

La irreductibilidad fenomenológica de la persona a partir de Max Scheler (con referencias a Gabriel Marcel y Michel Henry)

The phenomenological irreducibility of the person according to Max Scheler (with references to Gabriel Marcel and Michel Henry)

MIGUEL ARMANDO MARTÍNEZ GALLEGO*

Resumen: Tanto Gabriel Marcel como Max Scheler han concedido especial importancia al hecho de que la persona pueda tomar postura, tanto afectiva y práctica como teórica, sobre su propia vida. Ambos han sabido ver que la persona puede reconocer la vida como “suya” y posicionarse sobre ella porque no se identifica sin más con ella. En el caso de Scheler, el análisis de tales experiencias conduce al reconocimiento de una peculiar distancia entre el sujeto personal mismo y su vida; distancia que no tiene, de inmediato, carácter objetivante, sino que se experimenta como una mayor o menor intimidad personal de cada vivencia. Aquí obtiene su fundamento la teoría scheleriana de la “estratificación” de la vida subjetiva en niveles de profundidad, así como la defensa del carácter esencialmente subjetivo, no objetivable, del “centro espiritual” de la persona, frente a su “yo corporal” y su “yo psíquico”, objetivables desde el centro personal. En tanto que inobjetivable, el ser personal tampoco puede verse alcanzado por ningún acto de reducción fenomenológica, cuyo sujeto es siempre el ser personal mismo. Otras fenomenologías, como la de Michel Henry, han rechazado abiertamente este planteamiento, pero me propongo mostrar que ello suscita graves dificultades: por un lado, se pone en duda la posibilidad misma del ejercicio fenomenológico; por otro, se vuelve indistinguible la vida personal humana de la vida animal, con los problemas antropológicos y éticos que esto entraña.

Palabras clave: personalismo, sentimiento, estratificación emocional, antropología filosófica, ética.

Abstract: Both Gabriel Marcel and Max Scheler have attached particular importance to the fact of the person being able to take a stan-

* Universidad Complutense de Madrid. E-mail: martinezgallegomiguel@gmail.com. ORCID: 0000-0002-6161-9910

ce, emotional and practical as well as theoretical, on his or her own life. Both have acknowledged that the person can recognise life as “his” or “hers” and take a stance on it because there is no simple identification between person and life. In Scheler’s case, the analysis of such experiences leads to the recognition of a peculiar distance between the personal subject himself and his life; a distance which, not having an immediate objectifying character, is rather experienced as a greater or lesser personal intimacy. There lies the foundation of Scheler’s theory of the “stratification” of subjective life into levels of depth, as well as his defence of the essentially subjective, non-objectifiable character of the “spiritual centre” of the person, as opposed to his “body-ego” and his “psychic-ego”, which are objectifiable from the personal centre. As non-objectifiable, the personal being cannot be reached by any act of phenomenological reduction either, whose subject is always the personal being itself. Other phenomenologies, such as that of Michel Henry, have openly rejected this approach, but I intend to show that this raises serious difficulties: on the one hand, it calls into question the very possibility of phenomenological practice; on the other hand, it renders human personal life indistinguishable from animal life, with the anthropological and ethical problems that this entails.

Keywords: personalism, feeling, emotional stratification, philosophical anthropology, ethics.

Recibido 14/03/2025
Aceptado 15/07/2025

¿Qué distingue la *vida personal* de la vida en general? ¿En qué condiciones puede hablarse, filosóficamente, de un “personalismo”? ¿Qué implicaciones tiene la omisión teórica de aquellas características que son constitutivas del ser personal, por relación a la posibilidad misma de describir nuestra vida y teorizar sobre ella?

En las páginas que siguen me propongo exponer una pequeña parte de la respuesta que cabe dar a tales preguntas, tomando inspiración en algunas ideas de Gabriel Marcel que desarrollaré acudiendo a ciertas claves de la filosofía de Max Scheler.

1. La vida personal como vida de la persona

Prestemos atención, en primer lugar, a estas palabras de Gabriel Marcel tomadas del diario metafísico que constituye la primera parte de *Ser y tener* (1935):

La dificultad está en comprender cómo puede ser metafísicamente falso que *soy mi vida* sin que sea legítimo concluir de ahí que *tengo mi vida*, que *tengo una vida*¹.

El dato fundamental es aquí el hecho de que puedo tomar posición frente a la vida considerada globalmente, que puedo rehusarla, que puedo desesperar².

Lo primero que enuncia Marcel, todavía sin plena justificación, constituye, a mi juicio, el fundamento mismo de toda filosofía personalista: la experiencia inmediata de la propia vida, si ha de ser descrita con fidelidad, obliga a introducir la noción de que yo no me identifico con mi vida. Como dice Marcel, yo no “soy” mi vida. Por el contrario, esa vida que trato de describir es *mía* y, en consecuencia, yo soy su “sujeto”; pero el sujeto de la vida no se identifica con la vida misma. Dicho sujeto de la vida es, precisamente, la persona, aunque Marcel no utilice aquí dicho término.

Después habremos de tomar en consideración el problema, señalado a renglón seguido por el propio Marcel, de que no es posible, sin embargo, entender la vida al modo de una “posesión” de la persona, es decir, como algo de partida ajeno que, a continuación, es apropiado; por el contrario, la vida es *mía* ya de partida de un modo muy característico. Con todo, parece inevitable establecer una distinción precisa entre la persona misma y su vida, ya que la vida no es la persona, sino *de* la persona; y una de las razones aducidas por Marcel para sostener esto es, como vemos en la segunda cita, que la persona puede tomar postura frente a su propia vida, no ya teórica, sino también y ante todo afectivamente: en la forma, por ejemplo, del desesperar de la propia vida. De nuevo, para que dicha experiencia sea posible, *quien* desespera –la persona– ha de distinguirse rigurosamente de *aquello* de lo que desespera –su vida.

Tanto la justificación como las implicaciones de esta tesis, apenas esbozada por Marcel, fueron exploradas más a fondo y por anticipado –dos décadas antes– en la obra de uno de los grandes filósofos personalistas del siglo XX, Max Scheler, aunque esta faceta en particular de su pensamiento haya solido ser menos atendida que otras, como su fenomenología de la afectividad o su teoría de los valores.

Scheler, partiendo del mismo punto que Marcel, elabora la idea de que el ser personal –o “espiritual”, en los términos por él empleados–,

¹ G. MARCEL, *Être et avoir*, Aubier, Paris 1935, p. 127 (trad.: p. 82).

² *Ibid.*, p. 137 (trad.: p. 88).

estrictamente individual, se destaca frente a la mera “vida psíquica” ya por el mero hecho de que somos capaces de tomar postura frente a nuestra propia vida; no solo en actos teóricos, sino, ante todo –como apunta Marcel–, en vivencias afectivas. Por ejemplo, puedo sentir envidia de alguien y, al mismo tiempo, entristecerme de mi propia envidia. Tales experiencias de referencia afectiva a sí mismo se volverían imposibles si no hubiera una peculiarísima distancia entre la vida personal y la persona que es sujeto de dicha vida; distancia que, no obstante, debe distinguirse con cuidado de la distancia objetivante, pues, ciertamente, la vida no es afrontada en tales situaciones como un simple objeto separado de mí, sino como algo radicalmente mío.

En efecto, volvemos a encontrar la dificultad señalada por Marcel: las tomas de postura que ejercemos sobre nuestra propia vida, incluso afectiva e involuntariamente, no se dejan explicar sin acudir a esta cierta separación entre la propia vida y ese centro subjetivo último desde el cual se toma postura. Y, sin embargo, como decíamos, la vida no es una cosa distinta de mí, colocada frente a mí, sino que es desde el origen mía en un sentido peculiar, que la hace perteneciente a mi subjetividad y constitutiva de la misma. Volvamos al ejemplo recién referido de la envidia: si me entristezco de la envidia que siento nacer en mí, es porque reconozco que dicha envidia, aun siendo algo que deploro en el mismo instante, es mía; soy yo quien siente envidia, pero también soy yo quien deplora esa misma envidia. ¿Cómo entender esta *intimidad* que es, al mismo tiempo, *intimidad a distancia* de las propias vivencias?

Scheler ofrece una interesantísima respuesta a esta pregunta en la sección quinta de su obra central, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. Allí, el fenomenólogo muniqués desarrolla su teoría de la estratificación de la vida subjetiva, refiriéndola especialmente a las vivencias de tipo afectivo. Según Scheler, todo sentimiento experimentado por nosotros es vivido de inmediato como siendo más o menos “profundo”: hay sentimientos que calan más hondo en la persona y otros que, en cambio, se ubican en un estrato más superficial de su vida.

La tesis descriptiva es que entre un dolor sensible y la desesperación espiritual, por ejemplo, existe una diferencia cualitativa que no se deja reducir a diferencias de intensidad, de duración, de localización corporal, etc. Dicha diferencia tiene que ver con que la desesperación es un sentimiento más hondo que el dolor sensible, lo cual quiere decir que me afecta más íntimamente; es un sentimiento que me califica más personalmente, que cala más profundo en mi vida, más cerca de mi corazón afectivo individual.

Scheler comienza reconociendo la existencia de diferencias cualitativas entre sentimientos, con independencia de su mayor o menor intensidad y de sus diferentes correlatos objetivos³. Pese a su extensión, me permito citar completo, por su interés, el siguiente pasaje:

Ya he indicado más arriba que existe una *estratificación* (*Schichtung*) en la vida emocional por nosotros conocida, la cual no reside en la fortuita existencia de estas y aquellas excitaciones sentimentales. Por de pronto, no puede haber ninguna duda de que los hechos designados por un idioma de tan finos matices como el alemán, tales como beatitud (*Seligkeit*), felicidad (*Glückseligkeit*), (...) serenidad (*Heiterkeit*), contento (*Fröhlichkeit*), comodidad (*Wohlgefühl*), placer sensible (*sinnliche Lust*), agrado (*Annehmlichkeit*), no son siempre las mismas clases de hechos sentimentales que se distinguen únicamente en intensidad o vayan unidos a distintas sensaciones y correlatos objetivos diversos. Antes bien, se designan con esas palabras (como con sus contrarios “desesperación” [*Verzweiflung*], “infelicidad” [*Elend*], “desgracia” [*Unglück*], “tristeza” [*Trauer*], “sufrimiento” [*Leid*], “descontento” [*unfroh*], “desagradable” [*unangenehm*], etc.) *variedades* rigurosamente delimitadas de los respectivos sentimientos positivos y negativos. No se puede, por ejemplo, ser “dichoso” (*selig*) ante acontecimientos del mismo estado de valor que nos afectan como “desagradables” (*unangenehm*), etc.; las diferencias de estos sentimientos parecen exigir también diversos estados de valor⁴.

Sin embargo, no toda diferencia cualitativa nos permite, en rigor, justificar la estratificación de que se habla al comienzo del fragmento citado. Según Scheler, la melancolía y la tristeza son cualitativamente diferentes y, no obstante, pertenecen a un mismo estrato de la vida emocional; en cambio, el sentimiento de desagrado sensible, además de ser cualitativamente diferente tanto de la melancolía como de la tristeza, pertenece a un estrato afectivo distinto. Pues bien, la mayor o menor *profundidad* de cada una de esas vivencias es el factor que nos permite establecer estas afinidades y distinciones entre sentimientos que son, ya

³ Recuérdese que Scheler distingue los simples estados afectivos carentes de objeto (*Gefühle, Gefühlszustände*) del “sentir” (*Fühlen*) intencional de valores, el cual representa un acto afectivo –es sentimiento, no intelecto– y cognoscitivo al mismo tiempo: es una genuina percepción afectiva de valores (*Wertnehmen*), complementaria a la percepción teórica de cualidades neutrales, como colores, figuras, etc. (*Wahrnehmen*). Scheler introduce, además, los actos de preferencia y de amor como actos afectivos igualmente dotados de una peculiar intencionalidad. Cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (GW 2) (5ª ed.), Francke, Bern und München 1966, pp. 259ss. (trad.: pp. 356ss.).

⁴ *Ibid.*, pp. 332-333 (trad.: p. 446). Mantengo la traducción española, introduciendo las modificaciones que considero oportunas.

de por sí, cualitativamente distintos; profundidad que, a su vez, explica Scheler como una mayor o menor “intimidad” del sentimiento.

Todos los “sentimientos”, en general, poseen una referencia vivida al yo (o a la persona) que los distingue de otros contenidos y funciones (la sensación, la representación, etc.); referencia por principio distinta de aquella que también puede acompañar a un representar, querer y pensar. Y no solo pertenece a los estados esa referencia, sino igualmente a las funciones. También cuando yo siento “algo”, un valor cualquiera, este, a través de la función, se une a mí, que lo estoy sintiendo, más íntimamente (inniger) que cuando me represento algo. (...) Los sentimientos están de suyo en el yo; solo pueden ser –activamente– alejados; por así decir, siempre retornan, siguiendo su tendencia íntima, automáticamente al yo. Justo por esto, los sentimientos no son en principio dominables ni pueden ser encauzados deliberadamente; lo son solo de modo indirecto, gracias a la dominación de sus causas y efectos (expresión, acción). Pero esa referencia general de los sentimientos al yo se caracteriza de modo fundamental y esencialmente diverso en las cuatro clases de sentimientos antes citadas: [sentimientos sensibles, sentimientos vitales, sentimientos anímicos puros y sentimientos espirituales]⁵.

Como vemos, Scheler sostiene de manera general que todo sentimiento, justamente por ser sentimiento –a diferencia de las vivencias teóricas, como el pensamiento o la representación, e incluso de las vivencias tendenciales– guarda una relación íntima con el sujeto. En todos y cada uno de sus sentimientos, el sujeto se ve involucrado de una manera especial, en tanto que sujeto “afectado”: no es lo mismo representarse fría e intelectualmente un objeto que verse emocionalmente vinculado con él. Ahora bien, al final del fragmento se indica que esta peculiar “referencia vivida” de todo sentimiento al yo se concreta de maneras distintas en diferentes sentimientos; y dicha diferencia consiste en que la esencial *intimidad* de todo sentimiento puede serlo “mayor” o “menor”: aunque todo sentimiento es vivido con una especial intimidad, el sentimiento puede ser más o menos íntimo, lo cual lo califica como más o menos profundo. Este “más” y “menos” no deben entenderse cuantitativamente, al modo de una intensidad, sino a la manera de genuinas diferencias cualitativas en la experiencia de la intimidad del sentimiento: en algunos sentimientos se ve implicada directamente mi *persona* misma, mientras que en otros, no. Esto entraña, además, diferencias en el modo en que cada sentimiento nos “llena” subjetivamente.

⁵ *Ibid.*, pp. 334-335 (trad.: pp. 448-449).

Ahora bien: tanto las funciones del sentimiento y los actos emocionales como los estados de sentimiento participan de tal profundidad. Aquellas irrumpen en el vivir desde una fuente más profunda del yo, y el cumplimiento de la intención en ellas contenida produce al mismo tiempo –siempre que se trata de valores– una *satisfacción* más honda. Estos últimos se adhieren, por una parte, a un estrato más profundo del yo y *llenan* a la vez el centro yoico de una manera más rica; consecuencia de esto es que esos estados de sentimiento se extiendan sobre una parte más o menos grande de los restantes contenidos de la conciencia, iluminándolos y coloreándolos. Para mí, esta nota fenoménica de la “profundidad” del sentimiento va esencialmente unida a cuatro *niveles* (*Stufen*) muy característicos del sentimiento, que corresponden a la estructura de toda nuestra existencia humana⁶.

Así, es esa “nota fenoménica” del sentimiento mismo, tal como este es inmediatamente vivido, la que nos permite adscribir cada sentimiento a uno u otro de los cuatro niveles afectivos fundamentales reconocidos por Scheler, que quedaron enumerados al final de la penúltima cita, de menor a mayor profundidad: el nivel sensible, el nivel vital⁷, el nivel anímico y el nivel espiritual. Si de una vivencia espiritual, como la beatitud, decimos que es más “profunda” que el sentimiento de agrado sensible, esto no se debe a que nosotros juzguemos *a posteriori* la beatitud más importante que el agrado sensible, sino a que aquella es inmediatamente vivida como llenándonos de manera más honda, íntima y personal.

A continuación, me interesa resaltar una de las implicaciones extraídas por Scheler de esta concepción de la estratificación emocional: si distintos sentimientos pueden pertenecer a niveles afectivos diferentes, esto posibilita que dichos sentimientos *coexistan simultáneamente* sin fundirse en uno solo, como sentimientos superpuestos que, al no ubicarse en el mismo estrato, no colisionan. De hecho, Scheler defiende que tales experiencias se producen realmente y que ellas refuerzan la tesis de los niveles de profundidad subjetiva, de manera especialmente evidente allí donde los sentimientos coexistentes, sin anularse mutuamente, son unos positivos y otros negativos.

Un hombre puede ser dichoso y sufrir a la vez un dolor corporal; ese mismo sufrimiento del dolor puede ser incluso un sufrimiento dichoso –por ejemplo, para el auténtico mártir de sus convicciones religiosas–; por otra parte, se puede sentir un placer sensible cuando se

⁶ *Ibid.*, p. 334 (trad.: p. 448).

⁷ Scheler emplea el término “vital”, de manera técnica, para referirse a la vitalidad orgánico-corporal.

está “desesperado hasta el fondo del alma”, y hasta gozarlo centrado en el yo. Mas también se puede estar “sereno” y “tranquilo” en medio de una grave desgracia vivida; por ejemplo, en presencia de una gran pérdida de fortuna, si bien es imposible en ese caso estar “contento”. Y se puede también, estando descontento, beber un vaso de buen vino y paladear su aroma. En estos casos y en otros parecidos no es que cambien en rápida sucesión los estados de sentimiento (...), sino que están dados todos a la vez. Mas no por eso se *mezclan* en la unidad de un estado total de sentimiento (...)⁸.

Pero Scheler todavía añade un último punto: que el contenido de cada nivel afectivo se ve en cada caso recogido desde los niveles más profundos. Esto significa que los sentimientos de los niveles más profundos “colorean” el contenido de los niveles más superficiales –según se decía en una cita anterior–, pero también que desde los niveles más profundos puede *tomarse postura afectiva* sobre dicho contenido. El caso presentado más arriba puede ser descrito con facilidad partiendo de esta concepción: si puedo sentirme triste de mi propia envidia, es porque la tristeza se halla ubicada en un nivel afectivo más profundo, desde el cual se toma postura sobre la reacción afectiva de la envidia. La tristeza y la envidia no simplemente coexisten, sino que se ubican en niveles diferentes de profundidad. En efecto, la envidia es *mía*, pero la tristeza es *más mía*, me es *más íntima*: soy yo quien siente envidia, pero la tristeza soy yo mismo reprobando mi propia reacción envidiosa. En este ejemplo, es la tristeza, no la envidia, la que porta, por así decir, la última palabra del sujeto. Es cierto que la envidia es un sentimiento mío, que me retrata en alguna medida; pero me es más propio todavía el sentimiento de tristeza en el cual yo mismo deploro esa envidia que, aun siendo mía, pongo, al posicionarme sobre ella, a mayor distancia de mí.

Aquí tenemos, pues, la respuesta de Scheler a la cuestión antes planteada: si puedo tomar postura, todavía no objetivante, sobre mis propias vivencias, es porque existen vivencias que, desde un nivel más profundo, hacen referencia inmediata a las vivencias de los niveles más superficiales y, de alguna manera, las resignifican.

A lo largo de su exposición de las características de los sentimientos de cada estrato, en la cual no me puedo detener aquí⁹, Scheler termina distinguiendo tres centros subjetivos de actividad y reactividad: el yo

⁸ *Ibid.*, pp. 333-334 (trad.: pp. 447-448).

⁹ Me ocuparé de presentarla en próximas publicaciones.

corporal (o vital), el yo psíquico y el centro personal. Según Scheler, las vivencias del estrato sensible –como el sentimiento de agrado y de desagrado sensible– remiten de manera mediata, en tanto que vivencias de una parte del cuerpo, al yo corporal, que unifica, de manera inmediata, las vivencias del siguiente nivel: el vital-corporal –como el sentimiento de vigor y de cansancio, de salud y de enfermedad, etc., que conciernen a la totalidad del organismo–; las vivencias del estrato anímico –como la alegría y la tristeza– se hallan referidas, en cambio, al yo psíquico, y en grados variables de “intimidad”; finalmente, las vivencias de orden espiritual –en último término, la felicidad (entendida como beatitud) y la desesperación– manan directamente del centro personal mismo¹⁰.

Aclaremos que dichos centros subjetivos no se hallan desligados unos de otros, como si hubiera múltiples sujetos en uno actuando en paralelo, o al modo de los dualismos antropológicos. Según la descripción de Scheler, se trata de diferentes centros dentro de *una y la misma* vida subjetiva; aunque cada uno de ellos se halla vinculado a un escalón distinto de esa vida, dichos escalones pertenecen por igual a una y la misma escalera. Cabría representar esto entendiendo el “centro” subjetivo, no como el punto central de una esfera, sino como el eje que atraviesa un cono invertido, uno de cuyos extremos queda más cerca de la superficie –que sería la base del cono– y el otro, en cambio, en lo más profundo –el vértice del cono–. El extremo más superficial de este eje sería el yo corporal, al que estaría referido el nivel más superficial de la sensibilidad, y el más profundo sería el centro personal; entre uno y otro tendríamos el yo psíquico y, en definitiva, toda la gradación de profundidad vivencial.

La unidad que recoge la multiplicidad de centros subjetivos se evidencia en el hecho de que entre dichos centros existen relaciones inmediatas de apropiación: el cuerpo –y, con él, el yo corporal que centraliza la actividad y reactividad tanto sensible como vital del sujeto– lo es *de un yo psíquico*; y tanto el cuerpo como la vida psíquica –centralizada en dicho yo– lo son *de esta o aquella persona* en particular, cuyo núcleo subjetivo último es el centro personal. Tanto el cuerpo como la vida psíquica son de partida “míos”, de mi persona; por tanto, todas las vivencias sensibles, corporales y anímicas son experimentadas inmediatamente como “mías”. Y, sin embargo, no todas esas vivencias son “mías” de la misma manera: mis vivencias sensibles y corporales, aun siendo ciertamente mías, hablan menos de *quién* soy yo que mis vivencias anímicas –las cua-

¹⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 335-345 (trad.: pp. 449-463).

les son ya “*de suyo* una cualidad del yo (*Ichqualität*)”¹¹, no meramente del *cuerpo* de dicho yo–, y las vivencias anímicas me conciernen, a su vez, menos íntimamente que las espirituales –que son ya vivencias *de la persona misma como individuo absoluto*, no solo de su cuerpo ni de su psique–. Lo sensible y lo corporal me califican menos individualmente que lo psíquico, ya que las reacciones sensibles y corporales siguen una legalidad similar en todo ser vivo; en último término, los actos espirituales dan, por el contrario, expresión inmediata a mi individualidad personal, única e irrepetible, desde la cual tomo postura personal sobre el resto de mis vivencias subjetivas.

Como consecuencia de este planteamiento obtenemos que existe, en cada caso, una peculiarísima *distancia* entre el núcleo subjetivo último de la persona –su centro personal– y las *vivencias* de esa misma persona, desde el mayor alejamiento, correspondiente a las vivencias sensibles, hasta el alejamiento “cero”, o intimidad máxima, de los actos espirituales que brotan espontáneamente de aquel centro, según la descripción de Scheler. La persona, como sujeto del vivir, se encuentra a una cierta distancia de aquello que vive, y por eso mismo puede posicionarse ante ello, incluso en la forma radical planteada por Marcel: desesperando de su propia vida tomada en su conjunto, o –como señala igualmente Marcel a continuación en *Ser y tener*, al igual que Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos* (1928)– renegando de su vida al modo del suicida¹².

Como reconoce también Scheler en esta última obra, la distancia entre la vida y el sujeto personal de la vida permite, además, la *objetivación* del propio vivir; como toma de postura, no ya afectivo-práctica, sino teórica, ante la propia vida. Solo un ser que se encuentra distanciado de su vida puede, a continuación, contemplarla y teorizar sobre ella. La persona no se identifica con su vida, sino que la trasciende y, por eso, puede tomar postura sobre ella. Sin embargo, insistamos en que esta relación de trascendencia, aunque posibilite la objetivación del vivir, no debe entenderse ella misma en términos objetivantes: no se trata, al menos inmediatamente, de una trascendencia sujeto-objeto, sino, según me permito expresarlo, de una *trascendencia en la inmanencia* del vivir subjetivo –en esto consiste, precisamente, la mayor o menor “profundidad” *de las vivencias mismas como vivencias*–. De manera inmediata, sentir agrado sensible no equivale a objetivarlo; pero, inclu-

¹¹ *Ibid.*, pp. 344 (trad.: pp. 460).

¹² Cfr. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, en *Id.*, *Späte Schriften* (GW 9), Francke, Bern und München 1976, p. 34.

so sin objetivarlo, dicho sentimiento me es trascendente en un sentido particularísimo, que Scheler describía como el carácter “periférico” o “superficial” de dicho sentimiento *dentro de la inmanencia mi propia vida subjetiva* –no al margen de ella–, como si se tratara de un objeto externo a mi vida.

Otro resultado decisivo de esta teoría es la idea de que el vértice más profundo del eje subjetivo, su centro personal, no se halla a su vez reapropiado desde ningún otro lugar, y de que, en consecuencia, es por completo *inobjetivable*. El centro personal es, por principio, *sujeto* –y sujeto de toda objetivación–, nunca él mismo *objeto*. La persona puede, por ejemplo, objetivar su vida psíquica y hacer psicología consigo misma; no puede, en cambio, objetivarse a sí misma como persona¹³; ni tampoco, por supuesto, objetivar la persona ajena¹⁴. Esta es una de las tesis centrales del personalismo scheleriano, la cual se halla ampliamente desarrollada en la sección sexta de *El formalismo en la ética*, donde se justifica, por estas y otras razones, la distinción rigurosa entre lo “psíquico” y lo “espiritual”, así como entre las “funciones” psíquicas y los “actos” espirituales¹⁵.

Teniendo en cuenta todo esto, se hace patente que lo característico de la vida personal, es decir, aquello que la distingue de la vida en general, es que se trata de vida inmediatamente apropiada por una persona, la cual es su sujeto y no se identifica, pues, con la vida misma, aunque esta sea de inmediato “suya”. Solo esto permite reconocer a dicha vida la individualidad absoluta que es propia de la vida personal. Si la persona se agotara en su vivir, este vivir sería necesariamente anónimo; pero la persona no *es* “la” vida –como flujo anónimo de vivencias–, sino que la vida lo es *de* la persona la cual es siempre absolutamente individual y aporta su individualidad al flujo de vivencias, que ya no es, entonces, anónimo¹⁶.

¹³ A lo sumo, la persona puede volver sobre sí misma en la forma de eso que Scheler llama “recogimiento” (*Sammlung*), experiencia muy diferente de la reflexión objetivante.

¹⁴ De ahí que Scheler sostenga, especialmente en *Esencia y formas de la simpatía* (1913/23), que el acceso a la persona del prójimo –que no a su vida psíquica, accesible en actos perceptivos, como cuando capto en sus gestos que siente dolor– se produce únicamente en actos *afectivos*, no objetivantes, de amor.

¹⁵ Sobre esto, cfr. M. A. MARTÍNEZ GALLEGU, “La relevancia filosófica de la distinción de Max Scheler entre actos y funciones”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, 20 (2023), pp. 159-178, así como S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, “El sujeto humano como objeto de la Psicología: las funciones psíquicas en Max Scheler y en Carl Stumpf”, en *Revista de Filosofía*, 30(2) (2005), pp. 215-228.

¹⁶ Más adelante regresaremos a esta cuestión.

2. La irreductibilidad fenomenológica de la persona

Extraigamos ahora algunas conclusiones de lo recién expuesto por relación a la posibilidad misma de una *descripción fenomenológica* del propio vivir.

Para empezar, si toda objetivación de la propia vida resulta posible solo sobre la base de una –digámoslo así– “distancia en la inmanencia” entre la vida misma y su sujeto personal último, esto se aplica también, como es natural, a la objetivación *fenomenológica* de la propia vida. Tanto si se la entiende al modo de la “psicología descriptiva” de las *Investigaciones lógicas* husserlianas como si se la completa explícitamente con una “reducción trascendental”, solo puede afrontar fenomenológicamente su propia vida quien, sin identificarse sin más con ella, se encuentra a una cierta distancia, inicialmente no objetivante, de la misma.

Ahora bien, esto conduce, en segundo lugar, a la puesta en cuestión de toda pretensión de operar una *objetivación* fenomenológica que abarque al sujeto mismo de la objetivación. Según quedó apuntado más arriba, Scheler está persuadido de que todo intento de objetivación del propio vivir alcanza, a lo sumo, el “yo psíquico” y el “yo corporal” de los niveles anímico y vital-corporal, pero conserva a su espalda, esencialmente inobjetivable, el sujeto personal último de todo acto y, por tanto, del mismo acto de objetivación. Por relación al centro espiritual, esencialmente subjetivo y no objetivo, no cabe practicar ninguna forma de reflexión que –acompañada o no de la reducción trascendental– haga de él objeto. Las vivencias de la persona pueden aparecer *ante la persona misma* como un cuadro que se trata de describir, siempre y cuando la persona misma adopte cierta actitud artificial por relación a dichas vivencias suyas; actitud ella misma *motivada personalmente* por el valor del conocimiento filosófico que mediante ella se espera obtener. En cambio, la *persona misma* que ejecuta el acto de objetivación de sus propias vivencias se sustrae a él por necesidad: hallándose por principio a la espalda del acto de objetivación fenomenológica –como sujeto suyo–, no puede verse afrontada por él, del mismo modo que un foco de luz no puede lanzar su rayo sobre sí mismo.

Si el sujeto mismo de la objetivación se viera abarcado por esta, ¿desde dónde se estaría iluminando dicho sujeto? ¿*Quién* sería, a su vez, el sujeto del acto iluminador del propio sujeto? Naturalmente que la reflexión, fenomenológica o no, es posible: el sujeto puede objetivarse a sí mismo. Pero Scheler está convencido –como también lo está Marcel, por razones similares y otras adicionales que aquí no analizaremos– de que dicha reflexión objetivante posee límites inevitables cuyo reconocimiento, como veremos enseguida, es imprescindible. Se impone distin-

guir, dentro de la propia subjetividad, aquella región que queda *frente* al acto objetivador y aquella región que queda *tras* él¹⁷. Aunque tanto lo objetivado como lo objetivante pertenezcan por igual a la subjetividad —es decir, aunque sean *subjetividad* objetivada y *subjetividad* objetivante, respectivamente—, resulta evidente que ocupan posiciones muy distintas en su seno. Siguiendo la terminología de Scheler, nos vemos obligados, para pensar una estructura semejante, a establecer diferencias de nivel dentro de la unidad subjetiva: el lugar subjetivo desde el cual se ejecuta el acto de objetivación ha de ubicarse necesariamente en una zona de mayor intimidad que el resto de la vida subjetiva, la que es objetivada; ha de ser, de hecho, su núcleo último de intimidad.

Más aún, si la realidad personal que actúa como sujeto de la objetivación fenomenológica no puede ocupar, al mismo tiempo, la posición de objeto, resulta claro que no puede tampoco verse “reducida” ni “puesta entre paréntesis” de manera alguna. Solo la persona real que filosofa, motivada de cierta manera, puede operar el acto de ponerse a sí misma entre paréntesis; pero, entonces, dicho acto se vuelve impracticable, pues siempre presupone “activo” aquello que pretende desconectar: la realidad personal y sus motivaciones. El “yo psíquico”, el “sujeto trascendental” o la “conciencia pura” pueden ser *objetos* de la mirada fenomenológica reflexiva; pero el *sujeto* de dicha mirada no es nunca ni un “yo psíquico” ni un “sujeto trascendental” ni una “conciencia pura”, sino *yo mismo*, la *persona absolutamente individual* que yo soy, única e irrepetible, con mis inquietudes personales, sin las cuales no hay fenomenología ni filosofía alguna¹⁸. Si mi realidad personal y mis inquietudes reales no se encuentran presentes, sustraídas a toda reducción, en el acto de objetivación fenomenológica, entonces dicho acto, sencillamente, no puede existir ni poseer sentido alguno, pues *nadie* lo realiza y no hay *motivos* para llevarlo a cabo. Es absurdo pretender hacer aquí abstracción de mí mismo como persona, como realidad personal absolutamente individual motivada de cierta manera, pues solo yo mismo como persona puedo, en virtud de determinadas motivaciones, proponerme tal cosa, intentarla y —como es de necesidad— fracasar en el intento. La persona que hace fenomenología es fenomenológicamente irreductible. Aquí reside, si no me equivoco, uno de los principales fundamentos de la distinción sche-

¹⁷ No quisiera dejar de apuntar que el propio Scheler, por miedo al “sustancialismo”, tiende a rechazar estas metáforas espaciales para hablar del ser personal. El sujeto personal, más que quedar “detrás” del acto objetivador, como una “cosa” separada, está presente en él pero no, en todo caso, *frente* a él.

¹⁸ Las resonancias unamunianas de la tesis aquí defendida son evidentes.

leriana entre lo psíquico y lo espiritual y, en definitiva, de su apuesta por el “personalismo”.

Esto no empaña lo más mínimo, por cierto, las aspiraciones fenomenológicas de pureza descriptiva, ni obliga, como es obvio, a introducir explícitamente la referencia a la individualidad personal concreta en las descripciones, las cuales se ejercen con simultánea ejecución de una “reducción eidética” que deja fuera de consideración lo contingente de mi propia vida. El reconocimiento de la irreductibilidad fenomenológica de la persona solo implica que nunca debe dejarse fuera de la descripción de la vida humana esa característica esencial suya que es la de ser personal y, por tanto, estar dotada en cada caso de una individualidad absoluta, por mucho que dicha individualidad quede sin concretar en la descripción misma, en la medida en que esta aspira a ser válida por relación a *toda* vida individual personal, no solo la mía. Lo que aquí se ve rechazado no es la aspiración a la pureza fenomenológica, sino únicamente aquellas de sus interpretaciones que le imponen como condición la eliminación –o, al menos, la puesta fuera de consideración–, no solo de la contingente individualidad personal *concreta* del que hace fenomenología –la cual, no tratándose de un ejercicio autobiográfico, ciertamente no nos interesa–, sino de la individualidad personal en general que es esencial y constitutiva de la vida que se está describiendo, y sin cuya consideración lo descrito pasa a convertirse en algo por completo diferente: una “vida” impersonal –por tanto, no humana; quizá animal–, una corriente anónima de vivencias, etc.

Dicho sea de paso, la omisión, por razones de pureza fenomenológica, de la subjetividad específicamente personal complica también enormemente, como es natural, el tratamiento fenomenológico de la *intersubjetividad* personal, como relación entre individuos absolutamente irreductibles el uno al otro, y no, por ejemplo, como meros ejemplares numéricamente diversos de una corriente vital impersonal¹⁹.

Nada de lo recién sostenido parece ser, ni mucho menos, obvio dentro de la propia tradición fenomenológica. Reparemos en que, al operar la distinción entre lo psíquico objetivable y lo personal inobjetivable y defender la existencia de niveles de profundidad subjetiva, Scheler está

¹⁹ No es casual que el propio Scheler, en *Esencia y formas de la simpatía*, haya insistido larga y detalladamente en la necesidad de introducir el elemento de la individualidad personal absoluta en la descripción fenomenológica de las relaciones intersubjetivas humanas, como la simpatía y el amor, sin el cual estas quedan automáticamente reducidas a relaciones de otro tipo, como las que se dan entre meros seres vivos que participan de una y la misma vida orgánica.

distanciándose de ciertas direcciones de la fenomenología que luego han sido radicalizadas de manera muy especial en filosofías como la de Michel Henry²⁰, para quien el *ego* y la vida se ven directamente identificados.

El caso de Henry es de gran interés, ya que ha operado este movimiento con consideración crítica expresa de la alternativa scheleriana, que discute pormenorizadamente en la Sección cuarta de *La esencia de la manifestación* (1963). Consciente de las implicaciones de la teoría de la estratificación emocional –que incluyen, como hemos visto, la consideración de que el sujeto de la vida no se identifica sin más con la vida misma, ya que lo vivido puede serle más o menos íntimo–, Henry se detiene a argumentar su rechazo de la misma. No me detendré aquí a exponer dicha crítica en su totalidad²¹, pero me permito, al menos, señalar uno de los puntos donde se percibe con mayor claridad el desacuerdo con Scheler.

En un cierto momento de su crítica, Henry discute la posibilidad de que puedan coexistir simultáneamente diversos sentimientos, incluso de signos opuestos, sin que dichos sentimientos pierdan su especificidad y se fundan en una tonalidad afectiva única. Recordemos que este hecho es uno de los fundamentos fenoménicos aducidos por Scheler para justificar la teoría de la estratificación: si dichos sentimientos pueden coexistir sin fundirse en un solo sentimiento, es porque se encuentran en niveles diferentes de la vida subjetiva, unos más profundos que otros. Pues bien, Henry considera que sostener la coexistencia simultánea de una pluralidad de sentimientos equivale a defender una absurda pluralidad simultánea de existencias o yoes, cada uno de ellos idéntico a cada uno de esos sentimientos.

Existe una unidad afectiva de la existencia corporal. Esta unidad, que se deriva de todo lo que en cada instante afecta al cuerpo, consiste necesariamente en la fusión de todos los sentimientos producidos por esta afección en una sola tonalidad afectiva de la existencia idéntica a la existencia misma. La exterioridad real de una pluralidad de sentimientos diferenciados por esta exterioridad misma significaría, por el contrario, el estallido de la existencia y su destrucción o, si se prefiere, una pluralidad de existencias, una multiplicidad de yoes, cada uno de los cuales sería idéntico a uno de estos sentimientos separado de todos los demás²².

²⁰ El contraste con la misma fenomenología husserliana resultaría igualmente de mucho interés, pero debo reservarlo para futuras ocasiones.

²¹ En publicaciones de próxima aparición me ocuparé de presentar y de evaluar en detalle la crítica de Michel Henry a Scheler.

²² M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, PUF, Paris 1963, p. 772 (trad.: p. 585).

Dejando de lado ciertas imprecisiones en su comprensión de la postura de Scheler, aquí se revela con toda claridad la firme convicción de Henry: que la descripción fenomenológica más pura de nuestra propia vida nos obliga a decir que nuestra subjetividad –el *ego*, la “existencia”– se identifica plenamente con su vida. Por tanto, si el sujeto es uno, también la vida es una y, en rigor, no puede hablarse de una multiplicidad de vivencias –en este caso, de sentimientos–: hay un único sentimiento, o “tonalidad afectiva”, que se identifica con el sujeto mismo. El intento de Scheler de reunir una *pluralidad* de sentimientos, irreductibles los unos a los otros, en un todo afectivo *unitario*, el de la vida personal, estaría así, por principio, condenado al fracaso.

Frente a Scheler, Henry entiende que todo sentimiento y toda vivencia en general son idénticamente “íntimos”; y lo son, además, en el grado más pleno de intimidad, que es el de la identificación plena con el sujeto mismo²³. Por tanto, carece de sentido hablar de niveles de profundidad dentro de la inmanencia de la vida subjetiva: toda vivencia se halla en uno y el mismo nivel, que es el de la inmanencia absoluta, contrapuesta de manera radical y unívoca a la trascendencia.

De hecho, Michel Henry solo niega la profundidad del sentimiento *inmediatamente vivido* –“real”, “original”–, que, en cuanto tal, es sencillamente inmanente. Admite, en cambio, que el sentimiento *objetivado* –“representado”, “constituido”– puede ser calificado, en un segundo momento, de más o menos “profundo”; pero dicho juicio ya no posee, para Henry, carácter estrictamente descriptivo u “ontológico”, sino meramente “axiológico” o “existencial”: se trata de una valoración en la cual concedemos mayor o menor importancia existencial al sentimiento por su contenido inmanente²⁴. Pero la “profundidad” misma no pertenece, según Henry, al contenido inmanente del sentimiento inmediatamente vivido, contra lo defendido por Scheler –recordemos que la referencia más o menos íntima del sentimiento al yo era una “referencia vivida”–. Atribuir profundidad al sentimiento equivale, por tanto, a convertirlo en sentimiento meramente objetivado, en algo representado frente a mí, en algo trascendente a la inmanencia de la subjetividad. Así lo aplica Henry al caso del dolor:

²³ Michel Henry acepta de buen grado algunas de las características atribuidas por Scheler al estrato espiritual de la afectividad, el máximamente íntimo, pero aplicándolas a *todo* sentimiento y a toda vivencia.

²⁴ Dejo aquí de lado el hecho de que Henry no distinga adecuadamente entre la “profundidad” del sentimiento y la “altura” del valor que poseen dicho sentimiento o el objeto a que se refiere el sentimiento. En otro lugar me ocupo de ello.

Que el sentimiento sensorial, considerado en su ser real, no se refiera al Yo de forma mediata, «doblemente indirecta», se echa de ver en que lo que constituye la afectividad de este sentimiento, el carácter doloroso de un dolor, nunca se sitúa ante nosotros en el lugar en que el dolor se encuentra representado y constituido. Si no fuera así, si el dolor se encontrara realmente en el lugar del cuerpo orgánico en que está situado, podríamos retirarnos de él igual que el mar se retira de la playa, dejarlo allí ante nosotros, inofensivo y constatado por nosotros como por un espectador ajeno, por el Espíritu universal. (...) Digamos, para hablar con todo rigor, que el dolor sería trascendente. Pero el dolor, mientras está ahí, no está ahí ante nosotros; lo que lo determina existencialmente es lo que lo determina ontológicamente: la incapacidad por principio del ego absoluto de tomar cualquier distancia respecto de él y de escapar de él, es decir también, la pertenencia por principio del dolor, considerado en su afectividad, a la esfera de inmanencia radical que es la del ego mismo²⁵.

Contra la idea scheleriana de que el sentimiento sensible es inmediatamente vivido como poseyendo un carácter “periférico” o “superficial” por relación al sujeto, Henry sostiene que el dolor vivido es, sin más, dolor inmanente, ante el cual no cabe distancia alguna, de modo que no puede ser más o menos “íntimo” o “profundo”. En cambio, el dolor a distancia de mí mismo queda convertido automáticamente en dolor no vivido, sino solo representado como algo trascendente ante mí.

Sin la menor pretensión de agotar la respuesta detenida que merece la interesante propuesta de Henry, me limitaré a indicar algunos de los problemas que plantea por relación a lo previamente expuesto.

En primer lugar, la presunta fusión completa del sujeto personal con su vida obliga a negar, según vimos, la experiencia de una pluralidad simultánea de sentimientos. Más aún, obliga a rechazar la posibilidad de que dichos sentimientos se refieran los unos a los otros, es decir, de que haya vivencias de toma de postura afectiva acerca de otras vivencias —pues todo ello implica, obviamente, una pluralidad de vivencias—. Pero tales experiencias, de hecho, parecen producirse, sin duda alguna, y así lo atestiguaban los ejemplos consignados más arriba: los placeres desesperados, los sufrimientos dichosos, la tristeza por la propia envidia, etc.²⁶.

²⁵ *Ibid.*, pp. 779-780 (trad.: pp. 590-591).

²⁶ No en vano, Michel Henry, no pudiendo negarlas rotundamente, se ve obligado a ofrecer una interpretación alternativa de dichas experiencias, cuyo valor descriptivo —a mi juicio, dudoso— no puedo evaluar aquí. Cfr. *Ibid.*, p. 775 (trad.: p. 587).

En segundo lugar, si el ser “mío” de todo sentimiento y de toda vivencia implicase que yo me identifico plenamente con ellos, no se ve cómo yo podría, entonces, tomar postura en general respecto a eso que es “mío”. La posibilidad de que yo desespere de *mi vida*, por ejemplo, se vería eliminada; como sugiere Marcel, dicha posibilidad, en principio, innegable, solo la hay si yo no soy mi vida. Ya hemos mostrado, con ayuda de Scheler, que poner las vivencias subjetivas a cierta distancia del propio sujeto –sin lo cual este no puede posicionarse sobre aquellas– no equivale a convertir las vivencias en algo automáticamente objetivado y “trascendente”. El principal atractivo de la teoría de Henry reside, sin duda, en el reconocimiento de que toda vivencia es *mía* en un sentido radical y de que forma parte, por tanto, de la inmanencia de la vida subjetiva; con ello, Henry afronta de manera directa el problema, igualmente señalado por Marcel, de que mi vida no se deja comprender como algo “trascendente” a mí que me limito a “tener” o “poseer”, como cuando, al agarrar un objeto cualquiera, lo hago “mío”. El ser mío de la vida es, ciertamente, de un tipo muy peculiar, y pertenece al ámbito de la inmanencia. Pero no por ello debe descuidarse la otra dificultad: la de no poder *ser* sin más esa vida que es *mía*. Como sabemos, Scheler ha procurado dar solución simultánea a ambos problemas proponiendo una cierta “distancia en la inmanencia”, en forma de una mayor o menor intimidad de las propias vivencias, tal como estas son inmediatamente vividas. La negación henriana de esta posibilidad se basa en la asunción de que toda distancia equivale a trascendencia objetivante; y este supuesto, a su vez, parece descansar en el temor a perder la inmanencia subjetiva de la propia vida, irreductible a toda trascendencia objetiva –y fundamento de la misma–. Dicho temor está filosóficamente justificado²⁷, pero no así el modo unilateral en que trata de resolverlo Henry: exagerando el momento de la inmanencia del propio vivir mediante la identificación del *ego* y la vida, incurre, por su parte, en el error fenomenológico de volver incomprensibles e indescriptibles las vivencias de toma de postura de la persona sobre su propia vida.

En tercer lugar, la posibilidad *reconocida por el propio Henry* de objetivar la vida y de afrontarla como “trascendencia”, aunque su experiencia “originaria” sea estrictamente “inmanente” y no objetivante, se ve puesta en cuestión por la manera en que es comprendida dicha inmanencia originaria. Si en la inmanencia misma se identifican el sujeto y su vida,

²⁷ Dentro de la propia tradición fenomenológica, la “intencionalidad secundaria” de Brentano representa un ejemplo claro del peligro de reducir la experiencia inmediata de la propia vida a una experiencia objetivante.

¿cómo puede, en un segundo momento, objetivar su vida aquel sujeto? El hecho mismo de que Henry pueda hacer fenomenología y escribir un libro como *La esencia de la manifestación* es prueba de que se halla desde el comienzo en condiciones de volver sobre su propia vida, es decir, que se encuentra en todo momento –ya en la experiencia inmediata y “originaria”– a cierta distancia de sí mismo. La distancia respecto a la propia vida no puede constituirse por vez primera con el acto de objetivación, ya que el acto mismo de objetivación solo es ejecutable sobre la base de dicha distancia y, por tanto, la presupone: solo puede objetivarse un ser que, viviéndose, no se confunde con su propia vida y puede, por tanto, poner dicha vida ante sí mismo.

En cuarto y último lugar, la identificación del yo con la vida implica, como se sugirió más arriba, que dicho “yo” pierde automáticamente su carácter personal individual. El *ego* de que habla Michel Henry no puede, si se identifica con la vida misma, ser ya un *ego* personal. Si el “yo” se identificase plenamente en cada caso con el contenido de sus vivencias, entonces la sucesión de tales contenidos supondría una sucesión de yoes –frente a la variación de contenidos subjetivos de *uno y el mismo yo personal*–. De esta manera, incurrimos en uno de los errores que Scheler ha intentado evitar en su teoría de la persona: el del “actualismo”. La persona se agotaría en lo vivido a cada instante; al instante siguiente, la persona sería otra diferente. Esto contradice la experiencia inmediata de una *mismidad personal* que, a lo largo de todo el curso de vivencias, se mantiene como sujeto absolutamente individual de dicho curso. El curso de vivencias está en permanente cambio, pero eso que cambia permanentemente es una y la misma vida, que conserva a cada instante, en cada una de sus vivencias, una y la misma individualidad personal. Como sostiene Scheler, “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”²⁸. Los actos se suceden unos a otros, pero ello no equivale a una sucesión de personas; por el contrario, a lo largo de la sucesión, *varía una y la misma* persona; la persona, presente en cada acto, lo trasciende. La misma individualidad personal –no un “yo psíquico” abstracto e impersonal– aporta su sello a cada acto y lo distingue de una vivencia anónima, permitiendo considerarlo un acto *de esa persona individual* y no de cualquier otra. Como también supo ver Julián Marías, si la vida puede ser “mía”, es por-

²⁸ Cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., p. 384 (trad.: p. 515).

que *yo mismo* no soy la vida: “por ser *yo mismo* puedo tener algo *mío*”²⁹. En definitiva, la identificación del sujeto con su vida impide, en rigor, que el sujeto pueda, destacándose de su propia vida, llamarla “suya” y afrontarla de cualesquiera maneras, tanto afectivas y prácticas como teóricas. Pero esto es, precisamente, lo característico de la vida personal que el fenomenólogo, por lo general, busca describir.

Si nos tomamos plenamente en serio la tesis de la identificación del yo con su vida, nos vemos obligados, desde un punto de vista antropológico, a no establecer diferencia alguna entre la vida humana, como vida personal dotada de individualidad permanente, y cualquier otra forma de vida. Lo más coherente sería hablar sencillamente de “la” vida, esencialmente impersonal, cuyo modelo encontraríamos en lo que asumimos que es la vida animal –y que tanto nos cuesta describir, ya que no coincide con la vida que nosotros vivimos–: un vivir instantáneo, sin mismidad en la variación y sin vuelta posible sobre sí; consecuencia a la que el propio Michel Henry no pretende arribar, o al menos no completamente. No será necesario acentuar los problemas éticos que, por otro lado, se derivarían de una aceptación consecuente de esta concepción antropológica sin individualidad personal.

Así pues, no solo por razones descriptivas, sino también por sus implicaciones antropológicas y éticas, debe considerarse de enorme importancia filosófica la introducción de una distancia entre la persona y su vida, la cual es condición de posibilidad de toda actividad fenomenológica y para cuya negación no puede, por tanto, invocarse rigor fenomenológico alguno. Lo único que cabe formular, en nombre de dicho rigor, es la irreductibilidad fenomenológica de la individualidad personal.

Bibliografía

- HENRY, M., *L'essence de la manifestation*, PUF, Paris 1963. (Trad.: *La esencia de la manifestación*, Sígueme, Salamanca 2015).
- LEONARDY, H., *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines “phänomenologischen” Personalismus*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976.
- MARCEL, G., *Être et avoir*, Aubier, Paris 1935. (Trad.: *Ser y tener*, Caparrós, Madrid 2003).
- MARÍAS, J., *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid 1973.
- MARTÍNEZ GALLEGO, M. A., “La relevancia filosófica de la distinción de Max Scheler entre actos y funciones”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, 20 (2023), pp. 159-178.

²⁹ J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid 1973, p. 43.

- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *La primacía del amor. Estudios sobre la ética y la antropología de Max Scheler*, Avarigani, Madrid 2019.
- , “Max Scheler y los trastornos del ordo amoris”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 10 (2019), pp. 171-185.
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., “El sujeto humano como objeto de la Psicología: las funciones psíquicas en Max Scheler y en Carl Stumpf”, en *Revista de Filosofía*, 30(2) (2005), pp. 215-228.
- , *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2006.
- SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Gesammelte Werke Band 2) (5ª ed.), Francke, Bern und München 1966. (Trad.: *Ética*, Madrid, Caparrós, 2001).
- SCHELER, M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, en *id.*, *Späte Schriften* (GW 9), Francke, Bern und München 1976, pp. 7-71.
- SCHELER, M., *Wesen und Formen der Sympathie* (GW 7) (6ª ed.), Francke, Bern und München 1973. (Trad.: *Esencia y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca 2005).