

La persona humana y su dimensión comunicativa

PLANTEAMIENTO

En lo que se refiere al problema de la persona, la teoría de Scheler es quizá lo más sublime que la filosofía contemporánea ha dicho sobre este tema; al menos en el aspecto metafísico. No cabe duda que tanto el personalismo francés como el espiritualismo contemporáneo toman sus ideas fundamentales sobre la persona de la teoría de Scheler. Parece que Max Scheler tuvo para este asunto una indiscutible visión y clarividencia.

La esencia de la persona, según Scheler, es una unidad de actos anterior a toda diferencia entre éstos, ya sean actos de amor, de odio, de conocimiento ideatorio, de percepción interna o externa... A la vez, se subraya el carácter independiente de la persona; la persona es un mundo en pequeño con fin en sí mismo que no necesita de las demás cosas para adquirir sentido; al contrario, es ella quien da unidad, sentido y valor a las cosas. Por otro lado el ser de la persona es independiente de su propio mundo objetivo.

Sin embargo, al lado de tanta independencia, Scheler admite que la persona, para hacerse y madurar, ha de estar esencialmente abierta a otras personas y comunicarse con ellas. En este sentido, la persona no es, como pretende Hartmann, absolutamente independiente; al menos está sometida a la persona divina.

LA PERSONA HUMANA Y SU RELACION CON EL SER ABSOLUTO

Toda persona representa por su esencia una eterna idea de Dios; ello es consecuencia de su carácter único e irreductible; cada persona tiene su propia idea de Dios como también tiene su peculiar modo de amarle y de relacionarse con El.

En cierto sentido la persona es un ser absoluto, por su libertad, independencia e irrepetibilidad; podríamos denominarla como hace X. Zubiri, relativamente absoluta frente a la persona divina que es absolutamente abso-

luta. Este es el único vínculo del que la persona depende y ello le cuesta a M. Scheler enfrentarse no sólo con las teorías ateas y materialistas sino con el propio N. Hartmann, que no admite, bajo ningún pretexto, una determinación de la persona humana por la persona divina.

Según Hartmann, los predicados de Dios deben ser referidos al hombre. Tales predicados son la predeterminación, la providencia, la suprema libertad... Pero bien entendido: no se aplican, como en Comte a la Humanidad como ser supremo, sino a la persona, a aquella persona individual que posee el máximo de voluntad responsable, de plenitud, de pureza, comprensión y fuerza. La humanidad, los pueblos, la historia de las grandes colectividades, son todos ellos simples rodeos para llegar a esa especie de persona, cuyo valor, cuyo brillo descansan en ella misma. La muchedumbre de horas, amores, adoraciones que antaño tributaron los hombres a su Dios y a sus dioses corresponde a la persona¹.

Scheler concuerda con N. Hartmann en todo ello, salvo en la divinización de la persona humana; y pone, frente a él la apertura a la persona divina como condición indispensable de la subsistencia de la persona humana; por lo menos en su etapa teísta que es la fundamental.

El supuesto de la posición de Hartmann es el crecimiento del hombre moderno que ha querido hacerse dueño y señor del universo; y si no lo ha conseguido hasta el presente, tiene la esperanza, de que evolucionando, lo ha de conseguir en un futuro no muy lejano. Todo ello es consecuencia del antropomorfismo de hoy que hunde sus raíces en el progreso técnico, cultural y espiritual y que invade más o menos conscientemente la esfera del pensamiento y de la praxis de la vida ordinaria.

Si la persona humana, aparecida en la corriente de la vida, experimenta en un momento de exaltación la tentación de erigirse en el punto culminante del universo, la tentación es muy natural. Pero que tenga cuidado. A pesar, o más bien a causa de su autonomía conquistada, otra persona más alta la domina siempre, a la cual no podría sustraerse sin morir. Por grandiosa y sublime que sea, la persona humana permanece sujeta a una ley que le obliga a salir de sí misma.

Si el hombre es sincero deberá reconocer que en realidad su persona no le basta y que lo más precioso de su ser tiene aún que realizarse en comunicación con otras personas pero sobre todo en comunicación con la Persona que es el centro de todas las demás.

Esa insatisfacción radical del hombre, le lleva a pensar y sentir que él no es el único centro; que aunque sea dueño y señor de un mundo, debe insertarse en otro mundo de personas donde él no ocupa el centro.

La persona divina es tan rica y dueña de sí misma que la nuestra, a su lado, es sólo un pálido reflejo. El hombre es persona porque está centrado y tiene unidad. Pero hay infinitud de maneras de ser centro: la persona humana es centro de un mundo finito, limitado, aunque distinto del de las demás personas humanas; en cambio la persona divina es el centro de to-

1. SCHELER, M., *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires, 1969, Ediciones Siglo XX, p. 81.

dos los centros personales, sin despersonalizarlos; la unión verdadera diferencia, no disuelve los individuos. De ahí que, en el plano psicológico, una profunda unión con Dios hace resaltar la originalidad de la propia persona; lo mismo que la unión comunitaria con personas maduras hace diferenciar nuestra personalidad. En cambio, el individuo que no respeta la persona del otro, por mucho que diga que lo ama, lo que hace es anular su personalidad. Un caso de disolución de la individualidad es la enajenación de ciertos partidos políticos en los que todos los miembros piensan lo mismo y donde el modo de comunicarse es el contagio, la masificación y la idolatría del jefe que piensa por todos. A esta luz, se puede entender la idiosincrasia del nacional socialismo de Hitler o cierto tipo de comunismos, fascismos, etc...

Decíamos que el centro que la persona divina proyecta sobre las personas humanas, une a éstas a la vez que las diferencia. Por ello Dios es persona en el supremo sentido de la palabra. Y no es un antropomorfismo la idea de persona aplicada a Dios. Por el contrario, Dios es más bien la única persona acabada y pura. Y no es más que una persona incompleta y alegórica lo que entre los hombres se puede llamar persona.

Por ello, el fundamento mismo espiritual del universo merece sólo el nombre de Dios en tanto y hasta tanto es personal. Este problema, evidentemente, no puede decidirse espontáneamente la sola filosofía. Su solución puede experimentarse tan sólo a través de la posible respuesta que el fundamento mismo del universo participa a nuestra alma en la postura del acto religioso.

Si a cada persona corresponde un mundo que llamamos microcosmos, a la persona divina que es el centro de las personas corresponde el macrocosmos, en el cual se insertan los mundos de las personas finitas. Todos los microcosmos, es decir, todos los mundos personales individuales son entonces, sin prejuicio de su totalidad como mundos, partes del macrocosmos. La contrafigura personal del macrocosmos es la idea de una persona espiritual infinita y perfecta; esa persona debe ser concreta para cumplir la condición esencial de una realidad. Esta es la persona divina.

Por último, en relación con la persona divina se plasman las relaciones éticas. El fundamento de toda ética es la apertura a lo divino. En la totalidad indivisa de la persona y en el núcleo de la persona humana, no en la capa superficial de la corriente psíquica, ni en las funciones, dotes o necesidades de las personas, reside aquel maravilloso resorte, en circunstancias usuales y regulares inadvertido y desatendido la mayoría de las veces, que siempre actúa constantemente para elevarnos a lo divino, por encima de nosotros mismos y más allá de todo lo finito².

Es claro que, según la forma en que dentro de una determinada manera religiosa de ver a Dios y al mundo se intuya, se sienta y se piense la relación personal y colectiva con el ser supremo, habrán de conformarse también todas las demás relaciones éticas de la persona con la comunidad hu-

2. SCHELER, M., *De lo eterno en el hombre*, Madrid, 1940, Revista de Occidente, p. 7.

mana y sus variedades fundamentales. Es, en particular, la evidencia ética de la obligatoriedad objetiva de actos de promesas, en general, lo que resulta en absoluto incomprensible sin recurrir a Dios como el sujeto correlativo de una relación entre personas anterior por su origen a todas las demás.

EL AMOR COMO DIMENSION ESENCIAL DE LA PERSONA

El ser de la persona no se limita a ser un sujeto de actos de razón. Se ha llamado a la persona, desde Boecio sujeto racional o persona racional. Este término ha sido empleado por la ética formal Kantiana no en el sentido de que sea propio de la persona realizar actos, los cuales sigan unas leyes de sentido y objetividad lógica, ética, etc., sino en el de que la persona no es en el fondo más que un sujeto lógico de una producción racional de actos.

Con ello, no se ha descrito la esencia de la persona para luego decir que la racionalidad es una nota de ella sino que se ha monopolizado el concepto de racionalidad en la esencia de la persona.

Consecuencia de esta definición de la persona como persona-razón es que toda concreción de la idea de persona en una persona concreta coincide, ya de suyo, con una despersonalización. Pues precisamente lo que en ese caso se llama persona, es decir, algo que es sujeto de una actividad racional, es propio de todas las personas concretas de un modo uniforme y como algo idéntico en todos.

Los hombres pueden diferenciarse exclusivamente en su ser personal, lo que, según el formalismo kantiano, quiere decir que no se diferencian en nada. Según eso, el concepto de persona individual, tomado estrictamente, es una contradicción porque los actos de la razón son por ello mismo extra o sobreindividuales.

Esto está en contradicción con el concepto scheleriano de persona como individuo que conexas esencias absolutamente diferentes, tales como el pensar, el sentir, el querer, el amar, etc.

Si hubiera seres que sólo participaran de la racionalidad, no habría entonces ni el ser ni el problema de la persona. Esos seres serían sujetos lógicos que realizarían actos de razón, mas no serían personas.

La persona es aquella unidad que se mantiene en la diversidad de actos de la esencia más diversa. Es decir, el ser de la persona fundamenta todos los actos esencialmente diversos: amar, pensar, querer...³

La unidad de actos que supone la persona sólo nos es dada en el amor. La persona individual sólo nos es dada por y en el acto de amor, es decir, que su valor como individuo nos es dado sólo en el curso de este acto. Y es que el amor no cosifica ni objetiviza lo amado, lo cual es necesario para comprender a la persona, la cual no es ni objeto ni cosa. El amor a la per-

3. SCHELER, M., *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, bajo el título de *Ética*; Madrid, 1941, Revista de Occidente, tomo II, p. 175.

sona se funda, pues, no en cosas, cualidades u objetos, sino en el sujeto misterioso e inaprehensible que es la persona. Es un racionalismo erróneo querer fundar el amor a una persona individual en sus cualidades, hechos, obras y maneras de comportarse.

En el intento de aducir estos fundamentos se nos presenta con toda nitidez el fenómeno del amor a la persona individual; pues entonces advertimos que podemos concebir cambiando y desapareciendo cada una de esas cualidades u otras, sin que por ello deje de ser la misma persona ni por consiguiente podamos dejar en modo alguno de amarla. Por otra parte nos damos cuenta que la suma de valores, cualidades y actividades no logran, ni separada ni conjuntamente, alcanzar nuestro amor a la persona.

Quando nos preguntamos por qué amamos a alguien vemos que las razones se buscan sólo posteriormente y que ninguna es verdadera razón de amor.

¿Cómo se da la persona en el amor? El amor es la manera más personal de comportarse y la más perfecta pues en ella escapamos al yugo de nuestros intereses, deseos, ideas, a los que nos pegamos demasiado. La persona se nos da en el amor porque, aquello en lo que un ser humano es persona, jamás puede dárse nos como objeto; cosa a la que no estaría dispuesta la razón. En el amor no es posible objetivar personas. La persona es inobjetivable y sólo el amor admite el ser inobjetivable.

COMUNICACION INTERPERSONAL

a) *Apertura y comprensión*

El que la persona sea un sujeto independiente y relativamente absoluto no debe llevar a un individualismo ético de consecuencias erróneas y desafortunadas. No es lo valioso moral una persona aislada, sino únicamente la persona que se dirige con amor hacia las otras personas y hacia el mundo, que se sabe originariamente vinculada con Dios y que se siente unida solidariamente con el todo del mundo del espíritu y con la humanidad.

Ya la conciencia moral, por sí sola, es una garantía indirecta, no directa, no sólo del posible valor, sino también de la existencia de las personas extrañas. No sólo este o aquel acto moral, sino todos los actos, vivencias y estados moralmente relevantes como la culpa, mérito, responsabilidad, deber, amor, promesa, gratitud, etc., encierran intencionalmente la referencia esencial a otros seres y personas morales; y no por ello esas personas a las que remiten tienen que estar dadas previamente en la experiencia concreta y contingente.

Es cierto que por su concentración, la persona tiende a encerrarse en sí misma. Cuanto más avanza en conocimiento de sí misma, más se vuelve, en apariencia, impermeable a los demás, y como aprisionada en su propio interior. El hombre, por el hecho mismo de individualizarse y personalizarse parece convertirse en incommunicable e incomprensible para los demás hombres que le rodean. Por vértigo intelectual o por la embriaguez de su libertad e independencia, las personas no pueden escapar a la tentación de egóismo.

Pero aún no hemos llegado a la plenitud; si nuestra persona estuviera totalmente madura sólo encontraríamos en ella equilibrio y reposo. Podríamos encerrarnos en nosotros mismos. Sin embargo sentimos vacío y deseo de salir de nosotros mismos; nos escapamos constantemente a nosotros mismos en el esfuerzo por poseernos. Lo que amamos en nuestra persona es siempre otro por delante de nosotros. Somos incompletos, inacabados.

Nos encontramos, a causa de nuestro crecimiento, en la doble necesidad de profundizar en nosotros mismos y simultáneamente de pasar, de alguna manera, a lo que nos rodea. Estos dos gestos no son tan opuestos como parecen, sino que se encuentran ligados en la armonía de un solo movimiento profundo. El hombre, a veces, evita comunicarse con otro hombre porque teme disminuir su personalidad al compartirse. Intenta crecer, aislándose.

Sin embargo, lo contrario es lo verdadero. El don que hacemos de nuestro ser, lejos de amenazar nuestra persona, debe tener por efecto perfeccionarla. Esto se ve como cierto a posteriori ante los efectos creadores del amor. En la unión y amor verdaderos no se funden las personas, más bien se diferencian; en la comunidad auténtica, cada persona tiene su puesto inalineable e insustituible. La unión verdadera no funde los elementos que aproxima; les da una nueva vitalidad por fecundación y adaptación recíprocas.

Es el egoísmo el que endurece y neutraliza a las personas. La unión diferencia. Y lo que hay de más incommunicable y de más preciso en cada ser es lo que le hace uno mismo con todos los demás. Coincidiendo con todos los demás encontramos el centro de nosotros mismos. La comunión en el amor exalta la originalidad y acrecienta el valor de la persona.

Pero para relacionarse entre sí las personas necesitan antes comprenderse. La relación personal se funda en la comprensión. Por su esencia sólo la persona o el espíritu son comprensibles.

¿Qué es la comprensión? Comprender es algo tan original y primitivo como percibir una fuente de hechos y datos intuitivos que son la base de toda observación. Comprender es la forma fundamental de participación de un ser de la índole del espíritu en la esencia de otro espíritu; esta forma es distinta de todo percibir y en modo alguno fundada en la percepción; en cambio la identificación del yo con otra persona es la forma fundamental de participación en la existencia, no en la esencia de otro espíritu.

Nuestra actitud ante las demás personas cambia radicalmente si estamos en una postura de comprensión o de observación. Escuchamos a alguien que nos está contando una cosa rara, extravagante, que se nos hace difícil de comprender. Estamos en la postura de comprensión. Si por casualidad alguien nos hace señas de que está loco, inmediatamente nuestra postura cambia.

Ya lo hemos calificado, lo hemos objetivado. Por muchas explicaciones que nos dé no hemos de cambiar un concepto que ya nos hemos hecho de aquella persona; la hemos encasillado y es imposible que de aquella persona pueda venirnos mensaje alguno que a nosotros nos incite a dar algo de lo nuestro o a seguir compartiendo con ella la búsqueda de la verdad y

del bien. Es decir, entra un sitio vacío en lugar del centro espiritual que antes nos era dado y a través del cual revivíamos sus actos; en lo dado de la intuición no queda ya nada más que su centro vital y corporal con su psicología también, pero no su persona.

No vemos ya en sus manifestaciones vitales el término de intenciones orientadas con sentido, sino que lo que ahora se nos da a causa de nuestra actitud son movimientos de expresión y otros movimientos, tras los cuales buscamos, como causas y procesos psíquicos.

En esas manifestaciones entra en lugar del lazo de sentido, el lazo de causalidad o el de los estímulos del contorno que provocan tales manifestaciones; lo que en la comprensión era objeto aquí se convierte en estímulo; lo que allí eran intenciones y procesos de conexión de sentido, aquí son unidades objetivas orgánicas o psicológicas; en vez de comprender, se explica: de una persona se ha pasado a un trozo de naturaleza⁴.

Cuando estamos en postura de comprensión nos fijamos en lo que nos dice la persona con quien nos comunicamos y lo pensamos, juzgamos, negamos...; en cambio en la otra actitud nos fijamos en quién lo dice, en el sujeto, poniéndole en relación causal con otros procesos; es decir, el sentido de lo que dice no viene del sujeto sino de causas ajenas a él que explican física o psicológicamente lo que diga. No hemos permitido que aquello tenga sentido desde el sujeto que lo profiere sino desde mecanismos ajenos. En una palabra, hemos cosificado u objetivado a aquella persona, lo cual vale tanto como su despersonalización. La persona nos es dada siempre como realizador de actos que se hallan ligados por la unidad de sentido.

Esta es la razón de por qué nos sentimos tan molestos cuando se nos observa desde fuera objetivamente. Y ésta es la razón también de por qué tantas rebeldías de los enfermos ante los psicólogos y psiquiatras. El enfermo piensa que el buen psicólogo le conocerá bien; tan bien como sabe los mecanismos psicológicos aprendidos con muchos años de estudio y prácticas, pero duda el ser comprendido; teme que no sea entendido en cuanto es él mismo o que el médico le trate como uno más. Y exige, para abrirse, no ser contado entre un caso estudiado ni puesto en los esquemas de determinada neurosis o enfermedad; más bien quiere ser tratado sin prejuicios, aunque esta vez sean científicos, y si a ésa se añade una relación humana y amorosa, tanto mejor. Creo que éste es el momento de resaltar bien la diferencia entre sujeto psicológico y persona. Puede el psicólogo ser un magnífico conocedor de las taras, mecanismos, etc..., de los enfermos, pero como no descienda al terreno personal está dando palos en el aire.

La persona no se deja conocer por penetración espontánea, sino por un libre abrirse en otra persona.

Lo dicho en terapéutica psicológica vale para cualquier tipo de relación humana. Nos molestan profundamente los métodos modernos de selección de trabajo que quieren medir las aptitudes personales como se mide el grado de humedad del aire; molesta aún más el trato diario de la gran empresa como un número que realiza una función meramente mecánica para que

4. *Ibidem*, p. 283.

a su vez la gran máquina que es la empresa funcione con precisión geométrica. Algunos países más inteligentes como el Japón se han dado cuenta que el pasar por alto la condición personal del trabajador es pernicioso incluso para la producción de la empresa y se ha dado prisa en hacer comités de representación donde el mecánico o el obrero hacen oír su voz para cambiar luego las directrices del trabajo; ha atendido las necesidades culturales, cívicas y recreativas de los trabajadores con lo que éstos se sienten más personas.

Desde aquí había que echar un tremendo mentís como lo hace Scheler casi machaconamente contra toda la estrategia del trabajo industrial. De poco nos sirven tantas experiencias y avances psicológicos si luego no se ponen en práctica. Se ve que pesan a niveles muy profundos de la humanidad el interés económico y el político por más que se han descubierto las consecuencias nefastas que de vez en cuando suelen traer a la humanidad entera.

Queriendo salir al frente de estas dificultades obvias, algunas instituciones de hoy prefieren la llamada «entrevista» a los métodos demasiado impersonales y calculadores para seleccionar el personal trabajador. Pero es curioso ver cómo se preparan esas entrevistas por una y otra parte: por parte del psicólogo, haciéndose lo más anodino posible para no dar motivo al entrevistado de posibles juicios o impresiones; se quiere tener una conversación espontánea habiendo querido prepararla minuciosamente. No es demasiado difícil predecir el resultado artificial y antinatural de semejante contacto. Por parte del entrevistado se monta un número perfecto de estrategia defensiva. Desde ir vestido físicamente lo más acicaladamente posible pero sin tampoco llamar demasiado la atención, a usar unas formas, composturas y modos de hablar totalmente ajenos a la propia idiosincrasia individual. No hay duda que el entrevistado se siente observado y objetivado; tan objetivado que piensa si encajará o no en el esquema que el psicólogo tiene preparado para admitirle o no. Recuerdo haber oído a un buen amigo mío horas antes de ser entrevistado: ya tengo preparado todo lo que le voy a decir; si me pregunta por mi trato con mujeres le diré que normal; que ni estoy todo el día con ellas (para no dar la impresión de un degenerado), ni que me dejen de gustar (para no dar la impresión de ser un tipo raro), sino, que de vez en cuando salgo con ellas. Por lo visto, en este punto era la respuesta preferida del psicólogo, según tenía oído por otras personas que trabajaban en aquella empresa donde él quería ingresar.

¿Qué decir de algunos psicólogos que tienen por misión en una empresa resolver los conflictos personales de los trabajadores? ¿Tendrán éstos la suficiente confianza como para saber que sus declaraciones son tenidas sólo en cuenta para un mayor equilibrio personal suyo?

Con todo lo dicho no quiero destruir la labor que un buen psicólogo puede hacer en cualquier campo. Lo que sí digo es que debe ser una persona muy preparada y que pese radical y absolutamente más en él el problema personal que el psicológico. Si no está dispuesto a esto más vale que se retire porque una esperanza frustrada en este campo es mucho más pernicioso que en cualquier otro.

Lo dicho para este ejemplo concreto vale para todos: nunca debe la persona ser tratada como un objeto. Se la destruye y se la profana. Y esto es lo que más nos duele y lo que más daño nos hace.

b) *La imitación*

Una de las relaciones importantes entre ciertos tipos de personas es la imitación. La persona inferior imita a la persona superior. Donde quiera que la persona amada es sentida por nosotros como muy superior, surge el fenómeno de apoderarnos de su ser-persona coejecutando los actos de su amor y mirando lo que se nos da en esos actos coejecutados.

Para un crecimiento y desarrollo de la persona es necesario el ejemplo de personas buenas, maduras y generosas en quien fijarnos y a quien imitar. Una relación amorosa envuelve esa imitación por la cual, la persona inferior no copia el modelo de la superior sino que, al contacto con ella, en su imitación, descubre valores en sí misma que antes no había percibido.

La imitación es más perfecta y fructuosa cuando el modelo es imitado en su persona, no en sus cualidades, obras, etc. Scheler cree que el mejor modelo en este sentido es el Santo⁵.

Resulta esencial para el modelo mejor, el Santo, que lo que obra sobre los demás sea el ser de su persona y no sus virtudes y menos sus actos, obras, hechos o acciones. Todo esto no son en el prototipo, más que indicios de su ser. A él se aplica en sentido absoluto aquello que, según Schiller, distingue el alma noble del alma vulgar, a saber, que el alma noble cuenta con lo que es y no con lo que hace.

Esto se desprende de la esencia misma de la persona: la persona existe únicamente en el cumplimiento o culminación de sus actos. Su ser es una realización de sí mismo siempre renovada. En ella, el ser, la vida y la obra son por lo tanto una sola y misma cosa. El Santo-modelo por imitación tampoco obra por sus actos, obras y hechos. Su influencia se ejerce en el brillo interior de sus virtudes que constituyen de un modo inmediato el buen ejemplo inmediatamente puro. El carácter de sus virtudes ya está previamente determinado por su persona. Por otra parte no deja nada a la posteridad que no sea él mismo; este «él mismo» es su personalidad espiritual, es todo. De modo que este tipo de modelo no deja obras, noticias escritas, etc., sino sólo su persona.

Ejemplo supremo de modelo por su persona es, según Scheler, Cristo. Cristo es modelo por su persona misma, no por ser o llevar idea de lo bueno. Cristo es ejemplo para imitación, maestro y legislador como figura personal. Más allá de su figura personal, no hay ninguna idea, ninguna ley, ningún valor objetivo, ninguna razón que le pueda servir de criterio o con la cual deba concordar de una cierta manera. Cristo no «tiene» sino que «es» la verdad con toda su personalidad concreta.

Sus dichos, parábolas, discursos, acciones, etc..., son reputados verdaderos y buenos porque son de El, porque emanan de El; El es la norma de moralidad, su persona.

5. SCHELER, M., *El Santo, El genio, El héroe*, Buenos Aires, 1971, Nova, p. 47.

Ahí está la razón de por qué toda la fe en el contenido de su mensaje y hasta la fe en El como salvador está fundada y ligada al previo amor que responde a su amor dirigido a cada uno, a la correspondencia amorosa, sólo en cuyo transcurso es como si se desplegara la plena imagen de su divina existencia, objeto de la fe, ante la mirada espiritual del hombre.

No todos lo vieron cuando, resucitado habló con María Magdalena. El amor de la Magdalena fue el primero en verlo; mas algunos no lo vieron, porque Dios les había velado la vista. Sólo a los que amaban les fueron abiertos los ojos, en la medida en que amaban.

Y como la persona de Cristo, y no una idea que sirva de criterio para esta persona, es el primer objeto de amor religioso, así también el punto de partida de la emoción amorosa es una persona ópticamente real, la persona de Dios.

LA PERSONA TOTAL

Queda por esclarecer un último punto en la teoría scheleriana de la persona: la persona total. ¿La comunidad universal donde la persona vive y de la que es miembro tiene ella también carácter personal? Es ésta una de las teorías más singulares de M. Scheler. Veremos que, a pesar de rodeos para salvar dificultades, Scheler se pronuncia afirmativamente ante dicha pregunta. Bien es cierto que no todo tipo de comunidad tendrá este carácter personal pero sí algunas que requieren ciertas condiciones.

Para M. Scheler, así como la persona halla cada objeto de la percepción exterior como siendo parte de una inacabable naturaleza espacio-temporal, así también se vive en cada uno de sus actos como miembro de una comunidad abarcadora personal. La proyección ética de esta comunidad se da en la corresponsabilidad de una tarea común que aparece en el revivir y convivir, en el sentir y consentir como actos básicos de la percepción íntima del prójimo.

El sentido de la comunidad y la existencia de éste no son algo derivado de la experiencia sino que la proyección hacia la comunidad es uno de los rasgos esenciales de ciertos actos personales. El mundo comunitario está tan esencialmente vinculado a la persona como lo puede estar el mundo exterior o el íntimo.

Pero no toda comunidad alcanza el grado de la personalidad. M. Scheler distingue tres tipos de comunidad sólo el último de los cuales adquiere el rango personal.

En primer lugar existe la comunidad vital. En ella domina la causalidad orgánica. Sólo ella tiene duración existencial, una duración que trasciende los miembros, las generaciones; sólo en ella continúan produciéndose actos fundados exclusivamente en una historia única. La sangre, la tradición, las costumbres, el vestido, la participación involuntaria en la totalidad y una comprensión intuitiva resultante de todo eso, constituyen el lazo de su solidaridad siempre organizada. Pero el hombre todavía no es en ella una persona independiente y mayor, sino simplemente un *órgano* o *miembro*.

En segundo lugar tenemos la sociedad. Esta forma de comunidad procede siempre —dirá Scheler— de la descomposición y mutua nivelación de las comunidades vitales: castas, clases, grupos económicos y profesionales... En esta descomposición y de esta muerte nace el hombre adulto, el hombre que avanza libre dirigiéndose a donde quiere y de acuerdo con su gusto, como ser *individual* consciente de sí, de su razón, de su voluntad, el hombre que trafica y contrata, que se asocia con otros hombres por una finalidad consciente sin las inhibiciones de una única voluntad de vivir y querer.

Respecto al valor de estos dos tipos de comunidad, Scheler hace suya la doctrina de Kant y Nietzsche, que, por radicalmente diverso que sea su concepto de persona, miden el valor de una comunidad o sociedad e incluso de un proceso histórico por sí son y hasta dónde son aptas para ofrecer al ser de la persona la base más adecuada a su existencia y actuación: en Nietzsche se trata del ser de las personas más valiosas, la gran personalidad; en Kant, de la persona-razón en cada hombre. Aunque Scheler no esté de acuerdo en su concepto de persona sí lo está en que el fin de la comunidad vital y de la sociedad es servir a la persona.

En tercer y último lugar destaca la *persona* espiritual colectiva en forma de Iglesia, nación, círculo cultural, estado, que se eleva por encima de la comunidad vital y de la sociedad. Pues sólo en estas formaciones sociales el espíritu y los bienes autónomos realizados colectivamente por el grupo adquieren la máxima eficacia de la formación humana. Sólo por esto el hombre no es ni exclusivamente miembro de una totalidad, como en la comunidad vital, ni exclusivamente ser aislado sino ambas cosas a la vez: centro de acción independiente y responsable y miembro corresponsable de los actos y obras de la persona colectiva a que pertenece⁶.

¿Cuál es la naturaleza y esencia de esta persona espiritual colectiva o persona total?

La persona total no está compuesta de personas particulares en el sentido de que se origina únicamente debido a tal composición; y mucho menos es el resultado de la simple acción recíproca de las personas particulares, ni tampoco el resultado de un contrato arbitrario. Es simplemente una realidad vivida.

M. Scheler cree que la persona total tiene conciencia independiente y diversa de las personas particulares. Esto le parecerá paradójico solamente a quien base la diferenciación de la conciencia general en los cuerpos diferentes exclusivamente, o quien base el concepto de persona en una sustancia anímica. La persona (particular o total) es indiferente a todo el ámbito psicofísico.

Mas, puesto que la persona total se constituye en el vivir conjunto de personas y cada una de éstas forma como persona el centro concreto de los actos del vivir en un vivir conjunto, su conciencia es una dirección de actos de una persona total, aunque finita también como la particular.

Claro es que es de la esencia de la persona total el tener personas como miembros, los cuales, a su vez, son personas particulares; mas su existencia

6. *Ibíd.*, p. 24.

y su estricta continuidad de persona total no va vinculada a la existencia de los individuos personales particulares. Estos son libremente variantes frente a aquélla y, en principio, sustituibles; pierden su puesto por la muerte o por otros mil modos.

Por otra parte, los mismos individuos personales particulares pueden pertenecer como miembros a diversos individuos personales totales, como la Iglesia o el Estado.

En una fórmula, condensa M. Scheler la definición y caracteres de esta persona total: «la unidad de personas particulares independientes, espirituales e individuales en una persona total independiente, espiritual e individual»⁷. El cristianismo fue, según él, la institución que primero llegó a este concepto. Esta unidad espiritual constituye, sólo ella, el núcleo y el elemento enteramente nuevo del antiguo pensamiento cristiano auténtico sobre la comunidad, llegándose por vez primera en el cristianismo a su descubrimiento.

He señalado más arriba la postura de Scheler respecto al valor de la comunidad vital y de la sociedad: están exclusivamente al servicio de la persona. ¿Ocurre lo mismo con el valor de la persona total?, ¿se subordina el valor de la persona total al de la particular o viceversa? He aquí el caballo de Troya de la teoría Scheleriana de la persona.

Por una parte Scheler defiende que no hay subordinación entre ambas. En principio no existe en la ética ninguna relación de subordinación entre la persona particular y la persona total, aunque eso sí, ambas están subordinadas a la persona infinita, Dios, en quien desaparece la distinción entre persona particular y persona total que es esencial y necesaria para todas las personas finitas.

Además, la persona total tiene los mismos caracteres metafísicos que la particular: es irremplazable como aquélla y tampoco puede ser objetivada ni juzgada. Solamente Dios puede dar el juicio último sobre ella y nosotros tenemos el mismo deber de retener el juicio moral sobre ella.

Mantiene, pues, Scheler una mutua insubordinación de ambas personas particular y total.

Sin embargo hay textos en que claramente mantiene la superioridad de la persona particular: «Como miembro de un reino de personas espirituales libres, individual siempre y desigual lo mismo en sí que en su valor, la persona queda en todo respecto por encima del Estado y aun —podemos decir— del derecho»⁸. Más adelante, distinguiendo entre el concepto de vida y persona admite que el Estado en una medida extrema puede exigir el sacrificio de la vida de la persona, pero nunca el sacrificio de la persona en general, ni una entrega absoluta de la persona a él.

En esta misma línea, Scheler niega rotundamente el derecho moral del Estado para constreñir a los hombres al servicio militar, no obstante la oposición de su conciencia. El hombre, como persona espiritual, está por encima del Estado y no por debajo de él. Solamente cuando presta su acuerdo

7. SCHELER, M., *El formalismo...*, tomo II, p. 345.

8. *Ibíd.*, p. 321.

en principio, como personalidad espiritual al derecho establecido por el estado, por ejemplo imponiendo el servicio militar para todos, el hombre se encuentra desde ese momento, no antes, sometido al Estado y a sus manifestaciones autoritarias, como ser vivo dotado de un alma. Pero antes de eso, ni el Estado, como tampoco la Iglesia tienen el derecho de constreñir las conciencias; para ambos: *salus animarum suprema lex* (la inviolabilidad de las conciencias es la ley suprema).

Pero Scheler, al combatir en este punto las doctrinas filosóficas, económicas y políticas del liberalismo inglés, resalta demasiado el carácter personal del Estado en detrimento de la persona individual, sobre todo en su obra *El genio en la guerra y la guerra alemana*.

El liberalismo inglés junto con el utilitarismo tradicional desde Bacon y unido a los principios biológicos que, proclamados por Malthus y Darwin, fueron transportados por Spencer a la moral y a la sociología, ha producido —según Scheler— tres errores: la doctrina contractual del Estado, la doctrina de la armonía natural de los intereses, incluso en el ejercicio egoísta de ellos, y a la negación de agentes centrales que gobiernan e intervienen en el juego de fuerzas de cualesquiera unidades elementales: mundo, alma, estado.

Así el liberalismo desconoce la regulación divina sobre las partes del orbe, de la persona sobre la muchedumbre de representaciones e instintos, del Estado sobre los procesos económicos.

Todo esto en conjunto y por igual le parece a Scheler resueltamente erróneo y funesto. Pero Scheler no advierte que la teoría contractual del Estado en el liberalismo tiene el valor de defender la inviolabilidad de la persona individual y supone, por tanto, la más vigorosa afirmación de ésta que se ha hecho en la historia.

Enoja a Scheler que no se reconozca en el Estado una persona real, tan real como el individuo. En este punto está la grave desviación que padece el pensamiento de Scheler. Como dice Ortega y Gasset, su afán de recabar personalidad existente y metafísica para el Estado le hace olvidar que, aun dado que fuere aquélla probada, siempre habría que referirla y supeditarla, tanto en el orden real como en el moral, a las originarias personas individuales⁹.

Varios han sido los intentos de hacer independiente e incluso de personalizar a la humanidad por encima de los individuos: desde el universalismo estricto de O. Spann, el organicismo de H. Spencer y el positivismo de Comte y de Durkheim. Pero todos ellos se referían a la humanidad como un todo. Ninguno se ha atrevido a personalizar el Estado como lo hace Scheler. Quizá habría que buscar un precedente de su teoría en la doctrina de Hegel sobre el Estado y como meta y forma suprema de la realización del Espíritu.

Una visión quizá demasiado optimista sobre la futura evolución del hombre en una personalización colectiva es la que ofrece Teilhard de Chardin:

9. ORTEGA Y GASSET, J., *El espectador II*, en *Obras Completas*, Madrid, 1950, Revista de Occidente, tomo II, pp. 197-198.

según él, las personas humanas en el mutuo amor y desarrollo llegarán a formar una comunidad personal que él llama la noosfera. Sin embargo, Bergson se muestra más pesimista no en orden a una formación de un ente colectivo personal, cosa en la que ni cree ni piensa, sino incluso en un verdadero entendimiento entre las naciones en orden a formar una sociedad internacional.

Pero ninguno de ellos se detiene en el Estado como punto final de la evolución social del hombre y menos aún le dan un carácter personal. Esto es específico de la filosofía postrera de M. Scheler. Sería interesante hacer un estudio de los precedentes filosóficos de esta concepción personalista y divinizadora del Estado que, curiosamente, coincide, salvo alguna excepción, en ser patrimonio de la filosofía alemana. Es posible que, investigando a fondo este problema se llegasen a clarificar y ordenar los precedentes de esta teoría cuyo último resultado tan ambicioso como destructor e infernal fue el nacional-socialismo. Algún filósofo alemán ha dicho, a propósito de esta trágica experiencia, que ellos, los alemanes, individualmente considerados eran conscientes y honrados, pero en conjunto eran temibles.

A. MANUEL SUANCES MARCOS
*Profesor de Filosofía
de la Universidad a Distancia*