

Fuentes fenomenológicas de la noción de persona: su discusión en Husserl, Scheler y Heidegger

Enrique Muñoz

Universidad Católica del Maule, Chile

Resumen: El artículo pretende reconstruir la argumentación que Heidegger desarrolla sobre el concepto de persona en algunos pasajes del § 10 de *Ser y tiempo*. En esos breves pasajes, Heidegger comenta positivamente la noción de persona desplegada por Husserl y Scheler en el marco del movimiento fenomenológico. En consecuencia, en el artículo me concentro en identificar y comentar los principales argumentos de las *Ideas II* de Husserl y de la *Ética* y el *Libro sobre la simpatía* de Scheler, a partir de los cuales es posible sostener la conocida tesis según la cual la persona no es cosa ni sustancia. Finalmente, bosquejo algunos matices que se dan entre los autores respecto de la noción de persona.

Palabras clave: ser persona, no fragmentable, antisustancialista

Abstract: “Phenomenological Sources for the Concept of Person: their Discussion in the Works of Husserl, Scheler and Heidegger”. The article sets out to reconstruct the arguments that are developed by Heidegger on the concept of the person in some passages of § 10 of *Being and Time*. In those brief passages, Heidegger comments positively on the concept of the person as elucidated by Husserl and Scheler in the framework of the phenomenological movement. Consequently, in the article, I focus on identifying and commenting on the principal arguments of Husserl’s *Ideas II* and Scheler’s *Ethics* and *Book of Sympathy*, from which it is possible to hold the known thesis that the person is neither object, nor substance. Finally, I explore some of the different shades presented by the authors regarding the concept of the person.

Key words: being a person, not fragmentable, antisubstantialist

Introducción

Cualquier lector perspicaz de *Ser y tiempo* se percatará del comentario, sorprendentemente positivo, acerca de la noción de “persona” que efectúa Martin Heidegger, citando a Edmund Husserl y Max Scheler, en el § 10 de *Ser y tiempo*: “La persona”, refiere él, “no es un ser sustancial y cósmico... La persona no es ni cosa, ni sustancia, ni objeto”¹. Tal parece que el concepto de “persona” reúne un conjunto de determinaciones que apenas lo hacen insuficiente para describir aquellas estructuras fundamentales que conforman la existencia humana, a las que Heidegger se referirá mediante la utilización del término alemán “Dasein”. No obstante lo anterior, cualquier especialista se preguntará por los supuestos filosóficos de la noción de “persona”, citada por Heidegger, dada la dilatada historia que encierra el mencionado concepto. También es posible preguntarse por el significado de términos como “cosa”, “sustancia” y “objeto” en el mencionado pasaje.

La intención del presente artículo es, precisamente, reconstruir las fuentes de la noción de “persona” que refiere Heidegger; para ello, me centraré en el movimiento fenomenológico, parte fundamental de las raíces de la filosofía heideggeriana. Estas fuentes fenomenológicas cobran decisiva importancia, en la medida que Heidegger las cita explícitamente, lo que constituye una excepción solo comparable con el lugar que ocupa la filosofía de Aristóteles en el andamiaje de *ST*². En otras palabras, lo que pretendo plantear es que la recuperación parcial que hace Heidegger de la noción de “persona” en *ST* se sustenta en los estudios que desarrollaron previamente Max Scheler, referidos a las bases fenomenológicas de la ética filosófica y, principalmente, Edmund Husserl, a propósito de las investigaciones fenomenológicas de la constitución intencional de la realidad. El marco de estas investigaciones está dado por textos de Scheler como *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*³

¹ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Santiago de Chile: Universitaria, 1997, p. 73. En adelante citado como *ST*.

² La relación entre Heidegger y Aristóteles ha sido demostrada por los estudios, entre otros, de Franco Volpi, Günter Figal y Alejandro G. Vigo (cf. Volpi, F., *Heidegger e Aristotele*, Padua: Daphne, 1984; Figal, G., *Martin Heidegger zur Einführung*, Hamburgo: Junius, 1999; y Vigo, A., *Arqueología y Aletheología*, Buenos Aires: Biblos, 2007).

³ Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Gesammelte Werke*, edición de M. Scheler y M. Frings, Bonn: Bouvier, 2 v., 2000. En adelante citado como *Ética*.

y *Acerca de la fenomenología y teoría del sentimiento de simpatía y del amor y del odio*⁴ y, por otro lado, por la obra de Husserl denominada *Ideas relativas a una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*, específicamente su *Libro Segundo*⁵. De este modo, he dividido el presente trabajo en las siguientes partes: 1. Las afirmaciones sobre la “persona” en *ST*; 2. Las fuentes fenomenológicas de la “persona” en las *Ideas II*; 3. La presencia de la noción de “persona” en la *Ética* y en el *Libro sobre la simpatía*; y, a modo de conclusión, 4. Persona y *Dasein* en Heidegger.

1. Las afirmaciones sobre la “persona” en *ST*

La noción de “persona” aparece escasamente en *ST*. Junto con el texto citado en la Introducción de este trabajo, es posible encontrarla en el § 6, en el contexto de la destrucción de la historia de la ontología. Allí Heidegger hace una revisión de la ontología griega y de sus principales alcances. Dicha ontología y su historia, sostiene él, “todavía hoy, a través de diversas filiaciones y distorsiones determinan el aparato conceptual de la filosofía”⁶. En esa historia hubo intentos de pensar radicalmente la existencia humana⁷; sin embargo, todos ellos han sucumbido, porque ella ha sido degradada “a la condición de cosa obvia y de material que ha de ser meramente reelaborado”⁸. Se aprecia aquí la crítica indirecta de Heidegger a la utilización de nociones como “ser humano” (*Mensch*), “sujeto” o “persona” para referirse a la existencia humana,

⁴ Scheler, M., *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich*, Halle d.S.: Max Niemeyer, 1913. En adelante citado como *Libro sobre la simpatía*. La elección de este texto se encuentra sustentada en afirmaciones del mismo Heidegger, quien por lo menos en cuatro lugares distintos de su obra se refiere explícitamente al *Libro sobre la simpatía* (cf. Heidegger, M., *Grundprobleme der Phänomenologie*, Fráncfort d.M.: Vittorio Klostermann, 1993, p. 197; *Introducción a la fenomenología de la religión*, México D.F.: FCE/Siruela, 2006, p. 114; *Zur Sache des Denkens*, Tubinga: Max Niemeyer, 2000, p. 85; *ST*, p. 141). Hay que decir, finalmente, que el *Libro sobre la simpatía* tiene una segunda edición, con cambios y complementos, conocido como *Esencias y formas de la simpatía*. (*Wesen und Formen der Sympathie, Gesammelte Werke*, edición de M. Scheler y M. Frings, Berna: Francke, 7 v., 1973).

⁵ Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México D.F.: FCE, 2005. En adelante citado como *Ideas II*.

⁶ *ST*, p. 45.

⁷ Entiéndase el “Dasein” en el sentido en que Heidegger lo utiliza.

⁸ *Ibid.*

en la medida que ellos han sido pensados a partir de una ontología que los pone al mismo nivel que un animal, un objeto o una cosa.

Este pasaje tiene un paralelo casi exacto en el § 10, donde Heidegger se dedica a delimitar la analítica del *Dasein* frente a la antropología, la psicología y la biología. Allí él se distancia de expresiones como “sustancialización del alma” o “cosificación de la conciencia”, porque resta por clarificar la procedencia ontológica de la coseidad misma; si ello se plantea, se podrá entender mejor, es decir, positivamente, “*el ser no cosificado del sujeto, del alma, de la conciencia, del espíritu, de la persona*”⁹. En otras palabras, al clarificar la procedencia ontológica de la coseidad, se nos abre el ámbito temático del *Dasein* y de la necesaria pregunta por su ser. Así lo sostiene Heidegger tanto en el § 6 como en el § 10 de *ST*.

En el primero de ellos, Heidegger continúa su comentario de la historia de la ontología alabando la creatividad que tuvo esta en la Edad Media; Suárez, por ejemplo, es valorado como el puente entre la escolástica y la modernidad. En el curso de esta historia, sostiene él, “ciertos dominios particulares del ser –tales como el *ego cogito* de Descartes, el sujeto, el yo, la razón, el espíritu y *la persona*– caen bajo la mirada filosófica”¹⁰. Da la impresión, en primer lugar, que el término “persona” empleado por Heidegger, más que aludir al despliegue filosófico-teológico medieval, está apuntando a las consideraciones kantianas sobre el tema. En cualquier caso, claramente Heidegger no se está refiriendo a los fundamentos fenomenológicos de la “persona”, sino que únicamente hace patente que esta noción ha sido tematizada por la filosofía.

Con todo, continúa la argumentación heideggeriana, al haber omitido la pregunta por el ser, “ninguno de esos dominios será interrogado en lo que respecta a su ser y a la estructura de su ser”¹¹. Es decir, ni el *cogito* cartesiano, ni la razón kantiana o la manera que hasta entonces se entendió el concepto de persona resultan pertinentes para explicitar las estructuras fundamentales de la existencia humana. O en la formulación del § 10: “Todos estos términos nombran determinados dominios fenoménicos ‘susceptibles de desarrollo’, *pero su empleo va siempre unido a una curiosa no necesidad de preguntar por el ser del ente así designado*”¹². Dicho de otra manera, en ninguno de estos ámbitos se planteó la pregunta por el ser del *Dasein* tan fundamental

⁹ *Ibid.*, p. 71. En el original solo “ser” estaba en cursivas, el resto de cursivas son nuestras.

¹⁰ *Ibid.*, p. 46. Las cursivas son nuestras.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 71. Las cursivas son nuestras.

y novedosamente como Heidegger espera hacerlo en *ST*. Se ha escabullido, evidentemente, “la pregunta por el ente que somos nosotros mismos”¹³. En consecuencia, la distancia de Heidegger ante términos como “persona” o “ser humano” (*Mensch*) y, al mismo tiempo, el uso del término alemán “Dasein” no es un mero capricho suyo, sino el reflejo de una omisión que el desarrollo de la historia de la ontología presenta, que intentará superar recurriendo, parcialmente, a la fenomenología.

El juicio de Heidegger sobre los trabajos de Edmund Husserl y Max Scheler es ambivalente. Por un lado, valora el hecho de que la interpretación fenomenológica de la personalidad sea más “radical y diáfana”¹⁴ que los trabajos de Dilthey y Bergson; por otro lado, reitera Heidegger, dicha interpretación tampoco llega hasta la dimensión de la pregunta por el ser del *Dasein*. “A pesar de todas sus diferencias de planteamiento, de procedimiento y de orientación en su concepción del mundo, las interpretaciones de la personalidad en Husserl y Scheler concuerdan en lo negativo. *Ya ni siquiera plantean la pregunta acerca de lo que es ‘ser-persona’*”¹⁵.

Este texto es interesante por varias razones: 1) Heidegger reitera su crítica a las maneras tradicionales de interpretar el fenómeno de lo humano; 2) Heidegger menciona explícitamente las fuentes que utiliza para desarrollar su observación sobre Husserl y Scheler mediante un par de referencias, lo que constituye una notable excepción en *ST*; 3) Heidegger sostiene que las investigaciones husserlianas y schelerianas no se plantean la pregunta por el “ser-persona”.

Comienzo mi comentario por el último de estos puntos: ¿es tan cierto que tanto Husserl como Scheler no tematizaron dicha problemática? Abordaré esta interrogante en la cuarta parte de este trabajo. Valga por el momento decir que por lo menos Husserl tiene gran interés en delimitar el significado del término “persona” y que en el caso de Scheler constituye un concepto central de su planteamiento ético, particularmente de la sección VI de la *Ética*.

Vuelvo, entonces, al tema de las fuentes explicitadas por Heidegger. En una nota a pie de página, Heidegger hace patente el conocimiento que tuvo, de primera mano, de los trabajos de su maestro: “Las investigaciones de E. Husserl sobre la ‘personalidad’ no han sido aún publicadas. La orientación fundamental de la problemática se muestra ya en el tratado *‘Philosophie als*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 72.

¹⁵ *Ibid.* En el original solo “ser” estaba en cursivas, el resto de cursivas son nuestras.

strengte Wissenschaft', *Logos* I, p. 319¹⁶. Inmediatamente agrega Heidegger que la mencionada investigación alcanza un amplio desarrollo en las *Ideas II*. “La segunda parte trae detallados análisis de la constitución, y trata, en tres secciones, los siguientes temas: 1. La constitución de la naturaleza material. 2. La constitución de la naturaleza animal. 3. *La constitución del mundo espiritual (la actitud personalista, en oposición a la naturalista)*”¹⁷. Heidegger, con relación a Husserl, destaca que haya percibido los problemas fundamentales y las direcciones por donde debía orientarse el trabajo; sin embargo, discrepa de su finalidad y resultados.

Con relación a Scheler, Heidegger menciona el *Jahrbuch* t. I., 2 y t. II, que corresponden principalmente a la *Ética* y al *Libro sobre la simpatía*. La referencia es conocida: la persona no debe ser pensada como una cosa o una sustancia. Con todo, este comentario positivo de Heidegger sobre el trabajo de Scheler no es aislado, porque encuentra paralelo en algunas obras del entorno de *ST*.

Me concentraré, entonces, en presentar algunos de los pasajes que, probablemente, tuvo en consideración Heidegger al momento de desarrollar sus planteamientos sobre la noción de “persona”; esto es, las investigaciones fenomenológicas de Husserl y Scheler.

2. Los fundamentos fenomenológicos de la “persona” en las *Ideas II*

Husserl desarrolla en las primeras secciones de las *Ideas II* un análisis, en actitud natural, de la cosa, el alma y el cuerpo. Hay que esperar hasta la tercera sección del mencionado texto para empezar a dilucidar su propuesta, en actitud fenomenológica, sobre la noción de “persona”. De ahí que, en una primera aproximación, parece que el texto de Husserl estuviera repitiendo ciertos esquemas clásicos del tratamiento de lo humano, es decir, la contraposición entre la cosa, el animal y el hombre. En lo que sigue, intentaré ofrecer algunos de los pasajes del texto de Husserl que permiten comprender, por un lado, el sentido de los análisis en actitud natural y, por otro lado, las bases fenomenológicas de la noción de “persona”.

Como ya se ha dicho, el objetivo de Husserl en las *Ideas II* es efectuar la descripción de la constitución intencional de la realidad. De este modo, los tres grandes temas que desarrolla Husserl son la constitución de la naturaleza

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.* Las cursivas son nuestras.

material, de la naturaleza animal y del mundo espiritual¹⁸. En el caso de la constitución de la naturaleza material, me interesa esclarecer el significado de expresiones como “cosa” o “sustancia”.

Husserl sostiene que la meta inicial de su investigación es la delimitación fenomenológica de la naturaleza. En este marco, “naturaleza” es “una esfera de ‘meras cosas’, una esfera de objetividades”¹⁹. En otras palabras, la “naturaleza” es el mundo de los meros objetos materiales; no es el ámbito de lo valioso, de lo bello, de lo bueno, etc., pero tampoco el espacio de instituciones humanas relevantes como el Estado o la Iglesia. Accedemos a la “naturaleza”, en la medida en que somos sujetos puramente teóricos; esto significa que cuando nos relacionamos con ella, ponemos entre paréntesis las intenciones emocionales o prácticas. Así lo sostiene Husserl: “En esta actitud teórica ‘pura’ o depurada ya no experimentamos, pues, casas, mesas, calles, obras de arte; *experimentamos cosas meramente materiales*, y de aquellas cosas cargadas de valor precisamente solo su *materialidad espacio-temporal*; e igualmente, de los hombres y las sociedades humanas, solamente *el estrato de la ‘naturaleza’ anímica ligada al ‘cuerpo’ espacio temporal*”²⁰.

Cuando Husserl utiliza, entonces, la palabra “cosa” se está refiriendo a los objetos materiales espacio-temporales. Pero, ¿qué significa, en último término, “cosa” (*Ding*)? Husserl aclara este concepto en los párrafos siguientes de las *Ideas II*. De este modo, en el § 12, explica la dimensión espacio-temporal de la cosa: “*Todo ser cósmico está temporalmente extendido; tiene su duración y con su duración se ubica de manera fija en el tiempo objetivo*”²¹. O sea, toda cosa tiene como forma general de existir un sitio fijo en el tiempo del mundo. Todas las otras eventuales determinaciones de la cosa, por ejemplo su color o su textura, remiten a esta duración.

Con todo, en el texto citado más arriba, Husserl sostiene que, en alguna medida, no solo los objetos, sino que los hombres y las sociedades humanas pueden ser entendidos como cosas. Husserl clarifica el alcance de

¹⁸ Con todo, este no es el único lugar en que Husserl se concentra en la temática de la constitución de la realidad. Según el editor del volumen XXXII de la *Husserliana*, Michael Weiler, la lección magistral *Natur und Geist* constituye la forma más extrema en que Husserl explica, de un modo científico-teórico estricto, la relación entre “naturaleza” y “espíritu” (cf. Husserl, E., *Natur und Geist. Vorlesung Sommersemester 1927, Husserliana*, vol. XXXII, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 2001, p. XVIII).

¹⁹ *Ideas II*, p. 54.

²⁰ *Ibid.*, p. 55. En el original solo “cosas” estaba en cursivas, el resto de cursivas son nuestras.

²¹ *Ibid.*, p. 58. Las cursivas son nuestras.

sus reflexiones en el § 14: para él, los hombres y los animales tienen cuerpos materiales, y en esa medida tienen espacialidad y materialidad. Pero en cuanto a lo específicamente humano y animal, esto es, en cuanto a lo anímico, no son materiales, esto es, no son meras cosas.

“*Las cosas materiales son fragmentables (zerstückbar)*, lo que corre parejo con la extensión perteneciente a su esencia. *Los hombres y los animales no son fragmentables (zerstückbar)*. Los hombres y los animales están localizados espacialmente; incluso lo psíquico en ellos tiene ubicación espacial... Pero, por principio, nada por este lado está extendido en el sentido propio, en el sentido específico de la extensión descrita”²².

Las cosas no tienen, en consecuencia, el mismo estatus que los hombres y los animales. Las primeras son modificables, divisibles, reciclables, etc. A los hombres y a los animales, en cambio, no se les puede atribuir estas categorías. Me permito, en este momento, hacer una breve digresión sobre el adjetivo alemán “zerstückbar”, traducido correctamente como “fragmentable” en la cita anterior. Dicha palabra remite al sustantivo alemán “Zerstückelung”, que se traduce como “despedazamiento” o “troceo” y al verbo “zerstückeln” que es traducido como “despedazar” o “trocear”. El Diccionario Alemán Wahrig explica el significado del mencionado verbo, de la siguiente manera: “dividir en pequeños trozos”²³; en la misma línea lo entiende el Diccionario Alemán Grimm²⁴. En consecuencia, en la lengua alemana se utiliza el mencionado verbo para referirse a la acción de trozar objetos o cosas en pequeñas dimensiones. Precisamente, ese sentido del término es el que, como se dijo, no se puede aplicar a hombres y animales. Ellos no son despedazables o troceables.

Por otro lado, Husserl refina su acercamiento a la cosa, al distinguir entre “cosa” y “sustancia”. Las investigaciones husserlianas han dejado, a propósito, que resalte con más intensidad lo general de la coseidad sin más, frente a aquello que pertenece a la materialidad como tal en cuanto lo específico de la realidad extensiva. “Aquello general que sin duda habría que designar de preferencia como *realidad*, se llama *sustancia*”²⁵. Husserl reconoce, en primer lugar, la carga semántica y la historia de este concepto, que remite a los

²² *Ibid.*, p. 63. Las cursivas son nuestras.

²³ El texto alemán sostiene: “in kleine Stücke zerteilen” (Cf. VV.AA., *Deutsches Wörterbuch Wahrig*, Munich: Wissen Media, 2002, p. 1424).

²⁴ Cf. Grimm, J. y W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig: Zweitausendeins, 2005, XXXI, 786-788.

²⁵ *Ideas II*, p. 85. En el original solo “realidad” estaba en cursivas, el resto de cursivas son nuestras.

albores de la filosofía y que en la época moderna fue reformulado. Con todo, insiste en que la sustancia es lo “real-cosa, la sustancia material unitaria”²⁶ o la “realidad sustancial”²⁷. No es esta la ocasión para profundizar en la historia de un concepto como “sustancia”; más bien, pretendo enfatizar el sentido que le da Husserl en las *Ideas II*, esto es, ella tiene que ver específicamente con el ámbito de realidad de la cosa²⁸.

Más adelante, en la sección segunda de las *Ideas II*, Husserl ahonda en la constitución de la naturaleza, particularmente en la naturaleza animal. De este modo, puede llamar la atención, en la larga cita expuesta más arriba, que Husserl coloque en el mismo nivel a los hombres y los animales. ¿No hay acaso una diferencia entre ambos? Obviamente sí, pero también algunos puntos en común, como la dimensión corporal. El tema que me interesa destacar es que, en este contexto, Husserl trata el tema de la unidad de la persona.

Él describe algunas acciones normales de un ser humano: yo me ensucio las manos, yo me enfermo del corazón o del estómago, pero también yo puedo gozar de buena o mala salud. En todas estas situaciones “está comprendido el hombre ‘entero’ con cuerpo y alma. De ahí que pueda muy bien decirse yo no soy mi cuerpo, sino yo tengo mi cuerpo; yo no soy un alma, sino yo tengo un alma”²⁹. Curiosamente, reaparece un tópico central de la antropología filosófica: la unidad cuerpo-alma que, por ejemplo, remite a los estudios de Aristóteles en *Acerca del alma*. Más adelante, Husserl reitera esta idea, por ejemplo, en el § 33 sostiene que “lo que tenemos que contraponer a la naturaleza material como segunda especie de realidades *no es el alma, sino que la unidad concreta de cuerpo y alma, el sujeto humano*”³⁰. La unidad de cuerpo y alma, en el sujeto humano, contrasta con el carácter divisible de las cosas u objetos.

Mi sospecha de la presencia de la concepción clásica del hombre se ve refrendada nuevamente: Husserl habla de una “partición del alma, una diferenciación en estratos del alma que corresponden a estratos de conciencia”³¹,

²⁶ *Ibid.*, p. 74.

²⁷ *Ibid.*, p. 85.

²⁸ Me parece que el siguiente comentario de Sergio Sánchez-Migallón, hecho en el marco de las reflexiones schelerianas, puede ser válido para Husserl: “Todo parece indicar que Scheler hereda la idea moderna de sustancia ciertamente como cosa invariable... Cabe sostener que esa noción de sustancia, estáticamente ‘cosificada’, había sido forjada por el racionalismo desde el siglo XVII hasta Kant” (Sánchez-Migallón, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Pamplona: Eunsa, 2006, p. 168).

²⁹ *Ideas II*, p. 128.

³⁰ *Ibid.*, p. 178. Las cursivas son nuestras.

³¹ *Ibid.*, p. 173.

pero todavía más, sostiene que fenomenológicamente aparecen como plausibles “las antiguas doctrinas de las ‘partes del alma’ y las variedades del alma”³² sobre todo porque ellas entrañan problemas con sentido.

Con todo, el punto en esta sección que quisiera subrayar es el anuncio de la noción de “persona”. Ello se relaciona con la necesidad de Husserl de diferenciar entre la actitud naturalista y la actitud personalista. Una de sus primeras constataciones es que lo que tenemos dado al mismo tiempo con el cuerpo humano es “*la persona humana*, que tiene en su individualidad espiritual, sus habilidades y destrezas intelectuales y prácticas, su carácter, su mentalidad”³³. Esto es más o menos evidente para cualquier caracterización del ser humano. Pero lo que sigue es sorprendente: esta persona o ser humano parece contener un plus. “El sujeto humano, por ejemplo, yo mismo, la persona, *vivo en el mundo y me encuentro dependiente de él. Me encuentro en entorno cóscico. En él, las cosas son dependientes unas de otras y yo de ellas*”³⁴.

La persona o el ser humano –casi escribiría uno el “Dasein”– está en el mundo, lo habita y está en relación con él, con las cosas. De hecho, uno se vincula directamente con los objetos que se encuentran en el entorno más inmediato; por ejemplo, yo toco la silla en que me siento, la mesa en que trabajo o la cerradura de la puerta que abro. Hay una relación psicofísica con estas cosas. Pero, además, uno es atraído por objetos que no están en mi cercanía, pero que de igual forma afectan mis sentidos; por ejemplo, la belleza de una montaña nevada, la claridad del cielo o el canto de un ave. En definitiva, la tesis de Husserl es que la persona o el ser humano está condicionado, no psíquicamente, pero sí por las cosas. “Entre las cosas de mi entorno, esa de ahí atrae mi mirada, su forma particular ‘me sorprende’”³⁵.

Este condicionamiento no psíquico, con todo, no es una exclusividad mía, sino que se extiende a las otras personas. Los otros son igualmente dependientes que yo de las cosas. Todavía más, puedo prever su comportamiento. “Si conozco a la persona, entonces sé, a grandes rasgos, cómo va tal vez a comportarse”³⁶. O sea, conozco a la persona en sus peculiaridades, en

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, p. 179. Las cursivas son nuestras.

³⁴ *Ibid.* En el original solo “cóscico” y “cosas” estaban en cursivas, el resto de cursivas son nuestras.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

la medida en que los caracteres objetivos inciden sobre los caracteres de acto, provocando las disposiciones motivadoras³⁷ del comportamiento.

He aquí, entonces, el punto central de la argumentación husserliana: el trato con las cosas y con los hombres es un rasgo constitutivo de la persona humana. Así lo sostiene Husserl: “la aprehensión del hombre como *personalidad real* está completamente determinada por tales dependencias; él es lo que él es como un ser que, *en su trato con las cosas de su mundo circundante cósmico y con las personas de su mundo circundante personal, se preserva (selbst erhaltend) a sí mismo y con ello sostiene su individualidad. Y se preserva a sí mismo frente a las fuerzas espirituales objetivas*, que como instituciones jurídicas, costumbres, prescripciones religiosas, le hacen frente precisamente como *objetividades*”³⁸.

La persona se mantiene a sí misma o se conserva a sí misma (*selbst erhaltend*), o si se prefiere, es hombre como tal, en la medida que se relaciona con el mundo circundante cósmico y espiritual –en el sentido de personal–. De este modo, es capaz de resistir los embates de organismos jurídicos, políticos o religiosos, que tienden a constreñirlo o desdibujarlo. Es decir, parafraseando el lenguaje de la metafísica clásica, la “esencia” de la persona se mantiene a través del contacto y de la relación con las cosas y con los otros. Aparece aquí un planteamiento que Heidegger retomará, como es sabido, en *ST*, a propósito de la relación del *Dasein* con los entes intramundanos y con el prójimo.

Husserl ha instalado, por ende, en la sección segunda de las *Ideas II*, la discusión sobre la noción de persona, la que encuentra en la siguiente sección su desarrollo primordial³⁹.

No obstante lo anterior, todavía en la sección segunda, Husserl plantea un problema ante el tratamiento del tema de lo humano. Específicamente, menciona que hablar del hombre se vuelve ambiguo, porque “me encuentro con el hombre en el sentido de la naturaleza (como objeto de la zoología y de la antropología

³⁷ Sobre el tema de la motivación en Husserl como vía de acceso a la persona, cf. Ferrer, U., *¿Qué significa ser persona?*, Madrid: Palabras, 2002, pp. 35ss.

³⁸ *Ideas II*, p. 180. En el original solo “personalidad real”, “objetivas” y “objetividades” estaban en cursivas, el resto de cursivas son nuestras.

³⁹ Husserl explica el objetivo de la sección tercera del siguiente modo: “Las investigaciones siguientes están dedicadas a la aclaración de un grupo conexo de distinciones metafísicas y de teoría de la ciencia que en conjunto tienen su fuente en la difícil distinción entre alma y espíritu, que es por ende la fundamental en todo este grupo de distinciones. Obviamente dependen de ella las oposiciones entre naturaleza y mundo del espíritu, entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, entre doctrina científico-natural, por un lado, y doctrina de la personalidad (doctrina del yo, egología), así como doctrina de la sociedad (doctrina de la comunidad), por el otro” (*ibid.*, p. 217).

en cuanto ciencia de la naturaleza)” y con el hombre “como realidad espiritual y como miembro del mundo espiritual (como objeto de las ciencias del espíritu)”⁴⁰. Es posible encontrar un texto paralelo, ya en la sección tercera, § 49, donde se mantiene este contraste entre el mundo natural y el mundo espiritual, siendo el mundo natural cosificante. En actitud natural, todos los hombres y animales que son considerados teóricamente reciben el trato de “*objetos antropológicos*, o con más generalidad: *zoológicos*”⁴¹. En esa actitud, yo puedo estudiar, por ejemplo, las características morfológicas del ser humano o su sistema endocrino, pero no reflexionar sobre el ser humano como totalidad.

Dicha totalidad es posible de alcanzar en una actitud distinta: la personalista. Estamos en ella todo el tiempo “cuando vivimos uno con otro, le hablamos a otro, le damos la mano a otro al saludarlo, nos relacionamos uno con otro en el amor y la aversión”⁴². Pero también es una actitud personalista el contemplar las cosas como parte de “nuestro entorno y no como ‘naturaleza’ objetiva”⁴³. Está presente, en la argumentación husserliana, el contraste entre una actitud científica y una actitud filosófica y el intento de quitarnos las anteojeras en nuestro trato con los otros (como objetos o cosas) o con la naturaleza (como realidad objetiva). Hay en el fondo un llamado a ser plenamente persona. Así lo dice Husserl: “*Vivir como persona es ponerse a sí mismo como persona, hallarse en relaciones de conciencia y entrar en relaciones con un ‘mundo’ circundante... En una consideración más exacta incluso se pondrá de manifiesto que aquí no hay dos actitudes con igual derecho y de igual orden... sino que la actitud naturalista se subordina a la personalista*”⁴⁴.

Para Husserl, la actitud naturalista surge mediante una especie de olvido de sí mismo, que ilegítimamente absolutiza su mundo o la naturaleza. Él se concentra, entonces, en describir la esencia de la subjetividad personal con más detalle.

En primer lugar, se reitera la idea de que soy persona, en la medida en que soy sujeto de un mundo circundante. “Así, a cada persona le pertenece un mundo circundante, mientras que a la vez varias personas en comunicación unas con otras tienen un mundo circundante común”⁴⁵. El mundo circundante

⁴⁰ *Ibid.*, p. 182.

⁴¹ *Ibid.*, p. 228. En el original solo “objetos” estaba en cursivas, el resto de cursivas son nuestras.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 229. Las cursivas son nuestras.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 231.

es, entonces, el mundo percibido, recordado, intelectualmente aprehendido, conjeturado o revelado; el mundo del cual la persona es consciente, respecto del cual se comporta de una u otra manera, lo experimenta, lo teoriza, lo siente, lo valora, etc. Al mismo tiempo, la persona es precisamente alguien que piensa, siente, valora, aspira, actúa “y en cada uno de estos actos personales está en referencia a algo, a objetos de su mundo circundante”⁴⁶. Por lo tanto, la persona no es un mero polo vacío en el que se limiten a converger actos de distinto tipo, sino una totalidad reconocible por ciertos hábitos en correlación con el entorno ambiental.

Con todo, la referencia más decisiva de Husserl al tema de la persona se encuentra en su tratamiento de la noción de “espíritu”. Husserl sostiene que la naturaleza se subordina a la persona. Para él, los sujetos no pueden disolverse o deshacerse en la naturaleza, porque entonces faltaría lo que le da su sentido. “La naturaleza es un campo de relatividades omnímodas y puede serlo porque *estas siempre son relativamente a un absoluto*, que porta por ello todas las relatividades: *el espíritu*”⁴⁷. “Espíritu” es, entonces, aquel principio absoluto e irrelativo a partir del cual se entiende el mundo circundante o, en palabras de Husserl, es “*la personalidad plena, yo-hombre, el yo tomo posición, el yo pienso, valoro, actúo, llevo a cabo obras, etc.*”⁴⁸. El concepto de “espíritu” le permite a Husserl marcar definitivamente la diferencia con la naturaleza: en esta última, la persona no es más que una X⁴⁹, una cifra o una medición; en cambio, en la esfera espiritual, ella es un enjambre de vivencias mediante las cuales el sujeto se relaciona con otros sujetos y con las cosas.

Hay que decir, finalmente, que para Husserl la noción de “espíritu” carece de la dimensión trascendente que le otorgará Scheler. Su discusión, en el fondo, apunta a marcar los límites entre el trabajo de las ciencias de la naturaleza y la fenomenología, en especial, en su trato con el ser humano: este es persona y no cosa ni objeto.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 346. Las cursivas son nuestras. La noción de “espíritu” utilizada por Husserl es influenciada, probablemente, por sus lecturas, entre otros, de Fichte. Véase al respecto la novedosa e interesante investigación de Julia Iribarne (*cf.* Iribarne, J., *De la ética a la metafísica*, Bogotá: San Pablo, 2007, pp. 119-129).

⁴⁸ *Ideas II*, p. 328. En el original solo “personalidad” estaba en cursivas, el resto de cursivas son nuestras.

⁴⁹ “La individualidad no radica en lo que aquí es naturaleza. La naturaleza es la X y por principio nada más que X que se determina por determinaciones generales. Pero el espíritu no es una X, sino lo dado mismo en la experiencia del espíritu” (*ibid.*, p. 351). El signo “X” es usado, como es sabido, frecuentemente por Scheler en algunas de sus obras.

Desarrollaré a continuación la otra perspectiva fenomenológica que Heidegger tomó en consideración al momento de elaborar *ST*: la de Max Scheler. No está de más recordar que el primer manuscrito de las *Ideas II*, del año 1912, es casi simultáneo a las obras de Scheler publicadas en el “Anuario”, dirigido por el mismo Husserl, en el año 1913⁵⁰.

3. La presencia de la noción de “persona” en la *Ética* y en el *Libro sobre la simpatía*

Dos son los lugares en que Max Scheler desarrolla principalmente el concepto de “persona”: la *Ética* y el *Libro sobre la simpatía*. No pretendo hacer un estudio exhaustivo de la mencionada noción en ambos textos, cuestión que me obligaría a interpretar, por ejemplo, el rol que juega la “persona” en la ética material o en la teoría sobre la intersubjetividad de Scheler, sino que busco bosquejar la presencia de la mencionada noción asociada con la afirmación central de este trabajo: la persona no es cosa ni sustancia.

Me centraré, en primer lugar, en la *Ética* de Scheler. La primera referencia que cabe tener en cuenta es la versión scheleriana del *Leitmotiv* de esta investigación. Así, luego de discutir una de las pretensiones fundamentales de la ética formal de Kant, esto es, que solo ella confiere a la persona una dignidad superior, Scheler concluye lo siguiente: “Como indicará lo que sigue, hay en esas definiciones algo muy exacto, a saber: *que nunca puede ser pensada la persona como una cosa o una sustancia con cualesquiera potencias o fuerzas*, entre las que se halla también la ‘potencia’ o la ‘fuerza’ de la razón, etc. Más bien, es la persona, *la unidad inmediatamente convivida del vivir, mas no una cosa simplemente pensada fuera y tras de lo inmediatamente vivido*”⁵¹.

⁵⁰ Hay que tener presente, con todo, que Husserl anota en su ejemplar de la *Ética* de Scheler que leyó por primera vez el texto completo en 1921 (cf. Husserl, E., “Les annotations dans le *Formalisme* de Max Scheler/Randbemerkungen zu Schelers Formalismus”, edición y traducción de H. Leonardy, en: *Études phénoménologiques*, VII, 13/14 (1991), pp. 3-4.

⁵¹ Scheler, M., *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid: Caparrós, 2001, p. 499. En el original solo “nunca”, “sustancia” y “unidad” estaban en cursivas, el resto de cursivas son nuestras. Esta equiparación entre “cosa” y “sustancia” parece ser una constante en el pensamiento de Scheler. Así lo demuestra Sánchez-Migallón: “He aquí algunos botones de muestra más: ‘La unidad de la *persona* no es la unidad de una cosa ni de una ‘sustancia’ que estuviera por ‘detrás’ de los actos, ni un simple colectivo, sino que una ‘*unidad concreta*’ *sui generis* que *vive totalmente en cada uno de sus actos*’; “tampoco la ‘persona’ espiritual del hombre es una cosa sustancial, ni un ser de la forma del objeto”; “...la así llamada ‘sustancia anímica’, ficción que se debe únicamente a una incorrecta *cosificación* de la unidad actual del espíritu” (Sánchez-Migallón, S., o.c., p.168).

La determinación de la esencia de la “persona”, según Scheler, no puede ser alcanzada mediante la razón, ni mucho menos mediante su sustancialización. Que la persona no sea “cosa” o “sustancia” significa que ella no realiza actos orientada por una causalidad sustancial⁵²; más bien, la persona es para Scheler un portador de vivencias.

A diferencia de Husserl, Scheler considera que no solo las ciencias naturales cosifican a la persona, sino que la misma razón, de naturaleza kantiana, puede volverla un ser etéreo o incorpóreo. En palabras de Scheler, si la persona es definida como “persona-razón”, entonces cualquier intento de concreción “coincide, ya de suyo, con una despersonalización”⁵³.

En otras palabras, la noción kantiana de “persona” impide, a juicio de Scheler, su comprensión como un ser psico-físicamente indiferente. Por ello, es que el ser de la persona no puede quedar limitado a ser un sujeto lógico de actos de razón⁵⁴ sometidos a cierta legalidad, al modo de Kant. Más bien, la persona es para él “*la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa que en sí... antecede a todas las diferencias esenciales de actos (y, en particular, a la diferencia de percepción externa e interna, querer externo o interno, sentir, amar, odiar, etc., externos o internos). El ser de la persona ‘fundamenta’ todos los actos esencialmente diversos*”⁵⁵.

El punto para Scheler está en determinar el significado de la expresión “fundamentación”. Scheler recurre entonces a sus investigaciones fenomenológicas sobre el acto, donde distingue entre esencias abstractas⁵⁶ y esencias concretas⁵⁷. Este último tipo de esencias presupone la referencia a la persona que realiza el acto. En consecuencia, la persona nunca puede entenderse como un simple “punto de partida”, ni “mosaico”, ni “conexión” o “tejido” de actos; por el contrario, la persona es “*el ser concreto sin el cual, cuando se habla de actos, no se alcanza nunca el modo de ser pleno y adecuado de un acto, sino solo una esencia abstracta*”⁵⁸. Los actos, según Scheler, se concretizan; por ello nunca puede captarse un acto concreto sin la intención precedente de la

⁵² Scheler está pensando, por ejemplo, en la teoría atomista del espíritu y en la psicología de la asociación. Cf. *Ética*, p. 514.

⁵³ *Ibid.*, p. 500.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 512.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 513.

⁵⁶ Scheler habla de esencias intuitivas abstractas: “Son ‘abstractas’... en el sentido de que reclaman un complemento si es que también han de *existir*” (*ibid.*).

⁵⁷ En una nota a pie de página, Scheler aclara que “por el solo hecho de que algo sea concreto no es considerado ya como real” (*ibid.*).

⁵⁸ *Ibid.*, p. 514. Las cursivas son nuestras.

esencia de la persona misma. En definitiva, la persona existe y es “íntegra”⁵⁹; para Scheler ella es un “ser realizador de actos”⁶⁰ que no se encuentra ni sobre ellos, ni tras ellos, sino que los fundamenta. El ser de la persona, para él, no se agota en sus actos. Ella es un polo unitario, en el que se centran los actos de la libertad y responsabilidad morales, de ahí su relevancia para la *Ética*.

En esta misma línea argumentativa, aunque de manera mucho más breve, se desarrolla el comentario de Scheler sobre la “persona” en el *Libro sobre la simpatía*. Se reitera la afirmación central de este trabajo: “persona es la unidad secreta individual y vivencial de todos los actos, los que ejecutan una esencia, por lo tanto ella no es un ‘objeto’ mucho menos una ‘cosa’”⁶¹. En otras palabras, pertenece a la esencia de la persona existir solamente en la ejecución de los actos intencionales⁶²; y, de este modo, por esencia ella no es objeto. Lo que se puede dar de manera “objetual” (*gegenständlich*), considera Scheler, es el cuerpo ajeno, el “alma” (*Seele*) o la “corporalidad” (*Leiblichkeit*), pero nunca “¡el valor de la persona misma!”⁶³. Subraya Scheler, entonces, de la misma manera que Husserl, el carácter irreductible de la persona. Ella no puede ser tratada como un objeto o un mero elemento más de la naturaleza. Goza de un estatus distinto en comparación a una piedra o un ser vivo.

Este rasgo no fragmentable de la persona humana, que enfatiza Husserl, o su dimensión fundamentadora de los actos, que subraya Scheler, fueron, probablemente, algunos de los elementos que Heidegger tuvo en consideración al estructurar su reflexión sobre las determinaciones de la existencia humana, a las que se referirá con el término “Dasein”. Esto no significa, sin embargo, que Heidegger siga al pie de la letra las investigaciones de Husserl y Scheler. Le parecen altamente motivadoras, pero insuficientes. Me concentraré, finalmente, en el siguiente apartado a recapitular los resultados más importantes de este periplo, motivado por el concepto de persona.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 515.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Libro sobre la simpatía*, p. 68. “Person ist die unerkannte individuell erlebte Einheit aller Akte, die ein Wesen vollzieht; also kein ‘Gegenstand’ geschweige gar ein Ding”.

⁶² Como sostuve, para Scheler, la persona es efectuante o ejecutora de actos. Esta característica es importante sobre todo si se piensa en la recepción heideggeriana del concepto de persona de Scheler, pues le critica omitir la discusión sobre el ser realizador de los actos y de los actos mismos (cf. Heidegger, M., “Acerca del modo de ser de la realización de los actos y del modo de ser del actor de los actos, impera el silencio [en el pensamiento de Scheler]”, en: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, traducción de J. Aspiunza, Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 162. El agregado es mío.

⁶³ “Der Wert der Person selbst!” (*Libro sobre la simpatía*, p. 68).

4. A modo de conclusión: persona y *Dasein* en Heidegger

La pregunta que inspira este apartado es la siguiente: ¿en qué se aproxima y en qué se aparta Heidegger del tratamiento que hacen Husserl y Scheler de la noción de persona? Comenzaré mi recapitulación con las aproximaciones entre estos filósofos.

4.1. Acercamientos entre los planteamientos

Ciertamente, como se dijo al inicio de este trabajo, el concepto de “persona” ocupa un lugar marginal en el andamiaje de *ST*. “*Dasein*” y no “persona” es el concepto que utiliza Heidegger para referirse –en términos generales– al ser humano o a la existencia humana. Sin embargo, eso no impide encontrar algunos puntos en común:

1) El afán, compartido por los tres, de defender el método propiamente filosófico ante la ciencia para tratar el tema de la existencia humana. Por ejemplo, las ciencias naturales no dan cuenta de lo específicamente humano, porque lo deforman o lo reducen a una mera coseidad. Los tres pensadores alemanes, me parece, rechazan formulaciones que busquen “sustancializar el alma” o “cosificar la conciencia”. En ese sentido, me parece que, con sus diferencias, los tres pensadores se opondrían a la fragmentabilidad del ser humano o, puesto positivamente, defenderían la unidad de la “persona” o del “*Dasein*”.

Con todo, no cualquier filosofía sirve, ellos toman distancia de perspectivas como la de Kant (Scheler) o la del positivismo (Husserl), porque incurren, a su manera, en los mismos errores que las ciencias naturales.

2) Específicamente, la fenomenología –a pesar de las distintas formulaciones de Husserl, Scheler y Heidegger–, dada su radicalidad, permite un conjunto de descripciones que muestran las características fundamentales y complejidades profundas de la existencia humana. Por ejemplo, el ser-persona se constituye en una relación con las cosas y con las otras personas, es decir, se preserva en contacto con el mundo circundante y el mundo espiritual.

3) La persona para Husserl no es cosa ni sustancia, porque ella no pertenece al ámbito de lo teórico, sino de lo axiológico y práctico. No puede ser tratada como un objeto más de la naturaleza, como quien analiza un mineral o disecciona un animal. Ella no es fragmentable, por eso el concepto amplio de racionalidad de Husserl es el de razón teórica, axiológica y práctica. Ese tipo de intuiciones husserlianas, ciertamente son profundizadas por Scheler, puesto que él hace de la “persona” el centro de su planteamiento ético. Y, en cierta medida, son asentidas por Heidegger, porque permiten la distinción de niveles ontológicos entre la cosa, el animal y el *Dasein*.

4.2. Diferencia entre los planteamientos

Esbozaré, a continuación, algunos matices entre las reflexiones de Husserl, Scheler y Heidegger, en relación a la noción de “persona”.

1) A riesgo de parecer muy general, me parece que el análisis husserliano, sobre lo que llamaríamos lo humano, es más detallado y menos abstracto que el de Heidegger. Husserl tiene más presente que este la vida cotidiana, la corporalidad, la relación con las instituciones sociales, etc. Me parece que es un análisis descriptivo más rico que el heideggeriano. Mucho tiene que ver con ello, para ser justos con Heidegger, que el objetivo planteado por las *Ideas II* es más acotado que el de *ST*; Husserl no pretende volver a replantear la pregunta por el sentido del ser, sino investigar la constitución intencional de la realidad. Del mismo modo, la intención de Scheler no es desarrollar una ontología fundamental.

2) Ciertamente, como algunos especialistas lo han hecho notar, no hay una analogía entre “persona” y “Dasein”⁶⁴. Esto es, no son ciertamente términos intercambiables. Pero que no haya analogía no significa que no haya paralelos, como he tratado de mostrar. Además, mucho depende del concepto de “persona” que estemos usando. Probablemente, la noción de “persona”, que tiene presente Heidegger, pueda ser muy estrecha⁶⁵. Pero todavía más, uno podría preguntarse, después del camino recorrido, hasta dónde es legítima la crítica de Heidegger a Husserl y Scheler. Estos últimos, me parece, responden a su manera –puramente fenomenológica la una y ética la otra– a la interpelación heideggeriana acerca de la pregunta por el ser de la persona.

⁶⁴ Cf. Figal, G., *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Weinheim: Athenäum, 2000, pp. 25ss. Figal cita, a su vez, un trabajo de F.-W. von Herrmann (cf. von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu Sein und Zeit*, Fráncfort d.M.: Klostermann, 1994, p. 21).

⁶⁵ Al respecto comenta Luckner en un provocativo artículo: “Aber zudem ist die Kritik unberechtigt. Denn das anti-reduktionistische Argument gegen ‘Person’ als Übersetzung von ‘Dasein’ zieht nur wenn man selbst einen reduzierten Personenbegriff unterstellt, wie offensichtlich Figal, wenn er sagt, dass ontologisch ‘Personen von anderen Lebewesen’ unterschieden werden müssten (und meist nicht werden). Es ist aber gar nicht einzusehen, warum man Personen überhaupt als Vertreter der Gegenstandsklasse ‘Lebewesen’ auffassen sollte” (cf. Luckner, A., *Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit*, en: Rentsch, T. (ed.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Berlin: Akademie, 2001, p. 54).