

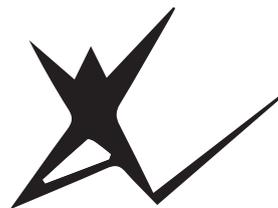


DIAGNOSTICO DE LA INTENCIONALIDAD ESTETICA  
Bases Psicosociales de la Personalidad

**0.1**  
***BASES***  
***PSICOSOCIALES***  
***DE LA***  
***PERSONALIDAD***

*José Luis de la Mata*

*Madrid, 1971*





# **0.1**

## ***BASES PSICOSOCIALES***

### ***DE LA***

#### ***PERSONALIDAD***

#### ***ABORDAJES***

##### ***0.1.1***

- *La intencionalidad no se identifica a la pura expresividad subjetiva.*
- *Reflexión y reflejo: intencionalidad.*
- *Los modos de la praxis (L. Cencillo).*
- *La inserción en lo real.*
- *El ámbito físico y el ámbito cultural: individuo y personalidad.*
- *Crítica del mecanicismo naturalista.*
- *Crítica del positivismo.*
  - *La experiencia es determinada, porque posee una historia determinante.*
  - *El conocimiento comienza con la “experiencia”, pero no se resuelve en ella totalmente.*
  - *Si el conocimiento es forma, toda forma no es puntual: la forma conlleva un halo ideal.*
  - *Porque el acceso a las “cosas” no se da solamente por vía de presencia sino además por vía de nominación y el nombrar es siempre una función semántica valorada.*
- *Conocer es dar un significado a la experiencia.*
- *Pero ese significado es para la experiencia, aunque se da en la experiencia.*
- *Hegel y la “plenitud sensible precaria”.*
- *Husserl y la plenificación.*



### **0.1.2**

- *Los aspectos del ser consciente:*
  - *Afectividad*
  - *Experiencia de lo real*
  - *Voluntad*
  - *Reflexividad*
  - *Personalidad*
- *Crítica del sujeto trascendental: la finitud implica la inserción del yo en el no-yo y realiza la realidad de éste como “objeto”.*

### **0.1.3**

- *La procesualidad de los actos de objetivación.*
- *Objeto como producto de una historización.*
- *Los distintos niveles de la objetivación.*
- *Lo sensible y lo significado.*
- *Materia física - “materia” social.*
- *Imágenes y saberes anteriores.*
- *La contextualización imaginativa.*
- *El marco de espacialización corporal presignificativo.*
- *La judicación implícita.*
- *Lo intencionalidad como movimiento de trascendencia hacia el algo que “todavía” no es formalmente “objeto”.*
- *Crítica de la “objetivación inconsciente” (Fichte).*
- *Onticidad intencional.*
- *Substratum cultural del objetivar: moldes expresivos y esquemas dinámicos de objetivación.*
- *Valor temático del subconsciente: experiencias decantadas y conservadas que dan sentido a nuestra experiencia actual, orientándola primero y configurándola después.*

### **0.1.4**

- *Oposición a las facultades-potencia.*
- *Dialéctica del apriori aposteriori.*
- *La “elaboración” orientada del encuentro.*
- *Estratos objeto-subjetivos: interacción.*



- Exigencias éticas de la “intención significativa”.
- Apriori formal - apriori material: la verdad es el sentido “objetivo” de las cosas.
- “Impureza” de la percepción. Tematización.

### **0.1.5**

- Procesos energéticos vitales de transformación.
- Dualidad fundamental de la vida.
- La intencionalidad que nos envía al encuentro del mundo ha de ser completada (para que funcione como intencionalidad significativa) con la intencionalidad que nos lleva al encuentro con el prójimo.
- Aporía fundamental de la comunicación-expresión.
- *Bewusstsein-Bewusstes Wesen.*
- Como conclusión se determina: la conciencia no es función de un ser; la conciencia es la estructura de un ente que lo hace apto para ser, a la vez, sujeto y objeto.

### **0.1.6**

- Caracterización negativa de la conciencia.
- La conciencia es paradigmáticamente la actualización de un *esse*. Oposición a los aprioris absolutos.
- El fenómeno de conciencia como estructura intencional significativa o esquema de organización.
- Plasticidad afectiva de la conciencia.
- Comunicación como nivel superior de la sensibilidad.
- La palabra como posibilitación.
- La palabra como extroversión de nuestra intimidad.
- La palabra como compromiso: posibilidad de objetivación de la personalidad.
- Irreductibilidad del lenguaje a nuestra individualidad.

### **0.1.7**

- Consciente y subconsciente en la formación del YO.
- Subconsciente como “tema” de la percepción.
- Lo individual y lo colectivo del lenguaje.
- Presión del sistema sobre la palabra: los marcos de referencia cultural.
- Las dimensiones instauradoras del lenguaje.
- Matrices simbólicas de la experiencia.



### 0.1.8

- Ente y “ser”; “cosa” y “objeto”.
- Modalidad pática del ente consciente.
- Momento tético de la experiencia: movimiento comportamental que nos lleva a comprender que todas las “funciones” de la conciencia tienen carácter de intencionalidad estructurante de la realidad.
- Categorización vital: modelos sociales de traducción.
- Personalidad: la socialización del individuo como adquisición de un instrumental comunicativo.
- Funciones de posibilitación personal, pero también de alienación, debidas al lenguaje.

Un análisis de las dimensiones de la intencionalidad nos va a destacar, en el fondo de toda actividad humana, de todo momento expresivo, la esencial bilateralidad de ese modo de ser que caracteriza al ser intencional.

Querer reducir esa “intencionalidad” a pura expresividad -ya veremos las aportaciones que a la noción ha dado Sánchez de Muniain- o a puras dimensiones subjetivistas (ya en la modalidad psicológica del empirismo, ya en la trascendentalista del idealismo) es condenarse a perder toda la riqueza conceptual del término. El hombre, como ser intencional, no es exclusivamente conciencia reflexiva, conocimiento de sí, como tampoco es concienicalidad en puras referencias de reflejo. No hay pura expresividad como no hay pura receptividad. La expresividad se realiza sobre un “dado” y, por ello, lo producido tiene algo siempre de irreductible que se hala de una cierta intencionalidad. Y tiene razón Sánchez de Muniain cuando afirma que lo poético -y, para nosotros, lo poético es siempre sinónimo de “captación”, de “formalización”- es irreductible a lo imitativo en la concepción y a lo puramente facticio en el orden técnico. La imitación queda superada desde el momento en que reparamos en los valores de expresividad, es decir, en los valores teleológicos de la intencionalidad. Y en lo que al “reflejo” se refiere hay que aceptar sin más que la cosa en sí nunca se da al hombre. Ya en este sentido hay que distinguir entre “presentación” y “re-presentación”. Entre nosotros -y por referirme a un libro muy reciente y español- Cencillo ha distinguido entre las varias modalidades de la praxis. La actitud que el hombre adopta primeramente hacia la realidad no es la



de un sujeto abstracto y unívocamente determinado, sino que es la actitud de un ser que actúa práctica y objetivamente, en dimensiones cada vez más profundas de su insertarse en la realidad. Ese mundo de la praxis históricamente determinante, pero determinable -veremos el papel apriorístico de las formas culturales, pero también su margen de indeterminabilidad, apto para que se produzca la libre determinación individual-, es no sólo el ámbito material donde se ejerce la acción individual, sino también la atmósfera donde se inscriben los fenómenos de la espiritualidad. Porque el apriori es tanto material como espiritual y no puede darse sino en la experiencia. Pero si es material, no menos puede ser referido a una estructura significativa del objeto constituido en la percepción. Y es que contra el “reflejo”, con toda su aura de mecanicismo, hay que afirmar que un valor, una cualidad, una significación mítica, como categorías del sentimiento y de la imaginación, como procesos resultantes de la temporalización, son aprioris con no inferiores títulos a los que ostentan las categorías de la sensibilidad o el entendimiento. El materialismo mecanicista ha ignorado lo que el objeto debía al conocimiento. Pretendiendo alcanzar la ultimidad decidoría con sus leyes de asociación y aprendizaje, se ha imposibilitado la noción de génesis, se ha cerrado al hecho de que todo objeto es el final de una historia, mejor dicho, el punto actual de una historia. Una sociología del conocimiento necesariamente se queda siempre a medio camino, cuando no tiene cuidado de prevenir sobre el sentido de su unilateralidad. No hay aprendizaje que por sí sólo pueda explicar la experiencia, que pueda dar razón de ella.

El positivismo se ciega cuando afirma que la experiencia es determinada, porque posee una historia determinante. No comprende fielmente el sentido de su segunda afirmación. Como muestran no pocos autores actuales, si el conocimiento comienza con la experiencia no todo conocimiento se resuelve en ella, por lo que ya dijimos de que todo “objeto” es forma y que toda forma implica un halo espiritual no accesible a esa experiencia misma -claro está de que hablamos de “experiencia” en sentido empirista sensu stricto y que por “objeto” nos estamos refiriendo al hecho de que el niño accede a las “cosas” por la doble vía de la “presencia” y de la denominación, fijada, quizás, pero fijada con un halo semántico, valorativo casi siempre, al menos, nunca neutro-. La “impresión” siempre enseña algo que es irremplazable, pero lo enseñado por la percepción es “un sentido dado sobre la experiencia”. Y ese sentido es para la experiencia, aunque está dado en la experiencia. Nada reemplaza al contacto existencial, pero ese contacto no es la “verdad” todavía. Hegel hablaba de “plenitud precaria, efímera”, pero se trata de una plenitud que ha de ser “plenificada” y aquí hemos de recordar la “plenificación” husserliana, aunque en un sentido muy distinto. Vamos a ver en qué puede consistir esa plenitud de la presencia sensible, pero más que sensible, por lo que de la nominación dijimos más arriba.»



*Fenomenológicamente, el ser consciente se nos manifiesta como:*

- *experimentando experiencias vividas que afectan a su ser*
- *capaz de adaptarse a lo real*
- *poseyendo una reflexión creadora, en cuanto posibilitante del campo temático de lo posible y en cuanto transformador de lo circundante en medio instrumental de un fin libre*
- *sistema personal*
- *libre por autodeterminarse en el conocimiento de sus fines.*

Lo que nos lleva a una primera clasificación de los atributos de ese ser consciente en los términos siguientes:

- *afectividad*
- *experiencia de lo real*
- *voluntad*
- *reflexividad*
- *personalidad.*

Pero con esta fácil y primaria clasificación lo que conseguimos es situarnos en una perspectiva en la que sí, por un lado, nos oponemos a toda concepción mecanicista -el factor de espontaneidad es algo irremediablemente ganado para la consideración teórica-, por otro, nos negamos a considerar válida toda creencia en un puro sujeto trascendental -porque el momento de “inserción” es fundante y su prueba es la constancia con que acompaña todos nuestros actos-. Hay, sí, un sujeto “trascendental”, si entendemos por ello una estructura óptica y lógicamente legalizada y, además, un sujeto reflexivamente aprehendido. Sin embargo, se trata de un sujeto también “comprometido”, porque ese “yo” que es capaz de intencionar objetivamente, es una estructura en el mundo.

Eminentemente se ha dicho que la duda no puede recaer sobre la alteridad. Que lo otro en cuanto otro tiene que ser “necesariamente” reconocido de hecho. Pero si la intencionalidad la circunscribimos a sus aspectos de “función general de objetivación”, como producción de la entidad misma, está claro no sólo que jamás llegaremos a alcanzar sus implicaciones, sino que tampoco esa alteridad podrá no ser planteada, sino ser reconocida. Un sujeto trascendental, reducido a pura subjetualidad objetivante, no puede ser reconocido.

Ni el yo ni el no-yo no se pueden plantear en soledad uno respecto del otro. El yo se inserta en el no-yo y realiza la realidad de éste como “objeto”; pero el yo en cuanto hay un no-yo al que utilizar, conocer, etc. Una existencia absoluta es incognoscible, Y no habría necesidad de



producción, de apertura, porque se habría eliminado la finitud e indeterminación que plantea la libertad. Si lo consideramos con atención, veremos que en todas las filosofías absolutas se llega siempre a un ser que, a fuerza de haber poseído cualidades, llega un momento en que carece de todas ellas, hasta dar en el no-ser, Y de esto es también prueba el hecho de que, en todo “objeto”, hay siempre un plus que trasciende la peculiar síntesis ejercida por el sujeto percipiente.

Hay una estrecha conexión del apriori con aposteriori, En la percepción estalla un sentido y este sentido requiere del apriori, Pero no entendamos ese “estallar” en un sentido demasiado literal, porque entonces, y por caminos distintos, llegaremos a una separación del contenido sensible de su sentido, con lo que de nuevo ese contenido se transformará en puro y nudo dato. El objeto se nos da como significante: un poco esa incardinación del universal en lo concreto de que nos hablaba Hegel. Pero el estallido no es cosa instantánea; porque objetivar es estructurar, porque a veces la “materia” de ese objetivar es algo ya elaborado socialmente, es porque hemos dicho que el objeto es el sentido de una historización. Hay que nombrar, actuar, conocer, por tanto; pero en los casos en los que el nombrar ya ha sido realizado -y aún también en el primer caso- hay que reconocer, hay que confrontar, de modo que es muy difícil y bastante simplista hablar de una percepción “ingenua y pasiva”. Hay imágenes y saberes anteriores, hay juegos de judicación implícitos, hay una efectiva contextualización de parte de la imaginación y hay, previamente, la prefiguración, por parte del cuerpo, de como un marco de espacialidad presignificante que es paralelo con la temporalidad facultara la aparición de la “expresividad”.

Si algún sentido tiene la intencionalidad, es el posibilitarnos el movimiento de trascendencia, es el remitirnos al algo que no es, todavía, formalmente objeto y que es fundamento de la objetivación. Adviértase que decimos “fundamento absoluto”, porque consideramos que aquello que “formalmente” no es todavía objeto, como igualmente aquello que “todavía” tampoco es sujeto, están en la permanencia primaria del ser. Una constitución totalmente inconsciente del objeto, al sentido fichtetiano, es en su absolutidad tan absurda como una originaria y atemporal constitución de un yo puro. Porque todo depende del sentido que demos a lo “subconsciente”. Estos problemas los vamos a encarar cuando estudiemos la constitución de la imagen, cuando comprobemos la inestabilidad de ese adjetivo: “consciente”. Antes de ser sujeto de conocimiento, se es sujeto del propio existir. De esta manera, la intencionalidad, entendida como propio modo de ser, como ser-abierto-a, simplifica el problema, en lugar de complicarlo. Y es por esto por lo que hay que desconfiar de un “consciente” demasiado desvinculado. Fijémonos en que simplemente para plantearse cualquiera de los problemas de que estamos haciendo mención, es necesario toda una red



de categorías mentales y lingüísticas. Es decir, desde el nivel abstracto de una colectividad, se evidencia que ningún avance es posible si no se cuenta con un substratum cultural. Como ya sucede con la lengua, este substratum nada es fuera de la real y efectiva actualización que se da con los individuos; pero la recíproca, no obstante ello, no es menos verdadera. Sin el complemento cultural y lingüístico nunca puede el hombre ponerse a pensar. Pero, además, sin un substratum íntimo de condensaciones, de virtualidades, de categorías comprensivas, logradas por sedimentación de pasadas experiencias, sin esa carga de moldes de sentido, tampoco esas categorías mentales y lingüísticas tendrían aplicabilidad.

No es que se trate, como pediría N. Hartmann, de recurrir a un mínimo de metafísica, porque si metafísica se identifica con ontología, entonces no podemos aceptar una simple e irresoluble aporética. Ya antes hacíamos constar el carácter de “hecha” de la obra de arte y ahora afirmamos que, en ese sentido, de lo que se trata es de un máximo de ontología, precisamente porque se trata no de una justificación, sino de la constatación del estatuto ontológico de la intencionalidad y sus productos (esta apelación a la ontología puede comprobarse, sin más, en alguien tan poco sospechoso de “metafísico” como es G. Lukács).

Pero una producción en absoluto inconsciente, por absolutidad de la conciencia, es necesario justificarla, porque se trata de algo más que de una hipótesis: se trata de una afirmación que va contra toda ley comprobada. La conciencia de trascendencia -conciencia tética- se encuentra naturalmente en toda conciencia no falseada por prejuicios teóricos. Lo subconsciente debe ser admitido para explicar determinadas características personales, incluso -nos atreveríamos a decir- para explicar el ejercicio mismo de la percepción. Pero esta subconsciencia hay que explicarla desde posiciones que no tienen por qué cumplirse siempre en lo patológico. No se precisa recurrir siempre a las ejemplificaciones de los disturbios de la personalidad, puesto que la existencia de experiencias profundas y originarias es algo que todos debemos admitir. La subconsciencia -sin matiz peyorativo, sin determinaciones unívocas, sin fijaciones exclusivas en instintos y en instintos siempre determinados- aparece entonces en las manifestaciones más cotidianas de la vida de un hombre, llegando a ser eso que en lenguaje vivo llamamos “modo o manera de ser”. Se trataría de ese aura especialísima que tiñe nuestros actos, que propicia nuestra proyectividad, en una dimensión poética irreductible. Repetimos, lo subconsciente y entre otras cosas vendrían a ser esas experiencias decantadas y conservadas que dan sentido a nuestra experiencia actual, orientándola primero, configurándola, después. Y esto, en manera alguna, es un determinismo ni un pansexualismo como único determinante motivacional.

Con esto quizás nos estamos oponiendo a la vieja concepción de las facultades-potencia, a



sus pretensiones de realidad, aunque no en su aspecto de modelo-explicativo. Las cosas y sus estructuras ni se nos dan jamás inmediatamente ni se dan a regiones independientes de nuestra espiritualidad, como a través de compartimientos estancos. Ser hombre es conseguirse hombre y en ese proceso acaso el conocimiento como tal tenga un lugar privilegiado. Pero de esa bilateralidad de la conciencia se desprende que hay siempre una dialéctica, como decíamos antes, de presencia-ausencia, de actividad-pasividad que se manifiesta en el hecho irreductible que señala el apriori: nunca apriori es independiente de aposteriori, pero, por ello mismo, el hombre para conocer tiene que asumir previamente. Y esto es así incluso en la contemplación, a la que de ninguna manera podemos considerar como un estado pasivo (creemos en este punto que hay un mundo de sugerencias no explicitadas en esa nota de la “connaturalidad” de Sánchez de Muniain). Desde una conciencia pura, jamás se puede penetrar la esencia -de la cosa, supuesto que esa cosa no haya sido sometida a la elaboración-acaso burda y sin matices, pero elaboración, al fin y al cabo, del “encuentro”. De manera que, a nuestro entender, Kosik está en lo cierto cuando dice que no se puede saber lo que es una cosa, que no se puede hacer “objeto”, si no se realiza el análisis de la actividad. Y este análisis de la actividad tiene como primer problema el de mostrar “la vía del acceso a la cosa”.

¿Hay heterogeneidad en las modalidades de la percepción? ¿Hay simple distinción o, por el contrario, se trata de alcanzar cotas progresivas de enriquecimiento? Y ese enriquecimiento, ¿se deberá sin más a una estratificación de “facultades”? Ya veremos cómo al tratar del “campo de la conciencia” no vamos a dar de lado ese problema de los estratos; pero aquí únicamente nos interesa señalar que lo mismo que en un terreno real los estratos se determinan en interacción, de igual manera las capas superiores de la conciencia no pueden estar en libre independencia de las inferiores que las sostienen. Cada una de ellas es una modulación que se integra -esto es perfectamente claro en los ejemplos que estudiaremos de casos de “destructuración de la conciencia”. La “intención significativa hacia la cosa” no es un vector de dirección e intensidad constante. El hombre vive varios mundos, o, mejor dicho, diversos planos de un “mundo” único y aquí de nuevo pedimos que no se olviden las instancias éticas que van implícitas en “mundo”, de modo que varios y diversos han de ser los modos de su permanencia en esos planos, puesto que cada plano tiene una clave característica y definitoria. Hay exigencias de la realidad -de la realidad del objeto y de la realidad del sujeto- que implican una diversificación de la intencionalidad. Pero, ¿qué diferencia hay respecto de las posiciones idealistas? La conjunción de dos aprioris, puesto que la formalización si bien es donación de sentido, opera sobre un esquema no puesto, sino “dado” -veremos reaparecer el problema a propósito de la expresividad y abstracción artísticas-. Toda apropiación o “constitución” de un “mundo” por parte del hombre consta de dos elementos constitutivos, el sentido subjetivo y el “sentido” cósmico. Una materia como



postulada es igualmente inadmisibile. Y hablar de una materia, de un sensible incualificado es postular esa materia. No se comprende por qué este término y no aquel otro de cumplimiento de la intención significativa. Hay, sí, que determinar el sentido humano del objeto, pero sobre la apoyatura de un término trascendente. Conseguir el sentido del objeto es el requisito sine qua non de la verdad. Y la verdad es el sentido “objetivo” de la cosa.

El sentido estalla en la percepción, pero en esa mi percepción actúa todo mi saber, mi cultura, actúa todo mi pasado, florecen mil experiencias pasadas: toda mi intimidad se pone en obra, cuando percibo. Hay siempre una efectiva judicación y valoración en mi percepción, aún cuando no sean explícitas -rehuimos de intento el calificativo de “conscientes”-. Es esto lo que constituye la densidad característica de la percepción. Ante el todo confuso que lo rodea, el hombre enfoca su mirada: algo emerge sobre un trasfondo tematizante, conexo, siempre oscuramente intuido.. Pero, no obstante ello, siempre presente.

No tememos parecer reiterativos en este punto. El encuentro con lo “otro” real no requiere de ninguna hipótesis y sí tan sólo de una constatación. Porque este encuentro, de un lado, se refiere a la “presencia” real y, de otro, a la efectiva tematización. De otra manera, ni libertad ni espontaneidad se darían. En el modo de ser abierto-a hay, cuando menos, esa mínima espontaneidad que manifiesta todo lo vivo. Bergson decía que la conciencia era coextensiva con la vida. Y si esto puede parecer excesivo, sobre todo cuando “conciencia” es comprendida en los equívocos de la filosofía del cogito. Fuera de este sentido, la conciencia es un fenómeno vital que se manifiesta en estructuras de progresiva complicación. Aunque es cierto que, en la acepción consagrada por el sentido común, reservamos el concepto para aquellas estructuras superiores, en las que la peculiaridad del estar abierto-a introduce un no-ser, una indeterminación que es lo que llamamos libertad.

Si toda especie de metabolismo es una elevada manifestación activa, de orden cualitativo, si en su nivel biológico más simple la vida se caracteriza por una continuada recepción, transformación y emisión de energía -proceso en el que la energía final liberada es radicalmente distinta de la energía inicial recibida-, ¿cómo puede extrañar que la manifestación suprema de esa vida sea activa?

La vida, en sus unidades más humildes, es ya realización de materia, educación de posibilidades no simplemente cuánticas, sino cualitativas, con una especificidad funcional, con un poder regenerativo que no puede ser explicado dentro de ningún sistema mecánico. Un cristal puede reconstruirse, pero a condición de estar inserto en un medio homogéneo e idóneo. Por el contrario, la vida se manifiesta siempre en tensiones de transformación cualitativa, desde el



movimiento regenerativo que lleva a la estrella de mar a reconstruir todo su cuerpo a expensas de un pequeño fragmento de él. Hasta esa otra actividad más enigmática, que se manifiesta en la lucha contra medios adversos, en la espontaneidad que es necesaria para convertir en hábitat lo que es, muchas veces, en su hostilidad, absolutamente - heterogéneo a la vida.

Y ya nos refirmamos al cuerpo, al espacio, a la imagen, a la libertad, siempre nos encontraremos con esa dualidad fundamental, con esa espontaneidad, con ese entrelazamiento que descubre lo humano de la forma y la significación vinculadas. Hay una intencionalidad que nos envía al encuentro del mundo; pero ésta tiene necesidad de completarse con la intencionalidad que nos envía al encuentro del prójimo. Expresividad y comunicación. Y, en el fondo, la unidad. Porque el sentido del “mundo”, de “nuestro” mundo, no es obra de ninguna potencia subjetiva trascendental. La pluralidad, frente a cuanto se quiera teorizar, es anterior siempre a la unidad antropológicamente hablando. Lo inmediatamente comunicativo son las cosas que se nos enfrentan, que nos duelen, que nos limitan. Mediamente se da una unificación que es también comunicable. “También”... Lo que quiere decir que lo inmediato es, en su inmediatez concreto-formal, directamente comunicable.

Y es que la ambigüedad esencial de la conciencia se ha manifestado incluso en su definición misma: como han dicho los alemanes, hay una gran distancia entre *Bewusstsein* y *Bewusstes Wesen*. La identificación la opera siempre una filosofía idealista del cogito, pero no es lo mismo calificar a un sujeto existente como “ser consciente” que “hablar de una categoría substantiva de existente objetivamente definido”<sup>1</sup>. Porque, digámoslo de una vez por todas, centrando la tesis de ese propósito ontológico, la conciencia no es una “función” de un ser -mucho menos lo sería del “Ser”, como pretende un Heidegger-, pues la conciencia es la estructura de un ser que lo hace apto para ser, a la vez, sujeto y objeto. Y a esto nos referíamos al decir que no nos asustaba un máximo de “metafísica”.

En las modernas investigaciones sobre la conciencia, se ha llegado, muchas veces a través del examen de casos patológicos de desorganización, a una serie de caracterizaciones primeras y según las cuales la conciencia nunca puede ser

- *ni un puro fenómeno subjetivo*
- *ni un puro reflejo*
- *ni una función*
- *ni un pensamiento absoluto y creador.*

---

1. H. Ey: “La Conciencia”; pág. 11.



La conciencia tiene que ver con el Yo y la personalidad, pero no se confunde con uno ni otra, a no ser que metafóricamente se identifiquen. Hegel a su manera y un tanto extremosamente ya esbozaba una idea parecida, cuando decía: “Considerado en sí mismo, conforme a su concepto, el sujeto es la totalidad; y no solamente en el interior, sino en la realización de ese interior en el exterior y, al mismo tiempo, en sí mismo”<sup>2</sup>. En el haz de relaciones existenciales, la praxis, la realización ética se montan sobre las experiencias, para aceptarlas, pero inmediatamente para asumirlas y dirigir las. En la distinción mencionada, ser consciente equivale a poseer reflexivamente una experiencia vivida. Pero “experiencia vivida” porque la conciencia no es sólo subjetividad sin ser correlativa de algo por el modo de ser “dado”. Con esto se afirma que la conciencia no tiene exclusivamente por misión la de un percipere. LA CONCIENCIA ES, PARADIGMATICAMENTE, LA ACTUALIZACION DE UN ESSE. Previo a la constitución de una “experiencia”, está su emergencia misma como ser actual. De esta manera, es necesario prescindir de la hipótesis de todo Sujeto puro, desvinculado frente a la total relatividad de toda otra “realidad”. Lo que sucede es que no puede haber mundo “objetivo” sin una conciencia intencional, como no puede haber conciencia intencional sin la inserción existencial de ese “foco intencional”, modalmente intencional, que es la conciencia.

Lo que, por el contrario, y a tenor de lo que llevamos dicho, es lícito es considerar los fenómenos de conciencia como estructuras intencionales o significativas. Con lo que la intención aparece entonces en su diversidad, no como conjunto de funciones, sino como esquemas de organización, como expresiones dinámicas de un “sujeto” implicado. No se trata ni de la espontaneidad absoluta constituyente ni de la estructura totalista y en ciertos aspectos fixista de la Gestaltpsychologie; simplemente se trata de una actividad organizante, efectuada sobre la sugestión original de sentido que la “cosa” ofrece en su mismo modo de dación. Si, además, consideramos que hay una verdadera génesis del “ser consciente de”, cuyo estrato más profundo es de naturaleza pática, comprenderemos la metáfora que hace a la “conciencia” coextensiva a la vida. No simplemente por la plasticidad de esa vida, sino por las formas que esa plasticidad puede adoptar. En todas las formas hay niveles de sensibilidad. Lo que sucede es que esos modos son siempre formas que la vida -y no se crea que caemos en el error contrario de una hipóstasis de la Vida, con mayúsculas-, que la vida, repetimos, pone en exclusivo beneficio suyo, por lo que carecen de exteriorización. Simpáticamente, nos es posible en ellas -en las formas - inferiores vivas-nuestros propios estados. Pero aquellas sensibilidades permanecen cerradas, constituidas para sí. El ser propiamente consciente aparece, en cambio, en el momento mismo en que es capaz de comunicarse y de comunicarse por un medio extremadamente paradójico. Mientras que las

---

2. G. W. F. Hegel: “Vorlesungen Uber die Aesthetik”, T. I; pág. 142.



formas vivas se caracterizan por la posesión de esa interioridad a que alude la sensibilidad, la palabra es, por su parte, la extroversión misma de esa interioridad. La palabra, en su componente significativo, nos extravíate; mas como esa palabra posee, además, un componente expresivo, la palabra poéticamente nos reafirma, por segunda vez, en un nivel más hondo de presencialidad. Se puede decir, entonces y con plena justicia, que, en ese estrato, la conciencia es la organización que nos permite ser y ser en el modo de una abertura-a, de una trascendencia personal. Ahora bien, aquí de nuevo hay que insistir en el hecho de que la finitud y la alteridad de nuevo se nos muestra y acaso con sus acentos más imponentes. Primero, porque nos vemos obligados a hacer vehículo de una expresión -por tanto, de aquello que “verdaderamente” nos hace ser-, de nuestra expresión, a un sistema lógico supraindividual y, por ello mismo, rebelde a la modulación de nuestra individual personalidad -veremos otros problemas que el lenguaje crea y que hace tengamos que considerarlo como un apriori de encauzamiento de formalización personal-. En segundo lugar, siempre sobre la base del primer lenguaje, y porque éste, a la vez que faculta, oprime nuestra expresividad, nos vemos obligados a buscarnos nuevos medios que nos permitan imprimir nuestro gesto irrepetible, pero sin que jamás lo consigamos del todo, porque siempre habrá algo irreductible algo que banalice, que convencionalice nuestra expresión. Ya entonces comprendemos que ni el “YO” puede ser explicado a la luz de esa conciencia “consciente” y autosuficiente que la afirmación de un apriori parecería sugerir.

El Yo es algo que se debe tanto a la conciencia “consciente” como al sub-consciente, capa profunda de experiencias, de virtualidades de comprensión, donde subyacen los factores temperamentales, los encuentros, las intencionalidades socio-educacionales, las hábitos valorativas, personales, por tanto. Gracias a él, incluso en esa primera abertura que habría de ser, siguiendo al empirismo, la “sensación”, gracias a su permanencia, decimos, podemos dar cuenta de esos factores que de ninguna manera podemos llamar “sensibles”. Dice Lersch que toda Erlebniss tiene siempre un fondo vital que es el que le da el “tono”. Y Freud ha mostrado la ambivalencia fundamental de los afectos, en los que siempre impera una espontaneidad no “figurada”, es decir, no consciente, si aplicamos los módulos del racionalismo clásico. Y esto, que es indudable en la percepción, puede comprobarse en el lenguaje, al que antes nos referíamos. La cesura que destaca a una palabra de todas las demás, no la rotundiza, semánticamente hablando, pues al sacarla de contexto lo que hacemos es trocar su halo semántico por una indeterminación ¿Qué queremos decir con esto? Que no podemos menos que aceptar la fórmula heideggeriana del lenguaje como “morada” del ser... Claro está que con salvedades: la limitación temporal y tópica de nuestra vida nos obliga a aceptar como cúmulo de “nuestra” experiencia las experiencias decantadas del medio socio-cultural en el que hemos llegado a ser. Aprender a hablar es, de alguna manera, aprender a pensar: hay líneas bases que sostienen toda nuestra experiencia y que no son obra nuestra, como sujetos individuales pensantes o cognoscentes.



Y no se trata sólo de líneas que hayamos podido recibir en la etapa no responsable de nuestra educación infantil, sino también de las que, consciente e inconscientemente, tenemos que aceptar o aceptamos día a día, hora a hora. El más puro -en sentido “reductivo” fenomenológico- de los ejercicios intelectuales no se logra jamás en soledad, porque siempre hay otros pensamientos, otras experiencias, otras gentes, en fin, marcando la pauta de nuestro pensar. De suerte que nos es forzoso confiar en la buena voluntad de esa colectividad cultural que está detrás de la lengua que empleamos. Según esto, una reducción verdaderamente radical sería no aquella que nos dejase en la soledad de nuestro yo puro, sino aquella que nos pudiera conducir a las experiencias límite origen de esa nominación jamás individualmente realizada. Acaso sea esa la experiencia privilegiada que el Arte nos permite. Porque, démonos cuenta, si atendemos a la obra artística, si consideramos los sistemas científicos, comprenderemos que todo discurso es un intento de experiencia. Una ciencia es sólo el modo de hablar de un “objeto”, mejor dicho, “SOBRE” un “objeto”. Pero, ¿necesitaremos aducir ejemplos que muestren cómo en infinidad de ocasiones hablar de es ya hacer el objeto, es instaurar onto-lógicamente el objeto?

Galileo no parte del encuentro para nombrar: Galileo nombra y propicia después el encuentro. Función taumatúrgica del lenguaje que hasta la propia nada “adquiere cierta consistencia, cierta existencia, cuando hablamos de ella”, como decía Condillac. La palabra desvela. Pero, ¿en qué medida será legítimo aceptar lo desvelante por lo desvelado? Hegel decía que hacer discurso era buscar la cosa, que bastaba con que en el momento oportuno se pronunciase la palabra para que la cosa misma se presentara. Pero, ¿no deberíamos, más bien, creer que pronunciar la palabra no es tanto la presencia de la cosa como el modo de ir a ella? Entonces, ¿en qué sentido podemos llamar “reveladora” a la palabra, en qué sentido hemos de entender eso de “el lenguaje como morada del ser”?

No podemos aceptar la absolutidad de un Kant o de un Humboldt o de un Cassirer, por no citar sino a los planteadores clásicos. Pero no cabe duda de que tampoco, sin más, podemos rechazar “esos mundos de formas simbólicas” que son el subconsciente de toda cultura. Nosotros creemos que la aporética de las cuestiones arriba planteadas reside en preguntarnos por el lenguaje, es decir, por un “modo de nuestra experiencia”, con el lenguaje mismo. Y no se crea que con esto pretendemos eludir las dificultades que entraña el que, de un lado, hayamos hablado del lenguaje como de una especie de “subconsciente colectivo” -con el sentido que al término “subconsciente” le hemos venido dando- que proporcionarla a cada hombre las “líneas base” de la actualización de su pensar, mientras que, por otro, parece como si lo considerásemos como una especie de determinante inflexible, no propiciador, sino castrante, de manera semejante a como pueda hacerlo cualquier sociologismo fácil. Pero hemos dicho que quizás la solución estribe en la validez apriórica -y el sentido de ese



apriorismo- que concedamos a la lengua, como matriz simbólica.

No dudamos de que la solución únicamente puede estar en un acendramiento del concepto de intencionalidad, de la precisión con que encaremos la fórmula tan discutible del apriorismo. Como no dudamos de que en esta tarea compete a la Estética un papel fundamental, Pero no queremos terminar este apartado sin, al menos, plantear la situación de la única manera que, a nuestro entender, puede ofrecer unas vías de solución.

Cuando en páginas anteriores hablábamos del sistema valorativo que se ofrecía, como halo semántico, en todo sistema lingüístico, teníamos presente esa distinción que venimos haciendo entre “cosa” y “objeto”, entre “ente” y “ser”, entre lo meramente reificado y lo propiamente onto-lógico. Porque consideramos que, genéticamente, lo previo es el encuentro, es decir: si nos situamos en la hipótesis -y no tiene por qué ser sólo esto- de que el lenguaje es “de buena fe”, es decir, que se trata de un verdadero “nominar”, de un auténtico “mentar”; si, además, nos situamos en la situación de que contacto “real” y “nombrar” sean paralelos en el niño, entonces tendremos que aceptar que si lo propio del contacto, del encuentro es el ente, al lenguaje, al nombrar corresponderá el ámbito del ser, Pero veamos cómo puede probarse esto y en qué sentido debemos tomarlo.

En sus modalidades más simples, la afección nos habla ya de la estructuración del ser consciente. La “experiencia” sin más no es vivida en su pura relación informativa, Piénsese que si esto fuera así nunca nos sería dado hablar de frustración, de engaño, de ilusión. En la serie de estratos constitucionales del “ser-en-el-mundo” hay siempre un “dar sentido”, una motivación, una valoración intencional, Y así podemos encontrarnos con una modalidad pática, que interviene justamente en toda experiencia vivida. El ser consciente, como ser sensible, es un ser afectado por sus experiencias, porque estas experiencias no le dejan indiferente. Por esto, Ey ha dicho que “Ser consciente es sentir, lo cual supone no un “estado de conciencia”, sino una estructura de conciencia, a través de la que aparece la experiencia, en cuanto que es vivida con todos sus armónicos e implicaciones”<sup>3</sup>.

A esta capa afectiva sucede la capa “nética” de tesis, por la que el ser consciente “plantea” lo real. Pero para comprender ese “plantear” es necesario darse cuenta de que la actitud tética está en la más íntima conexión con el movimiento comportamental. Todas las llamadas “funciones” de la conciencia tienen aquí el carácter de intencionalidad estructurante de

---

3. H. Ey: o. c. págs. 20-21.



la realidad. Se produce entonces una verdadera categorización de las modalidades de ser ofrecidas al ser consciente. Pero se trata de una categorización determinante, parcialmente, y parcialmente determinada, puesto que se realiza en vista de una operación vital y en unos cauces que, en principio, son socialmente válidos.

¿Quiere esto decir que hay una absoluta constitución del individuo por la sociedad en la que se inserta? No, y no sencillamente porque el individuo es capaz de una intimidad, en la que es posible el grito de la autodefensa, porque hay en ella como una fuente que es creadora, aún cuando sólo sea para realizar la originalidad de nuestras verdades. Lo que se quiere decir es algo mucho más simple. Para ser, y nada más que para ello, necesitamos de una apertura radical. Y aún en el ser para nosotros mismos, en el ser nosotros-mismos, tenemos que estar abiertos a toda una serie de elementos que son instrumentos de esa nuestra realización, pero a unos elementos que no podemos por nosotros mismos crear, como permanentes robinsones.

No basta más que considerar el lenguaje. Si aún para pensar es necesario contar con la apoyatura material de la palabra, no podremos sustraernos al hecho de que el lenguaje es un cauce natural-social de nuestra expresión, lo que nos posibilita en la proyección de nuestro gesto íntegramente humano. No quisiéramos entrar en posiciones controvertidas, pero aparece que hasta el sentimiento ético tiene que nacer -y precisamente en el sentido más diferencial- por nuestra pertenencia a una comunidad, en el sentido de que es en ella en donde por primera vez nos nace el sentido de responsabilidad, Y esto es posible sólo por la pertenencia a una comunidad lingüística -deseamos expresamente que nuestro análisis se entienda siempre situado en el nivel de universalidad que pide el tratamiento filosófico, por lo que nos negamos a ser incluso en cualquier "regionalismo"-, único modo de que la cultura se haga fondo de nuestra personalidad y de que quede asegurada la intersubjetividad. Pero el que "el lenguaje nos posibilite la articulación de nuestra propia intimidad, que nos haga tomar 'conciencia' de ella", no atenta al carácter transpersonal de ese lenguaje, Y es por ello por lo que se produce su paradójica ambigüedad Porque si es el medio privilegiado de realización de nuestra libertad, no es menos el instrumento por el que puede lograrse nuestra banalización, la alienación de nuestra personalidad. Cuando nuestra intimidad vive de verbalidad, cuando nuestra comprensión se conforma con un ser ya institucionalizado, sin que seamos capaces de ir ad fontes. Por eso decíamos que la palabra, cuando es afirmación "ética" tiene que poseer las dimensiones de la autenticidad y que esto no es otra cosa sino la más genuina y auténtica poetización.

**José Luis de la Mata Impuesto**

Madrid, 1971