

FENOMENOLOGÍA Y ONTOLOGÍA DE LA SUBJETIVIDAD

Son ya bastantes los críticos autorizados que han calificado la última obra de Millán Puelles¹ como uno de los estudios de mayor profundidad y alcance de la producción filosófica española en los últimos decenios. Incluso, no sería aventurado afirmar que la presente investigación puede llegar a ocupar un lugar destacado en la bibliografía filosófica europea sobre cuestiones antropológicas. Millán Puelles aborda aquí los más decisivos problemas de la filosofía del hombre con un rigor y una originalidad nada comunes, y la obra abunda en interesantes sugerencias de carácter metafísico, ético y psicológico. Sin embargo, aunque no han faltado reseñas en revistas especializadas, no han aparecido aún estudios que expliciten críticamente —y con la debida amplitud— las aportaciones de este libro. En espera de ellos, me limitaré ahora a intentar mostrar sus líneas estructurales y a sintetizar su amplio contenido.

1. *Método*

Lo primero que llama la atención al que se acerca a la lectura de *La estructura de la subjetividad* es su propósito de enfrentarse derechamente —desde su raíz— con los problemas de la constitución del yo humano. Ciertamente, Millán Puelles no oculta en ningún momento sus preferencias por las coordenadas del pensamiento clásico, pero no es raro que —al hilo de su exposición— señale las insuficiencias de algunos motivos comunmente aceptados en tal

¹ Millán Puelles, Antonio. *La estructura de la subjetividad*. Madrid, 1967, 421 págs.

corriente filosófica. Por otra parte, se mueve con libertad e independencia respecto a los diversos pensadores contemporáneos, con los que confronta críticamente sus propias conclusiones. Y es que esta investigación pretende —y, a mi juicio, lo logra en lo fundamental— plantear y resolver las cuestiones antropológicas con una decidida *exención de supuestos*. Coincide, por ello, “con lo que suele llamarse, desde Husserl, descripción o ‘análisis fenomenológico’ y no intenta, en efecto, otra cosa que una pura y simple descripción” (página 188).

No es la primera vez que Millán Puelles se ocupa de una problemática fenomenológica,² pero hasta ahora no había adoptado tan directamente como aquí tal metodología. No es este el menor acierto de su contribución. Es cierto que el problema clave de la antropología filosófica —desde un punto de vista metódico— estriba en la posibilidad de acceder a dimensiones ontológicas de la realidad humana. Pero este acceso no es preciso efectuarlo por medio de una inicial abstracción metafísica, sino que también —y con mayor rigor— cabe realizarlo sobre la base de una descripción e interpretación fenomenológicas. El método fenomenológico, en efecto, se ha mostrado históricamente —ya desde Max Scheler— como especialmente fecundo en el área antropológica. Porque la fenomenología ofrece la posibilidad de elaborar una antropología filosófica a la vez teórica y concreta; que no margine los problemas de fondo, pero que se empeñe en darles un tratamiento riguroso y preciso. No es ésta una solución de compromiso entre un mero análisis positivo y una pura especulación. Es una pretensión de situarse en un nivel epistemológico más radical: iniciar la antropología filosófica al margen de supuestos teóricos injustificados, para constatar, describir e interpretar los datos originarios, tal como éstos aparecen en una experiencia primaria.

Sin embargo, la antropología de Millán Puelles está elaborada sobre la base de una metodología fenomenológica entendida de una manera amplia y abierta: no como un método autosuficiente, cerrado sobre sí mismo, sino abierto a la consideración de la estructura ontológica de la subjetividad humana. Ya en otro lugar,³

² Cfr. *El problema del ente ideal* (Un examen a través de Husserl y Hartmann). Madrid, 1947.

³ *Ontología de la existencia histórica*. Madrid, 1955 (2.ª edición), pág. 26.

el autor había indicado que, aunque es posible distinguir entre fenomenología y ontología, éstas no son nunca totalmente separables. Aquí no se retrae de apelar, en ocasiones, “a las ideas más generales y a las discriminaciones esenciales del ser” (pág. 188). Así pues, esta investigación se puede considerar, en último término, como una ontología de la subjetividad, al nivel de una antropología metafísica. Bien entendido que lo ontológico no desvirtúa en este caso el carácter inmediato y descriptivo de lo fenomenológico, sino que lo completa y fundamenta desde un horizonte de inteligibilidad superior. En la conjunción y mutua —aunque desigual— dependencia de lo fenomenológico y ontológico se encuentra, a mi entender, lo más valioso de este libro.

2. Planteamiento

La teoría de la subjetividad, desarrollada por Millán Puelles en esta investigación, pretende establecer que a la conciencia humana le corresponde un carácter tautológico, inseparable de una ineludible heterología. Intimidad y trascendencia intencional son los momentos estructurales claves, cuya mutua implicación ha de mostrar una descripción rigurosa de la subjetividad. Esta consideración del “yo” como sujeto se encuentra, pues, tan alejada de un inmanentismo subjetivista, como de la pérdida de todo contenido sustantivo en la intimidad de la persona, a la que aboca el cambio radical que —frente a todo idealismo— supone la concepción de una existencia primordialmente “extática”, trascendente y mundana.

El título de una obra anterior del propio autor —*La síntesis humana de naturaleza y libertad*— prelude la dirección fundamental que sigue ahora el argumento de Antonio Millán: *la síntesis de intimidad y trascendencia en la subjetividad humana*. Solamente determinados prejuicios sistemáticos impiden conciliar —con base en los fenómenos mismos— ambas dimensiones. Un rígido sustancialismo —que desconociera el radical dinamismo de la naturaleza como principio de actividades— impediría “salvar” las manifestaciones más específicas de la vida humana: libertad e historia. Pero la crítica historicista o existencialista a este supuesto sustancialismo, además de atribuir a la concepción clásica de la sustancia un estaticismo ajeno a ella, acaba desconociendo que “todas las autodeterminaciones del ser humano son, por mucho que difieran entre sí,

autodeterminaciones realizadas por uno y el mismo ser” (pág. 311).⁴

Se inicia la introducción a la obra con una consideración del hecho y de la posibilidad de la apariencia. Lo aparente se da realmente en la subjetividad humana que —en cuanto tiene una componente empírica— es el “lugar de jurisdicción” de la apariencia. Si es posible tomar algo aparente por real, y posteriormente rectificar esta apreciación, es porque la subjetividad del hombre es radicalmente autotranscendente, porque de suyo no puede quedar encerrada en unas meras representaciones inmanentes, sino que está constitutivamente abierta a la realidad. “*Subjetiva*”, por tanto, significa aquí la índole de relativa a lo real, poseída, en efecto, por una logicidad que se trasciende y que, lejos de medir el ser por ella misma, se deja medir ella por el ser (pág. 20). (Aquí y en adelante, los subrayados de las citas corresponden al original.) Y la subjetividad se trasciende precisamente en virtud de la propia evidencia objetiva de la realidad que irrumpe en la conciencia, y que está a la base de toda vivencia de la evidencia.

En tal subjetividad, el error se explica genéticamente porque ésta, “dejándose llevar” por su natural inclinación, ha tomado por real lo que era solamente aparente. La apariencia —considerada *obiective tantum*— es un *neutrum* de realidad y de irrealidad. Ante ella, nuestra subjetividad es, hasta cierto punto, libre de tomarla por real o por irreal. En ello estriba la dimensión volitiva, presente en la génesis del error, íntimamente unida con el mismo juicio erróneo: “El hecho de abandonarse a la apariencia es como un plexo de subjetividad volitiva y subjetividad judicativa, al cual convienen simultáneamente la índole de lo voluntario y de lo erróneo” (página 50).

La explicación de los errores sensibles —correspondientes a apariencias sensibles— revela que éstos se deben a algo que afecta fácticamente a la subjetividad, en cuanto que ésta se encuentra en un contexto empírico, de cuyas influencias no está exenta. Los errores sensibles son posibles porque la subjetividad puede ser físicamente afectada por condiciones de naturaleza material. *Ese carácter que la subjetividad tiene en cuanto determinable de un modo material por condiciones o agentes materiales, es lo que puede ser*

⁴ En la *Ontología de la existencia histórica* se realiza una extensa y penetrante crítica de las posturas sustancialista y fenomenista, con respecto al problema del acontecer histórico (cfr. op. cit., págs. 161-184).

denominado su índole “reiforme”, su condición de cosa o cuasi-cosa (pág. 66). Se da error sensorial en la medida que la subjetividad humana no es una pura conciencia: es también una cosa. Ciertamente, en una mera cosa no se da error sensible, pero tampoco podría éste producirse en una pura conciencia. Para explicar adecuadamente la apariencia sensible y el consiguiente error, es preciso admitir que el sujeto humano es, al tiempo, conciencia y cosa. Aunque las nociones de cosa y subjetividad sean irreductibles, no por ello se pueden tomar por contradictorias. De hecho, el hombre ofrece el testimonio fenoménico de un “comportamiento reiforme”: no es pura y simplemente una cosa, pero se inserta en el mundo de las cosas y forma parte de él.

La subjetividad humana tiene una índole reiforme. He aquí —a nivel preliminar— el primer resultado de esta investigación. Su ulterior curso lo irá desarrollando en tres momentos fundamentales, según un peculiar procedimiento de profundización circular.

3. *Subjetividad y conciencia*

Como señalamos al comenzar este comentario, el análisis de Millán Puelles aspira a ser —al menos incoativamente— rigurosamente descriptivo. Su teoría de la subjetividad pretende tener una coherencia proveniente de la estructuración real de los fenómenos, antes que de una arquitectónica formal de los conceptos. Pues bien, semejante examen revela que la conciencia humana está lejos de ser una conciencia absoluta. Nuestra conciencia lo es de un ser que radicalmente no es conciencia. Subjetividad y conciencia no son convertibles, como pretende el idealismo.

En primer término, porque nuestra subjetividad es consciente de haber comenzado, de no haber sido siempre: “No está fuera del tiempo, sino dentro de él, marcada con el signo de un comienzo que la relativiza al no-ser de sí propia en el pasado” (pág. 80). Se revela así una cierta negatividad radical de mi conciencia, consistente en que no le repugna —sino que le es inseparable la idea de no haber existido en algún tiempo. Sin embargo, a la subjetividad le está vedada —le es estructuralmente imposible— la conciencia actual de su propio comienzo. Precisamente porque la conciencia radica en un sujeto que no se identifica plenamente con él.

Por otra parte, junto a esta *inicipción radical* de la subjetividad, es preciso atender a un segundo fenómeno, pleno de significación:

la conciencia no es incesante, sino intermitente. Así se aprecia, por ejemplo, en el sueño y en el “volver en sí” tras él. “Lo que cesa o se interrumpe es la conciencia, no la subjetividad” (pág. 93). El profesor de la Universidad de Madrid realiza una penetrante dilucidación de la distinción entre la subjetividad y su conciencia —tesis clave de la obra— al hilo del examen de los problemas que plantea la conciencia intermitente. Frente a toda concepción absolutista, el autor sostiene que *en realidad, no hay actos de una misma conciencia, sino actos de una y la misma subjetividad* (págs. 94-95). La conciencia no es una sustancia, sino que radica en un sujeto sustancial, como sostiene —aunque sin mostrar, como aquí, todas las virtualidades de este aserto— la tesis clásica: *Non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscit, sed homo per utrumque* (Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. II, a. 6, ad 31). Es cierto que el “yo” humano se constituye en tal por la capacidad de captarse a sí mismo. Pero esta radical aptitud que define al yo, no puede confundirse con el “actual” ejercicio de la conciencia. Cuando, durante el sueño, estoy inconsciente, no por ello dejo de ser “yo”. Y al “volver en mí” tengo conciencia de ser el mismo que era antes del cese de mi actividad consciente. Esto “exige que la subjetividad no sea conciencia, sino el sujeto radicalmente aptitudinal de ella” (página 95).

Si se continúa con la descripción de los fenómenos de intermitencia de la conciencia, se aprecia que, tanto el cese de ésta como su posterior recuperación están condicionados por agentes naturales. Aparece de nuevo aquí, como característica a la que hay que acudir para la explicación de tal acontecer, la índole “reiforme” de la subjetividad. “Gracias a este carácter que las cosas no tienen y que tampoco puede convenir a una conciencia absoluta, la subjetividad es afectada por determinaciones naturales cuya virtualidad no se limita en ella a los mismos efectos que en los seres carentes de conciencia” (pág. 102). Los actos de conciencia no quedan simplemente yuxtapuestos a aquellos condicionamientos naturales, a los que el “yo” está sometido por su carácter de cuasi-cosa, sino que estos mismos actos pueden depender de tales determinaciones, según un proceso etiológico. Porque la conciencia humana tiene, como nota ontológicamente primaria, “la inhesión o pertenencia radicante en un sujeto insertable en la red de conexiones causales” (página 108). Es esta realidad patente la que el idealismo, por más esfuerzos que haga para “salvar los fenómenos”, es incapaz de ex-

plicar. Porque, en último término, toda concepción idealista —de un modo velado o expreso— sólo admite la conciencia absoluta.

Así pues, el examen de la conciencia que se pierde y se recobra revela que ésta no puede ser entendida sino en relación con una subjetividad permanente, en la que ella radica. Un segundo fenómeno nos revela el carácter reiforme de la subjetividad: el hecho de la conciencia inadecuada. Decir que la subjetividad tiene una conciencia inadecuada significa que *la subjetividad no es completamente transparente a sí propia* (pág. 177). Las vivencias primarias de la conciencia están ligadas con acontecimientos extraconscientes. Pero, si bien la conciencia está cierta de su dependencia de determinados hechos naturales, no es consciente de la forma en que tal dependencia se ejerce. El defecto o inadecuación de la conciencia espontánea sólo se da como objeto en el reflexionar. Y, en último término, *siempre continúa siendo un enigma la forma en la que el hecho de conciencia se enlaza con un proceso natural* (pág. 122). El defecto de la interpretación naturalista de esta cuestión estriba en que resuelve este enigma por el expeditivo procedimiento de ignorarlo. Mientras que la teoría idealista no logra dar razón de estos fenómenos, porque no distingue convenientemente entre subjetividad y conciencia. El idealismo se resuelve en un actualismo que no explica el hecho de la conciencia inadecuada, ya que su dinámica interna le lleva a pensar la subjetividad como un simple “momento estructural” de la conciencia. Pero, si en la conciencia se da una inadecuación, es porque lo es de una subjetividad cuya realidad no se agota en sus vivencias conscientes.

El sujeto es siempre trascendente a su propia conciencia. La subjetividad dubitante proporciona un tercer testimonio a favor de este aserto. Tampoco la duda, ni la certeza de que se duda, son absolutas y adecuadas. En primer lugar, porque duda y certeza se limitan mutuamente (aspecto que no tiene en cuenta el criticismo). Pero, sobre todo, es que el sujeto no consiste en la conciencia que tiene de ambas. *El insalvable resto de opacidad que la subjetividad originaria opone a su reflexión es el índice, nunca eliminado, de un ser que no se agota en ser conciencia* (pág. 147).

“No hay pura experiencia de sí mismo, sin contexto mundano” (página 135). El análisis de Millán concuerda, en esta apreciación básica, con las grandes líneas de la antropología fenomenológica de este siglo, cuyos resultados suponen un enérgico mentís tanto al idealismo como al naturalismo. Descartes elimina uno de los

elementos de la definición tradicional de *hombre* —animal racional: materia y espíritu— para afirmar como su único constitutivo esencial una conciencia, que ya no hunde sus raíces ni en la temporalidad ni en la materia. Es una conciencia hipostática, desencarnada, que no mantiene relaciones esenciales ni con su cuerpo, porque para Descartes, todo lo que no se encuentre en el ámbito del *cogito* no pertenece a la esencia del hombre. ¿Cómo se puede, entonces, trascender por el conocimiento el cerrado recinto sustancial de la naturaleza pensante? ; ¿cómo cabrá establecer la existencia de realidades externas, correspondientes a las representaciones de conciencia? ; ¿cómo, en definitiva, el “yo” puede pensar el “no-yo”? Descartes no encuentra sino motivos para dudar del conocimiento de la *res extensa*, cuya existencia no admitirá sino al término de una prueba, tras haber apoyado la veracidad del conocimiento humano en una instancia a la divinidad. Para Kant, en cambio, la conciencia empírica de mi propia existencia no es determinable más que por algo que, aunque enlazado con mi propia existencia, está fuera de mí. Yo me doy tan seguramente cuenta de que hay cosas fuera de mí, que se refieren a mi sentido —dice Kant— como me doy cuenta de que existo yo mismo en el tiempo. Al admitir que sólo puedo tener conciencia de mi existencia en cuanto que está empíricamente determinada, Kant modifica sustancialmente el planteamiento cartesiano. Pero no obtiene todas las conclusiones de esta prometedora postura, porque —entre otros motivos— él mismo sigue manteniendo metódicamente una tajante distinción entre la sensibilidad y el entendimiento. Al liberarse (sólo en parte) de estos presupuestos kantianos, la fenomenología accede a la consideración unitaria del ser humano y concede un valor esencial a las relaciones del hombre con su mundo, reconociendo al mismo tiempo la peculiaridad de los fenómenos espirituales. Especialmente valiosos, en esta línea, son los análisis de Merleau-Ponty, que tienen a su base los interesantes estudios de K. Goldstein. Semejante dirección sigue, en lo esencial y con diversas inflexiones, la nueva antropología científico-fenomenológica de Portmann, Rothacker, Plessner y Gehlen, entre otros.

Millán Puelles tiene en cuenta estas investigaciones. En ocasiones, coincide con ellas en lo fundamental, mientras que en otras las rectifica críticamente. Su antropología es también básicamente “empírica”, en el sentido más noble de este término. Pero el mayor alcance de esta aportación, su singular significado, viene dado

porque no se detiene en un nivel inmediato y descriptivo, sino que se abre a las estructuras ontológicas: de la *ratio cognoscendi* a la *ratio essendi*.

4. *El trascender intencional.*

En este segundo momento de la investigación se establece una interesante coimplicación entre la trascendencia de la subjetividad con respecto a su propio aparecer, y la trascendencia que supone el aprehender alguna realidad distinta de ella y de sus representaciones inmanentes.

La subjetividad tiene necesariamente un carácter “onto-lógico”: es capaz de aprehender realidades *ut sic* (sólo al hombre cabe atribuir subjetividad, porque —a diferencia del animal— puede captar la realidad en cuanto tal: *animal de realidades*, dirá Zubiri). Justamente por este carácter ontológico, la subjetividad puede detectar la inadecuación de su propia conciencia —siempre inherentemente relativa a un sujeto— y simultáneamente su referencia intencional a algo distinto de sí y de sus propias determinaciones. Pero —por su constitutiva inadecuación— no alcanza a “comprender” realidades, sino sólo a “aprehenderlas”. Para captarse a sí propia como realidad (autoconciencia) y para aprehender, también como realidades, los demás objetos, es necesaria condición la noción trascendental de ente.

El acto aprehensivo tiene, como polo objetivo terminal, la totalidad de lo real como real: “El acto en el que la subjetividad se actualiza como aprehensiva del ente en su absoluta universalidad consiste, así, en el hecho por el que *un ser* se abre a *todo el ser*” (pág. 159). La idea de la realidad es, entonces, la condición *a priori* de la posibilidad de la conciencia subjetiva. Este *a priori* no tiene un mero carácter subjetivo-formal, no es una función unificante y configuradora de las representaciones sensibles, sino que es un *a priori* material, en cuanto que pertenece de suyo a lo captado y no sólo a la manera de aprehenderlo. Y es que el *logos* no es posible sino como *logos* de la realidad.

Para que se dé la autoconciencia inadecuada, es realmente necesario que se dé la trascendencia intencional a lo real. Porque la subjetividad sólo puede hacerse cargo de sí misma en tanto que se hace cargo de una realidad distinta de ella. Todo acto de reflexión es secundario. Prueba de ello es la señalada inadecuación de la

presencia que la subjetividad tiene de sí. El modo de ser tautológica la conciencia es el que se enlaza con una heterología naturalmente previa, aunque simultánea cronológicamente. Es, pues, una tautología fundada, derivada. La subjetividad es necesariamente “mundana”. Todo esto le acontece a la subjetividad, y la diferencia de una conciencia absoluta y siempre en acto, que no es conciencia fundada, sino fundante.

El acto de trascendencia intencional deviene objeto por la reflexión. *Únicamente en la reflexión se manifiesta la trascendencia intencional como condición indispensable para la presencia temática del objeto y para la presencia meramente connotada de la subjetividad* (pág. 179). La subjetividad se connota al aprehender otro ser. Si la autoconciencia subjetiva y la trascendencia intencional se dan en la unidad de un sólo acto, es preciso que ese acto sea el acontecimiento en el que se unifican sujeto y objeto. Pero se unifican en calidad de distintos, es decir, sin componer entre los dos una tercera entidad. El problema, pues, es el de la presencia-distancia del objeto al sujeto. Esta presencia-distancia es el conocimiento. ¿Qué significa conocer?

El análisis que Millán Puelles realiza del conocimiento se apoya en los resultados hasta aquí alcanzados, pero tiene un alcance decididamente ontológico. En lo que estriba el conocimiento, y de lo que carece el ser no-cognoscente, es en el modo formal de poseer el ser, que la Escuela ha caracterizado como “inmaterialidad” del conocer. Las tesis aristotélicas de la omnitud del alma cognoscitiva y de la identidad del cognoscente en acto y lo conocido, prefiguran la explicación del conocimiento por su inmaterialidad. Millán también entiende que, inicialmente es válido afirmar que el conocimiento no es otra cosa que la *posesión inmaterial del ser* (pág. 194). Ahora bien, esta tesis hay que entenderla en un sentido muy general, y *ello es por cierto lo que la Escuela no ha llegado a conseguir* (pág. 194). Los continuadores de Aristóteles han pretendido aclarar —y no lo han logrado del todo— más que el ser del conocimiento, el de la trascendencia intencional, realidades que no cabe identificar sin más. Porque *no todo modo inmaterial de poseer es poseer lo ajeno como ajeno* (pág. 195). *Lo ajeno en cuanto ajeno sólo inmaterialmente puede ser poseído, mientras que lo propio como propio puede ser poseído tanto de una manera material como de una manera inmaterial* (págs. 195-196). La primera forma de poseer lo propio como propio es la del ser no-cognoscente; la segunda corres-

ponde al ser cognoscente en plenitud. Entre estos dos modos extremos de ser —el que en absoluto no conoce y el que es absoluto conocer— se da el ser aptitudinalmente cognoscente, al que corresponde tanto una cierta posesión inmaterial, como una cierta posesión material del ser propio.

La idea de que el conocimiento es un crecimiento entitativo, un proceso ontológico, no sirve para explicar en general el conocer, pues ello no acontece en una conciencia absoluta; sólo sirve para aclarar el conocimiento de un ser que no es conocer. Tanto cognoscente como conocido se comportan como un acto en el acto del conocer. El conocimiento es, pues, *actus actus actum possidentis* (pág. 198).

Es mérito de la antropología de Millán Puelles el no haber limitado su análisis de la trascendencia intencional al trascender analéptico o cognoscitivo, sino el haber tenido muy en cuenta su otra forma fundamental: el trascender órético o volitivo. Es quizá una piedra de toque de toda teoría del hombre el tratamiento que haga de los procesos volitivos, cuya explicación presenta —tanto empírica como teóricamente— especiales dificultades. En el presente estudio se concede incluso una cierta primacía a la volición (*actus actus actum intendentis*), en la que se realiza más plenamente el trascender que en el conocimiento. Porque *al querer algo ajeno, la subjetividad se comporta de una manera más puramente trascendente que al conocerlo, porque el quererlo no es su ser-él-en-mí, sino mi ser-yo-hacia-él* (págs. 218-219). De este análisis ontológico del querer resulta, entonces, que la subjetividad es un ser apto para realizar una cierta unidad connatural con otro ser, en la forma de una tensión inmaterial. De manera que *la subjetividad es el ser como sede o lugar de la aptitud para la tensión inmaterial al ser* (págs. 221-222).

Este segundo momento del análisis de la subjetividad humana concluye con la consideración de las relaciones existentes entre la trascendencia intencional y lo que el autor denomina “angustia esencial”.

El trascender intencional presupone el no-ser aquello hacia lo que se trasciende. A la subjetividad trascendente le pertenece, pues, la finitud. La subjetividad es limitada y finita en cuanto que le conviene el trascender. Pero esta finitud física —en el sentido más clásico del término— se enlaza, en el trascender, con una tensión hacia la infinitud. La subjetividad se autotrasciende al advertir su

propia finitud. No deja de ser finita, pero tampoco se limita a serlo, ya que es consciente de su limitación. La conciencia de la propia finitud es la conciencia de “un ser en el ser”. *En la conciencia de la finitud de su ser, la subjetividad confirma, pues, su finitud al trascenderla de una manera internacional* (pág. 226).

El correlato adecuado de la finitud de la subjetividad es la incondicionada infinitud de la noción del ser. Y la subjetividad puede ser, entonces, entendida como el ser finito apto, por esencia, para poseer la infinitud del ser. *Ahí, en esa oposición, que al mismo tiempo es síntesis, entre la angostura de mi ser y la absoluta infinitud del ser, está la clave de la posibilidad de la angustia como hecho esencialmente metafísico* (pág. 232). La subjetividad es angustiada porque no es todo el ser, pero puede angustiarse porque está abierta intencionalmente a todo el ser. *Es precisamente de su ser, concretamente de su misma esencia, de lo que la subjetividad llega a angustiarse en angustia esencial* (pág. 233). Lo que me angustia no es mi no-ser todos los entes, sino mi no-ser todo el ser. Y no me angustio tan sólo porque no soy todo el ser, sino también porque quiero serlo. Hay una vocación de la subjetividad hacia el ser que infinitamente le trasciende. Al comentar este pasaje del libro que nos ocupa, ha señalado García López que “esta angustia esencial se diferencia de la llamada “angustia existencial” y que se relaciona con la posibilidad-necesidad de la muerte y con las posibilidades y necesidades de la libertad... La angustia esencial no se refiere al futuro, sino a la estrechura actual y permanente de nuestro propio ser”.⁵

5. *Teoría de la intimidad subjetiva*

La investigación culmina con la consideración de una dimensión de la subjetividad humana que el autor denomina “intimidad”. Simplificando mucho podríamos decir que es “lo subjetivo” de la subjetividad. Pero conviene precisar que la subjetividad en esta obra es el tema: la cosa o cuasi-cosa, objeto de examen. Una teoría de la subjetividad (temática postcartesiana) no implica, como es obvio, que se adopte metódicamente un punto de vista subjetivista. Así, pues, lo que desarrolla esta tercera parte es, cabalmente, una teoría

⁵ García López, Jesús. *La antropología de Antonio Millán*. “Nuestro Tiempo”, núm. 191, mayo 1970, págs. 113-114.

del "yo". No hay tema antropológico más fundamental ni más arduo. La antropología de Millán Puelles ofrece aquí sus motivos más originales y sugestivos, aunque defiende quizá tesis más discutibles. El tratamiento sigue siendo riguroso y penetrante, pero en algunos momentos se echa en falta el detallado análisis de los hechos y la perfecta trabazón dialéctica que caracterizan el conjunto de esta obra.

Es también la parte más polémica. Comienza analizando las aporías de la intimidad, representadas, en cada caso, por diversos pensadores que —de un modo u otro— la niegan. En primer lugar, parece que, si nuestra conciencia es trascendencia, no puede haber intimidad. Esta sería la tesis de Merleau-Ponty. Se trata, nada menos, que del problema de una conjunción entre lo inmanente y lo trascendente en la subjetividad. Pero hay que advertir que no son dimensiones incompatibles, porque la heterología de la conciencia no suprime su esencial tautología. "Tautología y heterología se dan aquí, en la unidad de la subjetividad consciente en acto, como dos dimensiones de un solo y mismo acto, siendo la intimidad la dimensión subjetiva y connotada, mientras que la presencia de un objeto es formalmente la dimensión objetiva y temática" (pág. 257). Si la autopresencia objetiva de la subjetividad se da en la reflexión es porque ya en la vivencia originaria se da una autopresencia inobjetiva; "de lo contrario la reflexión realizaría el prodigio de sacar de la nada a la intimidad, la haría *a radice* ser; en una palabra, la crearía" (pág. 261).

Frente a Sastre (para quien la intimidad sería un hecho negativo: la degradación del en-sí al convertirse en para-sí), se advierte que la reflexión no se funda en el no-ser que supone toda auto-distancia, sino que consiste en *vivir el propio ser como idéntico en el mismo acto en que se abre a algo distinto de él y de sus vivencias* (pág. 264). También critica Millán Puelles agudamente la concepción de Arnold Gehlen (el hombre como *Mangelwesen*), aunque quizá caracteriza de manera extrema la postura de este autor.

Los positivistas objetan, por su parte, que, para poder afirmar una intimidad aptitudinal o preconsciente, haría falta tener conciencia de ella, tener de ella una intuición, pero esto es imposible porque se trata de algo preconsciente. Ahora bien, la intimidad preconsciente lo es por esencia, porque de suyo no es más que posibilidad de la conciencia. En las vivencias reflexivas originarias la subjetividad se intuye como "sustancia" de su acto. La tesis

positivista reduce la subjetividad al flujo de sus vivencias. Pero una subjetividad cuya conciencia cesa o rectifica su error, se reconoce —en sustancia— la misma que era. Por su estructura reiforme, la subjetividad *participa simultáneamente de la capacidad de la conciencia y del silencio de las meras cosas* (pág. 297). El positivismo no puede explicar la discontinuidad del flujo de la conciencia, sus intermitencias, sus paréntesis. No advierte que *la inconstancia de la subjetividad en acto es la constancia de la subjetividad aptitudinal* (pág. 298). La subjetividad es, entonces, el principio sustante de la conciencia. De aquí el papel que desempeña el cuerpo: “La logicidad del ser humano no es una logicidad aptitudinal del cuerpo como cuerpo (pura contradicción), sino la logicidad aptitudinal de una sustancia inadecuadamente corpórea, de la misma manera que la corporeidad del ser humano no es la de un “logos” (también un puro imposible), sino la corporeidad de una sustancia inadecuadamente lógica” (pág. 302).

En la defensa de la intimidad aptitudinal frente a las objeciones historicistas y existencialistas, el autor reitera —en lo fundamental— los argumentos ya desarrollados en anteriores obras suyas. Y se declara de nuevo partidario de un sustancialismo dinámico, síntesis por superación del puro historicismo y del sustancialismo rígido.

Tras esta discusión previa, se inicia la consideración sistemática de la teoría de la intimidad, que se abre con el examen de las consecuencias que, para la estructura de la subjetividad, comporta la ya señalada dialéctica tautología-heterología, que en ella reside.

Toda vivencia reflexiva supone un acto de atención directa o natural. Pero, sin cierta presencia de sí mismo, es imposible trascender hacia algo otro. O sea que la heterología es impensable como algo aislado de toda tautología. En los hechos de la actitud natural, la tautología es algo tan “natural” como la dimensión del trascender. Ahora bien, se trata aquí de una autopresencia consecutaria y no de una autopresencia temática, que es la que pertenece a los actos de reflexión estricta. Los hechos de “reflexividad originaria”, igualmente, son tan naturales como los de la actitud directa.

Es preciso estudiar por separado las tres formas de la autopresencia subjetiva: la tautología subjetiva o meramente concomitante, la reflexividad originaria y la reflexión estrictamente dicha.

El examen de la primera de estas formas —la *autopresencia consecutaria*— se realiza sobre la base de una confrontación de la concepción del autor con las que, en este punto, mantienen tres

pensadores claves en la evolución de la filosofía occidental: Tomás de Aquino, Kant y Brentano. Santo Tomás admite en ocasiones la autopresencia consecretaria, y reconoce que toda intelección es, existencialmente, una autointelección; pero en otros textos establece una clara diferenciación entre el acto de conocimiento directo y el reflejo. En esta cuestión, “la posición de Santo Tomás es vacilante y equívoca” (págs. 332).

Por su carácter inobjetivo, la tautología consecretaria resulta equiparable a la *apercepción trascendental* de Kant: al *Ich denke* que debe de acompañar toda representación. Pero hay una fundamental diferencia entre la *apercepción trascendental* y la tautología inobjetiva. Porque “*la tautología inobjetiva es, ciertamente, conciencia concomitante, pero no es conciencia concomitante de la actividad de una síntesis*” (pág. 335).

Brentano, por su parte, reconoce que en todo acto intencional hay dos dimensiones: la tautológica y la heterológica. Pero su concepción acaba abondando la actitud descriptiva —que es la que Millán adopta— y se desliza por la pendiente de los problemas “críticos” y de un innegable “objetivismo”.

Como resultado de esta confrontación, el autor formula su definición de la tautología inobjetiva, una de las nociones más originales y logradas de su aportación: “*autoconciencia sólo consecretaria, esencialmente previa a la reflexión* (pág. 342). Es decir, que *sin la previa autoconciencia consecretaria la reflexión es posible; pero tampoco sería posible, como cualitativamente diferente de dicha tautología, si ésta tuviese la índole de una autoconciencia objetivante* (pág. 346).

La *reflexividad originaria* no es ni inobjetiva, ni acontece en la forma de re-presentación como la reflexividad propiamente tal. La reflexividad originaria es cuasi-objetiva. *En todo acto originariamente reflexivo la subjetividad se vive instada por algo que ella no es, pero que le afecta como suyo, o bien como determinante de su estado* (pág. 347). Entre los variados fenómenos en los que se da tal reflexividad originaria se encuentran los siguientes: la vivencia del deber, el dolor, las necesidades biológicas, y también acontece en el acto judicativo en que se conoce la verdad, en la vivencia de la libertad como un querer querer y la vivencia del otro yo en la comunicación interpersonal. Examinemos brevemente este último caso.

La autoconciencia propia de los actos que tienen al *alter ego* como su propio objeto intencional pertenece, efectivamente, a la

reflexividad originaria. “¿Cómo es vivido el *alter ego* en cuanto tal?”, pregunta Millán; es decir, “¿cómo me vivo a mí mismo en mi experiencia de vivir a otro yo?” (pág. 359). En el encuentro con el *alter ego* yo lo estoy viviendo su vivirme y él me está viviendo su vivirle. Esto es un acto de reflexividad originaria cuya forma puede definirse como *la propia de la reflexividad originaria intersubjetivamente trascendente* (pág. 361). En tal encuentro hay una conciencia de la comunicación que es comunicación de la conciencia: prueba evidente de la apertura de la conciencia y de la subjetividad que supone. Por esto es posible la “dialogicidad radical” de la conciencia.

Pasemos, finalmente, a la *reflexión estrictamente dicha*. Lo decisivo en ella consiste en su carácter de “propia y formalmente objetivante”. Lo objetivado aquí es lo subjetivo. Objetivamente lo es, en principio y en sentido amplio, todo acto de conciencia. Si la reflexión *stricto sensu* puede llamarse “propia y formalmente objetivante” es porque se trata de la única clase de acto constituyente de la objetivación de algo propia y formalmente subjetivo. “Propia y formalmente objetivante” vale tanto como “re-presentativo”. Si tal reflexión puede darse en la subjetividad es porque ésta es fluyente y movediza, aunque no se identifique ni consista en su propio fluir o cambiar. Justo porque no consiste en sus propios actos, puede volver hacia ellos y ponerlos ante sí.

Pero no es lícito convertir el tiempo en la conciencia de la subjetividad, porque la subjetividad no es su conciencia, porque no vive su fluir como algo que, a su vez, fluye, y porque la conciencia del fluir sólo se puede dar con la conciencia de algo permanente que actúa de sustrato o portador.

La reflexión estrictamente dicha supone el tiempo. Pero de no ser y vivirse la subjetividad como permanente, no se podría vivir como lo mismo que en la “re-presentación” se “auto-objetiva”.

El último capítulo del libro está dedicado a indagar las condiciones de la posibilidad de la tautología subjetiva: es una consideración de la *facticidad entitativa de la persona humana*. Se trata de investigar el *a priori* de esa posibilidad, para lo cual resulta que el verdadero punto de partida hay que ponerlo en esta proposición: “yo soy inobjetivamente autoconsciente de todos los actos míos de conciencia cuyo objeto o término directo es algo transubjetivo” (pág. 381). Es ésta una proposición sintética *a posteriori*, a diferencia del fundamento kantiano de la filosofía trascendental.

Es preciso observar, en primer lugar, que el cuerpo humano es el “*a priori inadecuado*” de la conciencia de la subjetividad. El cuerpo es un *factum* con el que me encuentro y que yo no me he dado. Mi yo está dado con mi propio cuerpo, y en tanto que dados, los dos son fácticos y míos. De aquí la insuficiencia del espiritualismo antropológico, que considera al cuerpo como algo tenido y no sido por el hombre. “Mi propio cuerpo, yo mismo en cuanto lo soy: he ahí el *a priori* de mi conocimiento de los otros cuerpos como exteriores a mí y el de mí mismo como consciente de vivirlos a ellos en calidad de exteriores” (pág. 391). Soy un cuerpo, pero como no soy un mero cuerpo, es posible la logicidad de la subjetividad humana.

En cuanto espíritu, el hombre está abierto trascendentalmente a la plenitud de lo real. Espíritu *es el ente que vive de algún modo la infinitud del ser* (pág. 395). No es por tener cuerpo por lo que la subjetividad se puede abrir al ser, pero tampoco lo es “a pesar” del cuerpo, pues aunque el cuerpo no funda esa posibilidad, la condiciona en calidad de subjetiva. La capacidad vital que el hombre tiene para la presencia de la infinitud del ser —la espiritualidad del ser humano— se halla condicionada por dos limitaciones: una, compartida con toda espiritualidad que no sea la del Acto puro, y otra que resulta del hecho de nuestra índole corpórea. “Ni la subjetividad puede ser cuerpo de tal manera que ello le impida ser espiritual, ni, a su vez, puede tampoco ser espíritu de modo que ello le impida ser corpórea” (p. 396). He aquí el *factum* de la subjetividad como simultáneamente corpórea y espiritual. Esta simultaneidad pertenece a la esencia metafísica de la subjetividad. “Cuerpo es una noción que no incluye ni excluye la de espíritu” (pág. 397). Por esto se puede decir que *tal ser —el nuestro— es cuerpo, mas no por ser, ni por no ser, espíritu, y a la inversa* (pág. 397). De aquí la “inadecuación” de nuestro ser con cada una de esas dos notas: espíritu y cuerpo; pues no somos ni puro espíritu ni mero y simple cuerpo, aunque los dos coincidan realmente en nuestra entidad.

Hay que analizar ahora nuestra manera de habérmolas con la infinitud del ser, cuestión que se plantea a dos niveles: el de la actividad y el de la pura y simple facticidad.

Al nivel de la actividad lo fáctico interviene como condición. Los actos intelectivo y volitivos nos abren la infinitud del ser. La subjetividad se abre al ser sin restricción en el concepto formal del

ente en cuanto ente. También lo querido es querido bajo la razón de bien, razón que de suyo es ilimitada pues se convierte con la de ser. Y es que todos los seres son buenos “en el fondo”; es decir, en lo que tienen positivamente de entidad, no de falta de ella.

La diferencia entre los actos de entender y querer funda la distinción entre entendimiento y voluntad humanos, que son el “*a priori* intrínseco inmediato” de toda nuestra actividad espiritual; potencias sustentadas, a su vez, por la entidad sustancial de nuestro ser. *Antes de trascenderse activamente en la intelección o en la volición de cualquier ser finito, la subjetividad está constitutivamente trascendida hacia la infinitud del objeto formal de sus potencias de entender y querer* (pág. 407). “Un ser finito, como sin duda lo es la subjetividad, tendría que mantenerse clausurado en su propia inmanencia (que ni siquiera podría serle conocida, porque ya conocerla es trascenderla), de no contar con algo que lo trascienda o exista” (págs. 407-408). La subjetividad es existencia en tanto que incitada y trascendida —ontológicamente reclamada— por algo que ella no es, pero que la hace ser.

Entendimiento y voluntad no son la razón última de la infinitud de nuestro ser, pues ellos son accidentes de la sustancia humana. Esta razón última es nuestro ser sustancial, pero como él es algo fáctico, sólo una actividad absoluta, enteramente incondicionada, puede constituir la razón última de la facticidad del ser sustancial humano. Yo soy, pues, *la tendencia-respuesta a la actividad que de una manera inapelable me determina a ser* (pág. 409).

Finalmente, también la libertad, como propiedad de nuestra voluntad, es algo fáctico. *Tan fáctico le es al hombre su ser libre, como al animal irracional su respectivo no serlo* (pág. 410). En relación con el problema de la decisión libre hay que decir que yo no decido sobre mi sustancia, sino que decido desde ella. En cuanto fáctica, mi libertad es limitada. No soy la libertad, sino que la tengo limitada por mi manera sustancial de ser, que no es libertad sino facticidad. “Yo soy un *factum* que se trasciende sabiéndolo. Y lo puedo saber porque mi propio trascender vital es la respuesta activa a mi ser trascendido o existido por el Ser irrestricto” (pág. 417). La antropología de Millán Puelles culmina en la apertura metafísica a lo absolutamente trascendente.

ALEJANDRO LLANO