

Gerhard Funke

La antropología filosófica y la fenomenología fundamental

(—El ser esencial del hombre—)

HUSSERL Y HEIDEGGER descubren en sus investigaciones filosóficas la subjetividad absoluta y la existencia, y además preguntan por el ser esencial del hombre. Las interpretaciones respectivas deben ser diferentes dada la digresión en el concepto del comprender que en Husserl significa siempre el comprender objetivo-intencional, y en Heidegger el comprenderse a sí mismo en cuanto ser fontanal. Husserl ha visto la facticidad de la existencia consciente unificada sin sacar las consecuencias posibles del hecho de que el ser señalante indica más que el ser significativo de las expresiones. Su interés queda absorbido en las efectuaciones objetivantes mundíferas. Husserl dejó de lado el hecho de que la subjetividad no tiene siempre que realizar tales efectuaciones objetivantes y tales constituciones intencionadas. La caracterización husserliana del ser esencial del hombre, resulta así unilateral, dado el hecho de la eficacia de las constituciones no-intencionadas. Dirigiéndose hacia la no-intencionalidad Heidegger pone de relieve las vivencias no-noematizantes de los temples de ánimo. Si es verdad que el hombre se encuentra enfrentado a sí mismo por medio de las vivencias del angustiarse y del afanarse de sí mismo, entonces el núcleo del ser humano no es el ser objetivo que aparece y que se descubre en la antropología. Lo que significa “ser hombre” no está caracterizado suficientemente cuando la descripción se contenta con el ser fáctico. El ser fáctico implica incentivos directores para el análisis intencional; pero el ser fáctico no-accesible intersubjetivamente no contiene tales estructuras permanentes re-conocibles. El ser humano, por eso, no es ser objetivo o ser objetivable o ser describable sino es ser en sí, es decir, que es ser no-estructurado y ser no-transmisible. Sobre todo no es ser anticipable intelectualmente.

Los actos no-objetivantes sirven de señal para. . . Pero lo que no es constituído sino que posibilita todas las constituciones estructuradas, no es un algo determinado caracterizable. Y lo que no “es” en un sentido bien definido, o mejor lo que no contiene y no implica ningún ser objetivo o determinado, es el ser pre-determinado, que es el ser libre. En los actos no-intencionales se señala lo que todavía no existe de una forma intersubjeti-

vamente captable. La subjetividad absoluta se descubre a sí misma y al mirar contemplativo científico ulterior en todos los actos espontáneos de su libertad. La necesidad, el orden y la regularidad en el mundo constituido no rigen simplemente, sino rigen solamente en cuanto ser puestos por la subjetividad absoluta. Así son señales también para la subjetividad absoluta que poniendo y constituyendo algo verdaderamente denominable un algo, pone al mismo tiempo las relaciones descubribles que forjen leyes sin intencionarlo. Lo que no es objetivado ni objetivable se anuncia señalándose con ocasión de las efectuaciones y constituciones mundanales. Lo no-objetivable es la condición de todo objetivar o es lo trascendental. La investigación trascendental no nos conduce hacia un ente determinado sino hacia lo no-determinado o lo no-determinable *Katexochén* que es el ser libre, resultando así que lo trascendental no “es”, sino que este trascendental se esclarece a sí mismo y a nosotros o al comprender general en el conocer y en el pensar histórico emergente que es portador de categorías y de existenciaros básicos. El aplicar categorías y el vivir dentro del reino mundífero de los existenciaros es el entrar en vigencia de lo trascendental no-objetivo que es señalador de la subjetividad absoluta.

El sentido de ser no puede ser captado por medio de lo que es, pues el ser no es: el sentido de ser puede revelarse únicamente por medio de lo que no es, que es lo trascendental. El manifestarse de lo trascendental no depende de algo constituido, pues lo trascendental no es tampoco el manifestarse de lo trascendental en cuanto categorial y existenciaro sobreviene sin ser dependiente de algo, pues lo que fundamenta algo no es un algo por sí mismo. Este manifestarse es un manifestarse libre, y por esto es un manifestarse histórico no-naturalista. En el acontecer histórico que es libre y decisivo se diafaniza lo que nunca “es” y lo que siempre pertenece escondido. Así el sentido de ser es el manifestarse y el señalarse en cuanto libertad que se trasluce en la aplicación variable de categorías y existenciaros. El ser es el regir de las categorías y de los existenciaros no-objetivos. La libertad evidente centellando en el acontecer histórico es la señal para lo no-objetivable que es lo trascendental. Y lo trascendental no rige en un mundo supra-natural platónico sino *hic et nunc*, es decir en el acontecer y en el comprender históricos. Así resulta por fin la identificación del ser y del pensar o del conocer. En el proceso histórico se diafaniza la subjetividad absoluta y se señala la independencia que es la libertad de lo trascendental no-constituido y no-objetivo. Lo trascendental, que son

los existenciaros básicos aislantes y las categorías intersubjetivo-constituyentes, se revela en el conocer y en el pensar concreto-histórico de los entes fácticos con sus perspectivas y visiones relativas. Tenemos que decir que tal ente o que tal hombre no “es” tampoco, sino está revelando las categorías y los existenciaros decisivos para él: ahora bien, no vive ni existe sino es su existencia o es su subjetividad o es su aplicación de categorías y existenciaros no-objetivos. Y esta subjetividad en cuanto libre o no-determinada señala así la subjetividad absoluta. El preguntar por el ser del hombre nos remite a su ser trascendental que no es objetivo, por eso es su esencia la aplicación de existenciaros y categorías. Parece ser un hecho de que los existenciaros y las categorías no dependen de nada, por eso se señala en el hombre la libertad. En el decidirse práctico del hombre que comprende lo que para él “debe ser” y que acciona yacen sus existenciaros decisivos y mundíferos y sus categorías mundo-constituyentes significatíferas.

El hombre es así el revelarse de lo no-objetivo que es la libertad. Y la libertad no es un algo ya existente, por eso es el ser del hombre su existir libre o el señalarse de la subjetividad absoluta. El conocer relativo mundanal cuenta con objetos, con hechos, entes relacionados y constituidos. El conocer absoluto envuelve todas las perspectivas del conocer relativo resumiéndolo en la totalidad del saber. El conocer relativo significa así la captación adecuada pero perspectivística del ente o de unos aspectos de lo óntico constituido. El conocer absoluto total significa la identificación del ser y del conocer en cuanto ser no-objetivos. La “esencia” del ser es así la manifestación continua de lo no-objetivado, es decir, el entrar en vigencia de las categorías y existenciaros. El hombre mundanal con su estructuración categorial y con su organización existencial-subjetivadora se siente ser señal para el ser no-objetivado y se comprende como tal. En el comprenderse a sí mismo del hombre se trasluce la subjetividad, pero el diafanizarse se realiza únicamente en el vivir concreto. Así es la crisis histórica, así es el tener que decidirse, y así es el comprenderse o el manifestarse lo único importante para una historia del ser. Y la historia del ser, es el reino de la subjetividad no-objetivable, por eso es la historia, en la cual se descubre, se revela, se manifiesta y se señala la subjetividad, el órgano de todo filosofar radical. La pregunta por el ser auténtico del hombre o por su ser esencial nos conduce únicamente hacia la subjetividad. Pero si esta

subjetividad fundadora no existe en cuanto ente y no es igual a la nada como lo trascendental nunca es igual a la nada, entonces puede señalarse esta subjetividad únicamente en los actos independientes y libres. La libertad se hace patente en el conocer y pensar y comprender, es decir, en el conocimiento, en el pensamiento, en la comprensión histórico-surgentes. El hombre se entiende sólo en cuanto lugar de tales integraciones decisorias libres, y así está en el centro del campo de la investigación de la filosofía radical moderna.

Así ha sido levantada a un nivel apropiado la pregunta por el ser esencial del hombre. Pero para captar bien el sentido de este filosofar histórico-concreto de la subjetividad, que no es un filosofar antropológico o antropocéntrico, y para caracterizar el ambiente dentro del cual ha nacido este preguntar nuevo tiene que informarse sobre las opiniones tradicionales estimuladoras acerca de la esencia del hombre dominantes en el siglo XX de las cuales se destaca y se distingue profundamente este filosofar fenomenológico revisado.

La llamada vuelta hacia la antropología en el siglo XIX, surgió del fracaso del sistema hegeliano: en lugar de basarse en el espíritu absoluto hegeliano, los filósofos post-hegelianos interpretaron al hombre en cuanto ser el dato último y más importante para todo filosofar. No comprendieron al hombre en cuanto ser racional sino en cuanto ser hombre sensual-corporal. En el concepto de Marx, de que el hombre es el “medio” del hombre se vislumbra ya esta vuelta hacia el hombre mundanal-concreto. En el marxismo tienen influencia decisiva las relaciones y circunstancias sociales, económicas y materiales: son aquellas que forman al hombre. Bajo la influencia de las ciencias naturales y biológicas se ha dicho también que los factores constitutivos para formar el hombre son los factores del ambiente biológico: el hombre es comprendido en cuanto producto de los elementos contextuales de su mundo biológico. Así se cambió el preguntar por la esencia del hombre en el preguntar por las condiciones bajo las cuales tal y cual especie “animal” puede sobrevivir, dada una situación concreta y un margen de asimilación. Se capta al hombre en cuanto centro de vida; y con el término de vida se denomina todo lo que es concreto, actual, temporal en este hombre. Pero cuando se habla de la importancia de la “vida” para todo filosofar concreto entonces se distinguen ya al principio dos aspectos diferentes en los cuales se refracta esta vida. La vida puede

ser comprendida en el sentido meramente biológico o en el sentido histórico-social. Dilthey ha puesto de relieve esta última posición, que no despliega su eficacia sino hoy día. La posición primeramente indicada es formulada en la obra reciente de Arnold Gehlen "Sobre el hombre" (1940), que refleja magníficamente la corriente naturalista en el siglo XX. Estas posiciones tienen de común el interés de interpretar la vida humana de una manera nuevamente inmanente para comprenderla en su ser autónomo biológico o histórico. La "vida", representa así el hecho primitivo: más allá de ella no puede regresarse. Esta "vida" no tiene ningún fundamento dentro de un mundo trascendente, nos aseguran ya Nietzsche, Dilthey y Gehlen. Todos estos puntos de vista han continuado produciendo efectos en el filosofar contemporáneo. Para captar la posición más radical y concretamente naturalista, de la cual se destaca marcadamente el filosofar fenomenológico y existencial, nos sirve de incentivo director el activismo desplegado en la obra de Gehlen. Gehlen delimita su propia interpretación del ser humano en dos direcciones: declina todos los intentos de comprender al hombre en cuanto ser relacionado con el más allá, y rehusa también la posición nuevamente biológica que describe al hombre en cuanto animal adelantado provisto de "alma" y de "espíritu". No se intenta por consiguiente captar al hombre del lado de su ser animal y de sus atributos adicionales. Más bien puede decirse que Gehlen quiere tener en cuenta todos los factores propios y especiales del hombre, aprovecharlos y comprenderlos en su función específica para el ser humano, desde los hechos orgánicos más elementales hasta los aspectos más complicados y complejos de las estructuras superiores. Tal captación adecuada del ser propio y particular del hombre no puede ser realizada por medio de un acercamiento apriorístico a la vida orgánica, animal, sino sólo mediante la elaboración de una disciplina científica nueva, que es la antro-pología. Únicamente el interpretar antro-pológico puede dar abasto a la tarea de comprender al hombre en cuanto proyecto especial de la naturaleza en general. Para entender al hombre tenemos entonces que preguntar, primeramente, por las condiciones de su vivir primitivo y natural. Comparándole con los animales se ve que el hombre está caracterizado como ser deficiente, y se tiene que investigar cómo puede vivir y sobrevivir tal especie particular, que es incomparable con todos los animales. La asimilación del animal a las condiciones concretas intencionales garantiza su viabilidad.

Con respecto al animal hay una relación manifiesta entre el “medio”, y la especialización de los órganos o las funciones apropiadas de estos órganos. En el ser humano no hay tal relación pre-establecida. Lo que distingue al hombre de todos los seres no-humanos es su ser inadaptado y su ser abierto hacia todas las influencias mundanales-exteriores. Las funciones específicamente humanas tales como la apercepción, la locomoción consciente, el habla adquieren así su sentido propio y su importancia eminente. Lo que se quiere hacer patente es el hecho de que se trata de funciones necesarias para un ser vivo que no está de antemano en posesión de esta relación natural y pre-establecida entre el medio o el ambiente biológico-situacional y las funciones de sus órganos. Por el hombre no vale una nueva adaptación al “medio”. Si no hay tal correlación entonces no pueden ser comprendidas las diversas funciones humanas sino en cuanto ser captadas como autónomo-especiales que permiten al hombre transformar las condiciones deficientes de su naturaleza en posibilidades de sobrevivir. El hombre en cuanto tal necesita por eso la posibilidad de accionar, es decir, tiene que ser comprendido en cuanto ser accionante. La suma de los factores adversos transformados por él en posibilidades de sobrevivir, es entonces la llamada cultura. Para poder accionar hace falta la previsión de diferentes posibilidades lógicamente anticipables, hace falta la independencia de los incentivos estimuladores inmediatos que no dejan al hombre más que una sola reacción. Por eso hace falta por fin un entorpecimiento primitivo de las necesidades inmediatas y naturales, que impide la relación automática entre estímulo y reacción. El animal no conoce tal entorpecimiento, sino que responde siempre inmediatamente reaccionando al estímulo exterior o natural interior. Sólo el hombre puede procurarse una visión general del “mundo”, por medio de sus efectuaciones no instintivas no-impulsativas. Así adquiere él su ser abierto para . . . que difiere profundamente de la dependencia originaria del animal que está siempre encerrado en su medio biológico-situacional, con las relaciones respectivas de su organismo asimilado. Sólo la aptitud de retener los impulsos y de impedirlos, constituye “el interior” frente al “mundo exterior”. Todas las efectuaciones senso-motrices no son solamente realizadas, sino sabidas, y por eso son denominables y disponibles. El hombre tiene que transformarse en un animal consciente para poder sobrevivir. Así se comprende la función de la conciencia como auxiliar de los procesos orgánicos. La conciencia capta únicamente lo que hace falta para las necesidades de sobrevivir. Basándose en este punto de

vista expuesto, puede decirse por qué existe la lengua y la fantasía en el ser humano. El hecho de la conciencia con todos sus aspectos diferentes se deduce por completo de la situación primitiva en la cual un animal deficiente tiene que encontrar y desarrollar sus propias posibilidades de sobrevivir. Así se comprenden los productos de la actividad espiritual y consciente del hombre sólo en cuanto ser instrumentos en su lucha diaria. La cosmovisión que resulta necesariamente de tales suposiciones está basada en un sistema director-funcional, que es un sistema biológico-antropológico. El hombre necesita tal sistema conductor para poder salir adelante, y por eso es el hombre un animal de cultivo que se forma a sí mismo y a su medio para mantenerse. Así se contenta la consideración meramente antro-po-biológica del hombre por completo con comprenderle en cuanto animal que se forma y que se educa a sí mismo.

Se abandona el concepto abstracto del sujeto ideal y lógico-epistemológico, y fenómenos tales como el hablar o el sentir, son sacados de la problemática meramente científica o histórico-filosófica para ser descritos en sus aspectos autónomos. Pero aquí se revela también el límite de este método fascinante de índole naturalista-activista. Si se comprende por ejemplo la conciencia en cuanto órgano auxiliar para la perfección de los otros procesos orgánicos, entonces es imposible que tal conciencia capte el sentido y la significación de este proceso en sí y no pueda dar una respuesta al preguntar por el sentido de la vida. Basándose en tal antro-po-biología, no puede nunca decirse por qué el sobrevivir, por qué la perfección de las diferentes funciones orgánicas. ¿Por qué, por ejemplo, debe ser el valor máximo la conservación y la mejoración de la vida? Sin postularlos en cuanto valores decisivos no pueden comprenderse las funciones descubiertas y descritas, inclusive la conciencia misma. Así se contenta el filosofar pragmático-naturalista, con el reconocimiento de la vida que se considera como un *factum brutum* necesario, al cual se ve remitido el hombre reflexionante. Aparece aquí como sin sentido el preguntar por el porqué que normalmente representa el comenzar de la filosofía. Implícitamente puede ser justificada desde esta posición toda práctica utilitaria en la lucha por la vida de los seres particulares y de las colectividades. La objeción primaria contra la doctrina expuesta debe ser la siguiente:

La interpretación de la formación de la conciencia y del comprenderse a sí mismo en cuanto ser organismo vital, sometido a la lucha por la vida

significa, seguramente, que se trata aquí también de una interpretación posible entre obras posibles. Este filosofar antro-po-biológico se decide por la metafísica naturalista, científica, pragmatista. Pero, no es verdad que tenemos que ver las cosas al revés? El comprenderse a sí mismo del hombre cotidiano no debe ser considerado en cuanto función auxiliar de la lucha por la vida y en cuanto medio para sobrevivir. Por lo contrario, se manifiesta ya en tal interpretación un prejuicio, una presuposición. Pues evidentemente se interpreta ya el ser auténtico del hombre si se le capta en cuanto *centro de la vida incapaz de contestar la pregunta por el sentido de la vida*. Pero aparentemente pertenece al ser constitutivo del hombre un cierto comprenderse a sí mismo. Con tal comprenderse originario el hombre se proyecta por sí mismo anticipando así lo que puede ser. Y así quiere salir cada uno de lo que es el hombre desde siempre. Por eso nunca puede lograr el intento de la interpretación biológico-inmanentista de la vida. La problemática antropológica no está cerrada; esta problemática remite más bien a otra dimensión de la investigación que se enraíza en el comprenderse del hombre a sí mismo, en la estructuración de este comprenderse y en los tipos diferentes de esta comprensión esencializante. El impulso para considerar las cosas así se debe ya a Dilthey.

En plena oposición al punto de vista biológico-antropológico había intentado Dilthey comprender la vida. El la describe en cuanto ser lo interiormente conocido. Se llama vida entonces sólo lo que se abre al comprender hermenéuticamente que es idéntico con la interpretación inmanente del "mundo vivido". Pero el mundo de la vida concreta es el mundo histórico-social, dado el hecho de la tradición, de la educación, y la dependencia mutua de las generaciones, etc. Esta interpretación positivo-inmanentista de la vida histórico-social no se preocupa de los posibles presupuestos meta-físicos y no trata así de lo trascendente, de la providencia divina o del espíritu absoluto. Más bien se despliegan las estructuras de la vida por medio de la aplicación de las categorías de la vida. "La vida" no es nada más que el correlativo necesario de las vivencias que siempre son vivencias estructuradas por medio de las categorías implícitamente practicadas. Las estructuras de la vida noematizada se revelan en el análisis psicológico-sociológico que se distinguen aparentemente del proceder de la psicología explicativa y científica tradicional. Pero las categorías implicadas no son 'echos' psicológicos, sino fenómenos no-constituídos, es decir fenómenos pre-mundanales. Dilthey se contenta, es verdad, con la invención de la nueva psicología

que no simplemente es una psicología de las vivencias subjetivas particulares, ni tampoco una psicología experimental, sino que es una psicología histórico-hermenéutica de las objetivaciones culturales. La masa de los contenidos de las vivencias experimentadas en la reflexión inmediata-interior no puede ser captada, sino por medio del comprender las expresiones que han hallado estas vivencias, es decir de las objetivaciones del espíritu personal, colectivo, cultural. Así existe una inter-dependencia entre el reflexionar psicológico comprensivo y la contemplación de las objetivaciones histórico-sociales de lo espiritual. Pues todas estas objetivaciones son reducibles a la vida interior del hombre concreto-creador y a sus vivencias que se cristalizan en el mundo cultural intersubjetivo. La expresión objetivada siempre remite al sujeto escondido, artesano de las objetivaciones y a su vida interior llena de categorías prorrumpientes: y la vida interior del hombre no se comprende sino sólo en la interpretación de lo que ha hallado su expresión objetiva-cultural. En esta correlación y en esta interdependencia, consiste el "círculo del comprender". La posición de la Escuela diltheyana significa un momento crítico en el planteamiento del problema del ser humano y de la historicidad cultural. Pues sólo en esta posición diltheyana se manifiesta el sentido implícito de la discusión clásica sobre el hombre y su ser histórico inaugurado por Herder y la Escuela histórica alemana hasta Ranke. La consecuencia necesaria del nuevo método diltheyano, es que no hay legítimamente una separación del investigar histórico y sistemático en la filosofía. Pues la investigación sistemática tiene que tener en cuenta el horizonte histórico dentro del cual cada preguntar sistemático puede desarrollarse. Este es el punto al cual han llegado también Husserl y Heidegger. Pero toda interpretación histórica de las objetivaciones de la vida pasada debe observar de otro lado los límites implícitos de la comprensibilidad de lo pasado en general. El propio Dilthey no ha visto siempre muy claramente esta relación sistemático-histórica, pero no obstante existe y tiene que ser observada cuando se quiere comprender la historicidad de la vida humana.

El primer preguntar diltheyano por el sentido de lo histórico es un preguntar meramente teórico. La tarea urgente es para él la crítica de la razón histórica por la cual se tiene que fundamentar el proceder metódico de las ciencias histórico-culturales. Pero muy pronto se impone la idea de que estas ciencias autónomas mismas están los productos de la vida. Así se transforman el preguntar por la formación de las ciencias culturales en

el preguntar por los actos humanos necesarios y por las vivencias elementales básicas, es decir, por las estructuras de la vida humana y de su historicidad. Las objetivaciones remiten a la vida formante que se expresa en tales productos. Y cada expresión significativa se refiere siempre al nivel de la auto-comprensión de la vida y a la manifestación de las categorías de la vida inconscientemente practicadas o aplicadas e tal o cual situación histórico-concreta. Cada época tiene así sus estructuras fundamentales que dependen de las categorías de la vida ciertamente e vigencia. Dilthey habla de los temples vitales que forman el perfil de una época. La contemplación y la reflexión históricas se hacen cargo de la continuidad de la fuerza creadora que es la omnipotencia insondable de la vida misma, y sólo puede entenderse frente a la relatividad de los acontecimientos históricos. La afirmación de que toda objetivación histórica de la vida está basada en un temple vital fundamental ha llevado a lo intentos de comprender esta revelación originaria por medio de la aplicación de un esquema de tipos. La obra de Dilthey sobre los tipos de la cosmovisión ha inaugurado la descripción comparativa de los tipos del portarse humano y de los tipos de la formación de estilos. Pero toda construcción de tipologías está en peligro de descuidar la relación correlativa entre lo sistemático y lo histórico descubierta por Dilthey. Toda comparación tipologizante basándose en la vuelta de lo igual, presupone un punto vista extra-histórico. Sólo desde tal punto de vista pueden ser registradas las realizaciones históricas variables, en cuanto realizaciones de tipos eternos o de ideas no-temporales. Pero el sentido del preguntar diltheyano ha sido el siguiente: ¿Cómo es posible un conocer objetivo si los horizontes del comprender son ligados con los cambios actuales correspondientes? Lo importante en los resultados del reflexionar histórico-social, ha sido el análisis sistemático de las estructuras concretas y de la dinámica del ser histórico-social. Sólo tal análisis estructural puede esclarecer las fuerzas auténticas formativas de la historia, sólo él puede informarnos en qué sentido debe concebirse el término del “espíritu” que se objetiva. El “espíritu”, sirve de categoría fundamental y de incentivo director para la fundamentación e todas las investigaciones históricas y de las distinciones tipológicas dentro e una historia del espíritu. Y los contrastes esenciales entre todos los objetos posibles y reales ulteriormente han servido a Husserl para preguntar por l diferentes modos escondidos de la conciencia efectuante. Y sólo así se comprende la doble

dirección de los análisis fenomenológicos que se ocupan con la descripción noemática basada en las diferencias de las diversas regiones de lo ente y con la revelación de las efectuaciones correlativas noéticas de la conciencia.

El hombre es el objeto de las investigaciones fenomenológicas husserlianas, sólo dentro de los límites de lo constituido significativo que ha sido constituido por medio de efectuaciones constituyentes propias y ajenas. El hombre es lo que ha sido constituido como tal por sí mismo y que vale como tal en la comprensión de los demás. El ser en cuestión que es el ser esencial del hombre se capta en cuanto objeto de la conciencia que le atribuye una significación permanente específica intersubjetiva, es decir, el ser esencial del hombre es el correlato de los actos intersubjetivamente realizables y no-aislantes de la conciencia que son los actos intencionales intersubjetivos. Así se manifiesta que el método fenomenológico tradicional es el método *Katexochén* de la objetivación. Por cierto que la conciencia constituyente se forma a ella misma en el flujo de las efectuaciones constituyentes singulares que en su totalidad es el flujo de la conciencia. Pero esta conciencia no se entiende sino sólo en los productos de sus efectuaciones intencionales que son productos noemáticos y objetivos. Y la conciencia auto-constituyente no se comprende a sí misma por no ser constituida intencionalmente, es decir por falta de significación intersubjetiva. La oposición conocida entre Husserl y Heidegger, reside en el hecho de que no hay en Husserl una comprensión inmediata y directa del ser en sí no-objetivado. Pero el postulado fenomenológico de hacer hablar lo que es evidentemente dado rompe el círculo de las correlaciones noético-noemáticas intencionales. Pero la facticidad de la existencia o de la subjetividad, que no es ni más ni menos que el nombre para la eficacia de los existenciales básicos y de las categorías fundamentales, aún siendo señal para . . . no se investiga por Husserl. No se pregunta en Husserl por el ser señal de lo que se manifiesta, como se manifiesta lo trascendental. Así es la facticidad con sus aspectos no-intencionales aquello por lo cual no se pregunta, es decir, es lo que se llama el residuo de la reducción fenomenológica. No se ha tomado en cuenta el hecho de que todos los descubrimientos refiriéndose a las relaciones entre el ente y las efectuaciones de la conciencia, y de que todas las revelaciones con referencia al correlativismo noético-noemático, no pueden ser comprendidos, sino en cuanto diafanización de posibilidades en las cuales se hace explícita la facticidad de este o de aquel

horizonte. Basándonos en esto podemos preguntar por el ser esencial del hombre en dos direcciones. Scheler formula la objeción fácil de comprender de que el ser esencial del hombre no puede ser el ser objetivo que necesita siempre una conciencia general, que tiene o retiene y capta únicamente significaciones generales, inter-subjetivas y constituídas. Lo que caracteriza al hombre no es el ser factum brutum, sino la facticidad no -objetiva surgente. Heidegger de otro lado pone énfasis en el punto de vista histórico más que personal y no pregunta por el ser esencial del hombre, en cuanto ser persona, sino pregunta por el sentido del ser explicándolo en el ser específico del ser esencial del hombre que es su ser auténtico, responsable, libre y decididor.

El núcleo del ser humano es para Scheler el ser personal. Con el término de “persona”, no se capta un objeto o un ente ya . constituído. La persona al igual que la “subjetividad” no es objetivada y no es un ente objetivable. Los actos verdaderamente humanos no pueden ser comprendidos en cuanto tales si se refiere la investigación siempre a la efectuación objetivada que constituye unidades de sentido. Los actos que en sus polos noemáticos expresan algo, no son actos, sino sólo en cuanto actos “in actu”. la ejecución de los actos que es su ser íntimo no es idéntica con el polo significativo constituído, por medio de este acto mismo. La ejecución del acto no puede ser captado como un objeto hecho, y en cuanto tal no corresponde ningún “sentido” ya constituído a esta ejecución. Pero si este acto “in actu”, en cuanto ser ejecutado no es igual a la nada y no tiene sentido tampoco, entonces es señal para . . . Seguramente pertenece a la esencia del acto el aspecto de poder ser captado sólo en la ejecución fáctica de las vivencias respectivas. La ejecución de los actos es siempre una ejecución individual que no puede ser compartida por nadie, y si es verdad que a cada ente constituído corresponden sus propios modos de ser presentado, entonces es verdad también que la singularidad aislante de la ejecución del acto constitutivo difiere siempre del contenido constituído en estos actos. Así puede preguntarse por el ejecutor de los actos, y de dos maneras: basándose en lo intersubjetivo-noemático, que es lo constituído significativo, o refiriéndose a la ejecución del acto mismo que es un acto de la subjetividad escondida que se esclarece a sí misma efectuando tales actos. Se puede resumir el contenido de lo expuesto en la pregunta decisiva siguiente: ¿ Qué ejecutor pertenece esencialmente a la efectuación de tal o cual acto? Pero

si el preguntar no se contenta enraizándose en lo significativo-intersubjetivo, entonces tiene que tener en cuenta el vivir los actos, es decir su consumación. A la investigación del ser del hombre ejecutor desde el lado objetivo corresponde la interpretación complementaria desde el lado de la subjetividad. Y la subjetividad no es sino solo el nombre para lo trascendental que se manifiesta en las operaciones de la conciencia que envuelven e implican siempre los existenciales y las categorías señalando así lo no-objetivo de los actos objetivantes. Lo no-objetivo y lo no-significativo en los actos que constituyen un mundo significativo es lo trascendental que entra en vigencia por medio de estos actos. No es importante solamente el polo significativo de las efectuaciones sino también el fundamento no-objetivable que es la ejecución de los actos y la aplicación de las categorías y de los existenciales. Sólo en la facticidad no-objetivable de los actos de la conciencia se señala así lo trascendental que es la subjetividad. Y no importa el hecho de que Scheler llama a esta facticidad "persona" expresamente por no ser objetivo u objetivable. La subjetividad trascendental experimentada en la facticidad significa la condición necesaria para toda unidad en los hechos concretos de la conciencia empírica. Esta subjetividad no representa una unidad sustancial platónica, pues como tal sería ya constituida; se manifiesta únicamente en el mundo específico de los actos y no es captable sino en cuanto condición unificadora y posibilitadora de lo que se da como ente concreto. Así se abandona la identificación del ser con el ser objetivo, y así puede hablarse de la subjetividad trascendental que es la facticidad, abriéndose por fin un camino para la caracterización del hombre en cuanto centro de la revelación de lo no-objetivo que es lo trascendental. Pero lo trascendental se descubre siempre de nuevo en el poder ser auténtico del hombre que es su auto-comprensión realizada por la decisión vivida. El poder ser más propio es el posible ontologicum que es la manifestación real. Así se comprende el ser esencial del hombre por su ser subjetividad proyectante o por su existir. Sólo cuando se dice que el ser más íntimo del hombre, que es su ser no-objetivo, puede ser identificado con lo contrario de lo objetivo, que es lo espiritual, entonces se llega al personalismo espiritual de Scheler que afirma que el hombre en cuanto persona es "espíritu". Se usa así el concepto metafísico del espíritu para caracterizar el ser esencial del hombre que es su ser no-objetivado.

En el pensar scheleriano se expresa una tendencia conocida husserliana según la cual todo lo fáctico debe ser comprendido como lo ideo-esencial

realizado. La persona es la forma única existente del espíritu concreto. Scheler quiere superar el idealismo abstracto husserliano pues no admite lo absoluto en cuanto razón o en cuanto pensar. Lo que caracteriza la persona no es entonces el intelecto o la voluntad. Scheler describe el núcleo de la persona de la manera siguiente: el espíritu es el poder captar las esencias puras, y el correlato de los actos espirituales es el mundo de las esencias puras, sólo efectuando tales actos se realiza el hombre como tal. Así se transforma la reducción fenomenológica en la reducción a las esencias inteligibles. Pero teniendo en cuenta esta modificación no puede decirse que se trata aquí de un filosofar radical. El ser esencial del hombre se caracteriza muy fácilmente desde el punto de vista expuesto: el ser del hombre consiste en el poder realizar la reducción fenomenológica que es el retirarse en una actitud meramente teórico-contemplativa. El hombre puede renunciar a los impulsos vitales, y sólo así se distingue de los animales. Pues los animales también tienen inteligencia, que es en el hombre la aptitud instrumental del homo faber. Parece pues que sólo en cuanto ser espiritual el hombre puede negar la vida, y sólo en cuanto tal puede preguntar por qué existe algo y por qué no hay la nada. La vuelta hacia lo concreto se desprende, a la primera vista, de la afirmación de que el hombre no dispone del espíritu simplemente como si fuese este espíritu un atributo escésario de su naturaleza. El espíritu en Scheler representa más bien el ser en sí que se manifiesta en el ser esencial humano que es el ser personal. El espíritu en sí, es decir en cuanto principio metafísico, no tiene ninguna fuerza real, y así no efectúa nada. Hay sólo una vivificación del espíritu originariamente impotente por medio de la penetración mutua con los impulsos primitivos demoníacos. Se ve bien que la concreción del punto de vista conduce a la plena metafísica de los impulsos, de los instintos y del espíritu, inferida de la mera expresión de "espíritu" o "persona" que es la subjetividad paradójicamente concretada. Aquí no hay salida de la especulación que nos conduce a un dualismo metafísico entre los impulsos y el espíritu: los impulsos forzosamente no tienen ninguna idea de los valores, y el espíritu no puede realizar desde sí mismo lo que ve. La penetración mutua de la vida y del espíritu, concedida o presumida por Scheler, tiene por resultado la espiri-tualización de la vida. El espíritu se sirve de los impulsos vitales para realizarse o para ontizarse, que es el hacerse concreto. Y esta realización se efectúa sólo en situaciones históricas, siendo así la historia la lucha de estos

dos principios y su inter-acción mutua. Con esto es restablecida la importancia dominante de la facticidad concretizante para la captación del ser esencial del hombre. El hombre es el lugar, según Scheler, donde se realiza el drama del combate entre el espíritu y la vida elemental. Pero inesperadamente Scheler no se interesa por los acontecimientos históricos en sí que dan luz a esta realización fundamental y bosquejada; más bien le basta a él caracterizar el devenir universal en cuanto realización general del espíritu. Las circunstancias concreto-particulares no tienen así un valor y una relevancia en sí, sino sólo en cuanto procuran la ocasión para el revelarse de las estructuras ideales o espirituales eternas. Lo importante es la espiritualización como tal, y poco interesan la crisis histórica particular. En esta última vuelta se patentiza el pensar platonizante de Scheler. ●

Pero lo que no puede ser descuidado es la resaltación de lo concreto en general. La subjetividad trascendental no puede ser caracterizada únicamente como esta parte de lo no-objetivo que es opuesta a lo objetivo orgánico-vital, es decir, a lo objetivo impulsivo-instintivo, a lo objetivo biológico-vital. Sólo cuando la investigación se basa en tal oposición óptico-parcial puede decirse que lo no-objetivo y lo no-objetivable es el espíritu concebido a la manera scheleriana. Pero entonces se opera erróneamente con la oposición contraria y no con la oposición contradictoria. Lo que es válido en la descripción de la persona coincide aparentemente con las características de la subjetividad trascendental no-óptico. La persona puede ser llamada al lugar de la revelación y de la aplicación de lo trascendental. Pero tal persona no es el contra-polo de la vida elemental, sino sólo la ocasión del manifestarse de las categorías y de los existenciales fundamentales en toda su amplitud. Y esta persona no adopta sólo lo pre-constituído inteligible realizándolo, sino "es", únicamente en cuanto manifestación del más completo comprenderse que es el proyecto propio inventado y vivido continuamente en las decisiones seguidas del estar en el mundo. Sólo es admisible hablar de la persona en este sentido amplio, que indica la subjetividad trascendental. Verdad es que se liga con el término de "persona" la remisión a cada situación concreta actual. Por eso se tiene que reflexionar de nuevo sobre el sentido de la facticidad. Los contextos concretos provocan el más propio comprenderse que no depende de circunstancias generalmente accesibles e intersubjetivamente captables sino de los factores reales que forman el foco de este o aquel contexto. La

facticidad indica el hecho de que a cada situación concreta pertenecen *sus* factores singulares, y que a tal contexto único y singular corresponde la particularidad de la respuesta concreta vivida en el portarse fáctico del hombre. Así no se realiza nada de pre-concebido: el decidirse revela más bien la vigencia de lo trascendental con ocasión de los actos percibibles realizados. Y lo trascendental no es solamente lo que es condición inmutable de las constituciones objetivas, es decir la totalidad de las categorías. Lo trascendental es también lo que condiciona los matices peculiares del portarse y del comprenderse concreto que no rige desde siempre fijándose en ideas o posibilidades lógicas copiables, sino que entra en vigencia en la ocasión apropiada correspondiente, provocado por la situación estimuladora, señalando así la subjetividad original en cuanto insondable. Sólo cuando se hipostasía esta subjetividad, que es principio ontológico y que no es un ente sublime, como lo hicieron Scheler o Bergson, puede hablarse literalmente de la fuerza creadora del espíritu o de la vida. La investigación debe contentarse con la consideración de la subjetividad trascendental como tal. Esta subjetividad no se hace desprenderse solamente en las efectuaciones objetivantes dirigidas por las categorías no-objetivas que son las condiciones por toda estructuración objetiva, sino que también esta subjetividad se patentiza en lo no-intersubjetivo que, en lugar de expresar algo significativo sólo señala el entrar en vigencia de los existenciaris aislantes. Las decisiones prácticas que en cada momento deben ser realizadas también tienen sus condiciones. Así, como las categorías representan las condiciones necesarias y posibilitantes de lo constituido óntico que expresa una significación intersubjetivamente accesible y presente, de igual manera los existenciaris básicos no-objetivantes son las condiciones para el entrar en vigencia de tal o cual decisión que como tal se dirige hacia la solución de una crisis situacional señalando así lo no-constituido que es el más propio poder ser escondido. La subjetividad trascendental, concebida así, se señala poco a poco, es decir de momento a momento, en el proyectarse del hombre, en el anticiparse y en su resolverse responsable que es su decisión auténtica vivida. El hombre no se resuelve en relación con algo que ya existe; él mismo proyecta lo que puede ser y así él es su más propio poder ser en cuanto vive su proyecto. Con el proyecto que inventa el hombre eligiéndose surge algo nuevo que no existía antes. Lo posible ontológico es lo que no difiere de lo real, supuesto el hecho de que aquí puede hablarse de la posibilidad sólo

cuando todos los factores necesarios están presentes; pero si verdaderamente no falta ninguno entonces lo que así adquiere el carácter de ser posible se convierte inmediatamente en un ente real. El proyectarse del hombre no es por eso el hacer planes y el elegir tal o cual plan preconcebido. En las efectuaciones realizadoras sub-conscientes se decide el hombre efectivamente por tales planes también, pero eso ocurre por añadidura. Con ocasión del dirigirse ahí o allí y con ocasión del efectuar tal o cual acto significativo y significatífero se decide el hombre por sí mismo. Con ocasión de todas estas realizaciones bien conocidas, trasmisibles, accesibles, inter-subjetivamente e inter-comprensibles se señala el hombre que ya no es, sino que es eligiéndose en su proyectarse. En el decidirse del hombre se señala lo no-objetivo que es el proyecto siempre in-realizado hasta la muerte. El hombre se anticipa cuando se decide a. . . es decir, realizando su proyecto por medio de las efectuaciones diarias dirigidas hacia algo óntico se señala lo que no es, sino que entra en vigencia con ocasión de la realización de estas efectuaciones mismas elegidas. Y esto que ya no es sino que entra en vigencia haciéndose patente, así es el más propio poder ser. Pero sólo en cuanto vivido puede decirse del proyecto que es verdaderamente el proyecto anticipador parcialmente realizado del hombre auténtico. Una cosa es así la investigación de los actos considerados en cuanto unidades constituidas y al mismo tiempo constituyentes; y otra cosa es lo que se señala con ocasión del entrar en vigencia de estos actos. Cuando se captan los hechos y las relaciones inter-objetivas dentro del reino de lo constituido y cuando expresamos esto en afirmaciones y juicios, entonces puede hablarse de la verdad en el sentido tradicional y común. Pero decidiéndome a tal o cual actitud usando tales o cuales efectuaciones intencionales constituyentes, demuestro lo que es verdaderamente relevante para mí. Con ocasión de la realización de los diversos actos significativos, me patentizo como la prueba testimonial de mi más propio poder ser ontológico que se señala en el proyecto inventado por mí mismo y para mí mismo. Y el proyecto (en este sentido) es lo que no puede confundirse con los planes teóricamente e intelectualmente concebibles y constituíbles. Tal proyecto sólo puede ser denominado "proyecto en cuanto ser vivido", pues lo que es verdaderamente posible ontológicamente se manifiesta en el terreno real únicamente cuando es realizado. Así puede formularse la siguiente conclusión: la subjetividad trascendental es el término usado para

resumir la totalidad de las condiciones posibilitantes presuponibles del mundo óntico que son las categorías. Esta subjetividad resume también la suma de las condiciones exigidas para cada señalarse concreto de tal manera que todas las manifestaciones relucen con su aparecer la eficacia de diferentes existenciarios básicos que son estas condiciones. Lo que se señala sólo puede señalarse con ocasión de... la ocasión para el señalarse de la subjetividad trascendental existenciaría es el tener que decidirse del hombre que está arrojado en situaciones histórico-tradicionales limitadas. Tal decidir dentro de una crisis no sólo resuelve un problema objetivo sino señala lo que verdaderamente es el hombre que así se decide. Lo trascendental no-categorífero se capta sólo por medio del entrar en vigencia del más propio poder ser del hombre. El hombre decidente se determina a sí mismo cuando elige sus caminos y sus actitudes, y no sólo da una solución a un problema objetivo o a una situación crítica. En el elegir sus caminos se patentiza su anticipación propia que es su proyecto y únicamente así es proyecto el hombre. Este hombre descubre la verdad del mundo objetivo adoptando los hechos y las relaciones yacentes formulándolos en juicios. Este hombre está en la verdad viviendo su poder ser más íntimo que es su proyecto, y lo que es su proyecto verdadero se revela en las decisiones responsables proyectantes de su existencia histórico-concreta. Sólo es hombre aquel que así está en la verdad confesándose y comprometiéndose en su propio proyecto vivido que es el flujo de su existencia diafanizado en su comprensión de lo que efectivamente debe ser. Pues su conocimiento de lo que, para él, verdaderamente debe ser, se trasluce en las realizaciones de sus posibilidades, es decir en sus compromisos decisivos.