



DIAGNOSTICO DE LA INTENCIONALIDAD ESTETICA
CULTURA, LENGUAJE y CONDUCTA



0.2
CULTURA,
LENGUAJE
Y
CONDUCTA

José Luis de la Mata

Madrid, 1971





0.2

CULTURA, LENGUAJE Y CONDUCTA

ABORDAJES

0.2.1

- *Poeticidad, experiencia, constitución.*
- *El sentir en la constitución del Yo. Sentir y cualidad.*
- *Sentir y significación: densidad semántica.*
- *Infraestructura y superestructura de la percepción.*

0.2.2

- *La cosa y el esquema de significación.*
- *Apriori e historicidad.*
- *Apriori y cultura.*
- *Psicologización del apriori.*
- *Dimensiones de existencia distanciada y mediación en la objetivación.*
- *Tematización objetiva y apriori.*
- *Cultura y lenguaje.*

0.2.3

- *Dimensiones poéticas: la constitución objetiva se produce en paralelo con la densificación de enriquecimiento del sujeto.*
- *El ejemplo de la evolución de las concepciones de espacio.*
- *Contextualización y riqueza expresiva.*
- *Importancia de la conducta.*



¿Qué significa calificar de “poética” nuestra, y a sólo la nuestra, palabra? Y, enseguida, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de “experiencia”, cuando mencionamos el “constituir”, cuando hablamos de la intencionalidad como de conjunción de apriori y aposteriori?

Nuestra intimidad no es nada dado gratuitamente: es algo a lograr. Anteriormente hemos hablado de lo pático y en ello hacíamos consistir el nivel previo y ya permanentemente acompañante de nuestra apertura fundamental. Pero si sólo quedásemos en él, la intimidad nunca sería lograda -la intimidad personal-, sino que nos quedaríamos en una superficialidad simplemente motora. Y esto es lo que de ordinario ha ocurrido cuando el sensismo ha operado con la noción de “sentir”, pues, al despojarlo de todo contenido, al reducirlo a la posesión de una cualidad, no sólo privaba de todo sentido al concepto, es que imposibilitaba de toda imposibilidad la raíz simbólica de formación de la profundidad o intimidad. Como muy bien ha dicho Merleau-Ponty ¹, la riqueza contenida en la noción de “sentir” no surge de una comparación del “sentir” con el “conocer” ni se refiere a la simple aprehensión de una mera cualidad. Porque el “sentir” tiene, ni más ni menos, que ver con la aprehensión de cualidades, sí, pero de cualidades vivas. Pero, y esto es muy importante, más que de cualidades, hay que hablar de “propiedades vivas”. De la misma manera a como Kant llega a la conclusión de que el cero lógico no puede ni remotamente compararse con el cero existencial ², así los gestaltistas, o la psicología profunda, o la fenomenología, o los estáticos llegan a la conclusión de que el sentir en la realidad-hombre es la primera manifestación de su realidad significativa, de su ser un ser-significante. Cuando la visión se nos enfrenta a un cuerpo en reposo no se produce de igual manera a como se produce la visión de un cuerpo en el que fuerzas contrarias se han equilibrado. Considerada genéticamente, no es lo mismo la bujía inalcanzada que la bujía que ha quemado la mano del niño ³ y no es tampoco la bujía nombrada. La bujía que ha quemado esa mano del niño, la que ha sido nombrada posee ante la visión algo que ésta en su nudez psico-fisiológica no puede explicar. Porque la bujía que nos ha quemado, como la bujía nombrada, acaso con la admonición que comporta, toman una distanciamiento típica. La visión se transforma, en el sentido de que ahora está habitada por una significación, en el sentido de que lo visionado posee ahora un sentido, posee una funcionalidad que hace de nuestro vivir un existir-en-un-mundo. Con la palabra, paralelamente a ella, se produce el gesto típico humano. El puro quale no existe, porque, desde el principio, la visión es investida por el sentir como valor vital, aprehendiendo lo quemante, lo nombrado, en su significación

1. M. Merleau-Ponty: “Phénoménologie de la Perception”; págs. 64 y ss , y 240-280.

2. E. Kant: “Ensayo para introducir en Filosofía el concepto de magnitudes negativas”.

3. M. Merleau-Ponty: o. c. pág. 64.



para nosotros. La cualidad, el sentir, es “esa comunicación vital con el entorno a lo que hace ‘mundo’ y lo hace mundo como presente lugar familiar de nuestra vida” ⁴. Es decir, gracias ya al sentir, objeto percibido y “sujeto” percipiente van adquiriendo una suerte de “espesor” no físico que, posteriormente, constituirá el complejo intencionado e intencional que es lo que propiamente tratará de discernir el conocimiento en su acepción gnoseológica.

Ante esto, el empirismo es inoperante. Su alternativa absoluta “O pasividad o actividad” es incapaz de aclarar el fenómeno de la “constitución” vivida. No hay ni donación total ni recepción absoluta. Hay una coexistencia indestructible del “sentir” y de la “cualidad” y su conjunción, que no hay que entender desde su preexistencia, ya que ésta no se da, es lo que hace que el fenómeno se dé como tal, es decir, como un conjunto no separable, significativo. El sentir manifiesta con su intencionalidad lo que es propio de toda actividad del ser-consciente: sintetización. Y es por esto por lo que un idealista como Cassirer no tiene más remedio que confesar que no puede examinarse la percepción sin analizar críticamente la infraestructura y la superestructura que se dan en ella. La infraestructura como conjunto significativo, aún sin modelo ideal o, a lo menos, con el modelo mínimo del simple nombrar. “Mutilando la percepción por arriba, el empirismo también la mutilaba por debajo: la percepción quedaba así tanto desprovista de sentido afectivo e instintivo como de significación ideal” ⁵. Viniendo de quien vienen estas afirmaciones, creo son de destacar. Y como sigue diciéndonos Merleau-Ponty ⁶, mutilar la percepción por debajo es olvidar su fondo existencial, su inherencia vital, como mutilarla por arriba es no afirmar ese momento en que un mundo estalla, en que un mundo se instaura. Es decir, no se puede captar lo específicamente humano de la percepción si no somos capaces de advertir esa modulación de la intencionalidad, encuentro y retroceso, por la que alcancemos a comprender ese superponerse de una intención racional sobre un fondo vital. Y sobre este “campo fenomenal” lo determinante y lo determinado se co-determinan. Porque lo determinante es también determinado, pues nunca debemos olvidar que la “cosa” es siempre el invariante de los campos sensoriales y de todos los campos perceptivos individuales, de suerte que debemos aceptar en ella o, mejor dicho, ver en ella como un esquema básico que orientará la aplicación misma de las determinaciones “objetivas”.

Hay, pues, una genealogía del ser que no coincide con la genealogía del ente, como no sea

4. M. Merleau-Ponty: o. c. págs. 64-65.

5. M. Merleau-Ponty: o. c. pág. 65.

6. *Ibidem*.



en el ámbito del Arte, aunque en él aparezcan también las dificultades ¿Habremos, según esto, de modificar la noción misma de apriori? Si -como lo hizo Dufrenne en su obra citada-, si por apriori entendemos lo que da la experiencia, Pero ya se ve que de nuestra caracterización de la cosa, algo distinto debe producirse. La cosa natural, considerada desde la actitud reflexionante, no puede sino ser ese invariante óptico que nos la hace concebir como entrelazamiento único de propiedades generales. La cosa ofrece el esquema de los sentidos posibles, Pero es misión de la experiencia determinar o actualizar uno de ellos -en una consideración puntual-.

Ya se ve que no queremos decir que al apriori meramente nos limitemos a tomarlo. Es cierta la precedencia del apriori material sobre el formal, pero también es cierta la afirmación de que exclusivamente en el intencionar se da la “formalidad”. Como decíamos, si es posible establecer el estado presente de un objeto y desentrañar su historia, si es posible, repetimos, no es por medio de sociologismos o psicologismos como podremos hacerlo. Es que, si hay una historia del objeto, es porque hay antes una historia de la percepción y una historia que no debemos entender únicamente en dimensión individual. Por eso nunca debemos cansarnos de repetir que es la percepción el modo privilegiado del saber, porque es el único irremplazable. Sentir es un “saber” acerca de lo sensible y es la base de la verdad. Sentir es entonces intencionalidad, en cuanto hace que la intimidad se trascienda para dar un sentido al dato de la experiencia. Lo que sí que hay que conceder al empirismo es que ese apriori, que es el “significar”, de hecho nunca puede darse con independencia de la experiencia, aunque esta experiencia no sea sino ese otro apriori que es el nombrar. De aquí que se diga que para el nacimiento de la geometría fuera tan necesario el hecho circunstancial de la existencia de Tales -siempre puede haber “un” Tales- como el hecho del existir de esa entidad que es Grecia -y ya no me atrevería a decir la “existencia ideal”, pues es cierto que la permanencia viva de una cultura posee una fisonomía, un contorno indudables y con la mayor vigencia de presencia, en cuanto que las “cosas” ya están investidas de un aura no “natural”-.

Esta es la objeción que tenemos que hacer a Dufrenne cuando no establece con suficiente rigor la terminología que emplea. Habla de un apriori “material” y nunca queda dilucidado con bastante claridad si se trata de un apriori del tipo que hemos llamado óptico o si se está refiriendo a una producción social objetivada -lo que llamaríamos un “fenómeno socio-cultural”-, aunque parece que en algunos casos es a lo segundo a lo que se refiere; por ejemplo, cuando dice que “el apriori no es el mismo si se le considera en el estado salvaje del saber inmediato, aunque confuso, de un sentido o en el estado explícito, desarrollado por la reflexión y en una ciencia pura; además, entre los aprioris los hay unos más universales que otros: todo hombre es capaz de considerar la espacialidad según una geometría natural;



pero no todo hombre es capaz de aprehender el sentido de lo trágico o de una figura mítica o de un valor. Es decir, hay ciertos aprioris objetivos que no tienen correspondiente apriori subjetivo en determinados individuos ⁷. Creemos que lo que aquí Dufrenne llama “aprioris objetivos” lo son realmente, aunque en el sentido que nosotros hemos explicitado. Hay un marchar en paralelo entre el “sujeto” y el “objeto”, de tal manera que, en efecto, la creación de un objeto es de alguna manera la posibilitación del sujeto efectuante ⁸. La confusión, no obstante, de Dufrenne parece que se complica, cuando unas páginas más adelante afirma: “[la percepción] es conocimiento y en absoluto no about, sino conocimiento in: el objeto se me da como signifiante. Se da como objeto separado de mí y ofrecido a otras miradas, por tanto objetivo, uno entre otros, identificable, comportando una cierta estructura, un universal, como diría Hegel, que permite reconocerlo, conocerlo y nombrarlo; sin duda, mi percepción no es ingenua ni pasiva, pues despierta imágenes y saberes anteriores, pone en juego juicios y realiza una esencialización espontánea, que es tanto el acto del cuerpo como el del pensamiento” ⁹. Creemos que lo cierto es que se precisa una psicologización del trascendental, mostrar cómo nace el sentido. Porque conocer sí puede ser reconocer, pero quizás genéticamente no sea lo mismo que nombrar, si atendemos, como hemos dicho múltiples veces, al hecho de que el encuentro no es sólo presencia, es también nombre. Si atendemos a que lo que el nombre nos posibilita -por la dirección del preguntar, pero también por la dirección que imprime a la voz nombrante la madre, cuando dice la palabra y la repite “para subrayar o propiciar o sugerir” a una presencia-, si atendemos a ello, nos encontraremos con que lo que se nos posibilita es decididamente un “distanciamiento”, respecto de los estímulos inmediatos de la sensibilidad. La cosa deja de ser fuente de tropismos, deja de ser lo que nos satisface o agobia, lo que responde a nuestras pulsiones. Con el nombrar se neutraliza en cierta medida la presencia agobiante, porque se aíslan de ella focos o puntos de interés, se la desnaturaliza, por tanto, por elevación a una mínima, pero efectiva, objetivación. Claro que el progreso es posible (inserción de eso nombrado entre otros nombrados, en nuestra intimidad, pues; integración de ello en contextos cada vez más ricos, etc.) pero todo se da a partir de ahí. Vemos, pues, cómo se articula dialécticamente esa densidad existencial de la conciencia. Por la onticidad comprendemos la apertura, pero, al tiempo, comprendemos que con ser de “básica” importancia, no lo explica todo. Tiene que venir a añadirse un nuevo elemento que posibilite la expresión y, con ello, propiamente la intimidad, la comunidad

7. M. Dufrenne: “La Notion d’A priori”; pág. 57.

8. La afirmación parece un tanto dogmática: sólo un concepto debidamente profundizado de la “acción” puede precisar la tesis.

9. M. Dufrenne: o. c. pág. 60.



intersubjetiva. Ese elemento real es el paso colectivo, la Historia humana, condensada en formas de cultura que, en lo fundamental y esencial, son lenguaje. Si vivir, para la realidad humana, es vivir “desde” el interior, no basta el nacer para explicar al hombre: la precariedad de esa su intimidad tiene que sustentarse en un base de trascendencia que no depende de su libre arbitrio. Es decir, “la base es de carácter individual y subjetivo, mientras que la superestructura es de carácter colectivo y social” ¹⁰. Esta totalización dialéctica es realizada por la praxis, si con tal término designamos la actividad humana específica.

Las dimensiones objetivistas son, pues, radicalmente poéticas, si entendemos la praxis no en un mero producir -éste como que se sobreañade al primero y más importante proceso-, sino más especialmente en un hacer. Las realidades, aún nombradas, no están todavía acabadamente hechas. Por eso la praxis tiene su más auténtica expresión en el campo de la creatividad humana: no es sólo la creación -perdón, la constitución- de un objeto, es que el modo de operar sobre la “cosa” es una auto-operación, pues son vectores que se entrecruzan y se confunden la realización del “objeto” con la paralela densificación enriquecedora del “sujeto”. Ya tendremos ocasión de comprobar estas afirmaciones cuando nos refiramos al espacio: allí veremos cómo el llamado “espacio objetivo” no es un medio neutro e inerte, como pretendía el racionalismo. En la ejemplificación artística, veremos cómo el paso del espacio del Medioevo al del Renacimiento se explica sólo en razón de que la especie humana cambia, de que a una nueva concepción del hombre necesariamente le acompaña un nuevo sentido de su lugar natural. Porque la realidad no es nada que esté ahí, en un simple “darse natural”. Y esto nos debe llevar a la polivalencia y no univocidad del objeto. Es decir, el análisis necesariamente debe conducirnos al problema de la valoración y contextualización del objeto, a su accesibilidad a un esquema múltiple de expresividad. Esto ya en un simple nivel corporal, como tantas y tantas veces ha puesto de manifiesto o la psicología fenomenológica o las experiencias privilegiadas del Arte y del Arte en muchas de sus manifestaciones actuales, por más ateleológicas que puedan parecer. Nos referimos al simple gesto, a ese movimiento afectivo por el que la voz, el acento, el “aura” corporal se nos aparecen inmediatamente significativos, de suerte que si se da una configuración expresiva de parte del término trascendente de la intención, no menos puede decirse que ese cuerpo aparece como “la manifestación exterior de una cierta manera de estar en el mundo” ¹¹. Es decir, nos referimos a la vinculación entre unas ciertas condiciones centrífugas que son las que pueden plantear el problema de la expresión y esto en los niveles cada vez más altamente

10. L. Cencillo: “*Antropología Integral*”; pág. 90.

11. M. Merleau-Ponty: o. c. págs. 165-172 y 173-179.



organizados del comportamiento. Porque se produce una progresiva concienciación del cuerpo, paralelamente a una articulación del objeto en contextos cada vez más ricos de sentido, es decir, a una densificación de sentido, a un enriquecimiento semántico.

Las tomas de posición, afectivas y prácticas del sujeto, sus intenciones motoras, esa procesualidad misma que nos está indicando que no hay nada así como un fiat instantáneo, van cualificando lo otro que sí, integrándolo en campos cada vez más complejos, de manera que las relaciones se van complicando. Cuando ese "objeto" pasa al estado de "materia" socialmente disponible ofrece siempre unas zonas de objetividad por las que individualmente propiciar el acceso a él, pero con la condición entonces de que su comprensión sólo es posible a condición de considerarlo en un campo temático determinado. Es decir, la cosa, desde su inserción en situaciones significantes determinadas, adquiere una riqueza que no se determina unívocamente, porque no es tampoco unívoca la actitud vital del sujeto frente a ella.

Quiere esto decir, pues, que la praxis humana nunca puede entenderse como exclusiva y total "desvelación", puesto que siempre se realiza en lo que podríamos llamar, con Cencillo, "unidades de situación", que se efectúan en función de esquemas de equilibrio distintos para cada una de ellas aunque integrables, e integradas de hecho, en una unidad superior "no dada". Y a esto se alude cuando nos referimos con la fórmula "ser-en-el-mundo" y que, por lo que se ha visto, es algo muy distinto del sentido heideggeriano. Donde se ve con más claridad es al referirnos al concepto de "movimiento comportamental".

José Luis de la Mata Impuesto

Madrid, 1971