

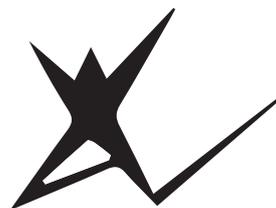


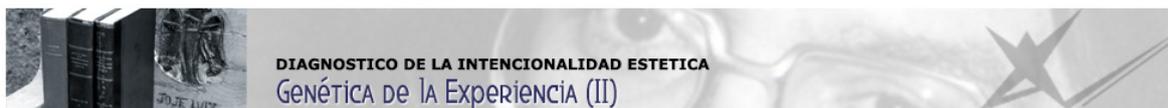
DIAGNOSTICO DE LA INTENCIONALIDAD ESTETICA
Genética de la Experiencia (II)

0.5
GENÉTICA
DE LA
EXPERIENCIA (II)

José Luis de la Mata

Madrid, 1971





0.5 GENÉTICA DE LA EXPERIENCIA (II)

ABORDAJES

0.5.8

- *Ni la forma se agota en su significación ni la estructura se resuelve en la forma.*
- *Forma y horizonte ideal significativo (valores denotados y valores connotados).*
- *Valor y límites de la autonomía artística.*
- *Espacio cultural y formas naturales.*
- *Forma-imagen y abstracción: el sentido y la forma; arte y no figuración.*
- *Formas concepto; formas modelo.*
- *Imaginación y símbolo.*

0.5.9

- *El espacio plástico: coherencia.*
- *Totalidad: formas y valores.*
- *Estratificación de la intencionalidad.*
- *Valores ideales de la situación.*

0.5.10

- *El tema del sentir: la psicología.*
- *El cuerpo.*
- *Un positivismo de nuevo cuño: los hechos significativos. La posición sartriana: crítica.*
- *El materialismo mecanicista.*
- *Conducta y cualidad sensible.*



0.5.11

- *La reflexión y lo irreflexionado.*
- *El cuerpo como situación.*
- *La fijación del significado.*
- *Dialéctica del en-sí y del para-sí.*
- *Ritmo comportamental: nivel corporal de pro-objetividad.*

0.5.12

- *La reducción y la capa hylética.*
- *La sensibilidad.*
- *Valor expresivo del gesto.*
- *La huella humana.*
- *Lumen e idética...*

0.5.13

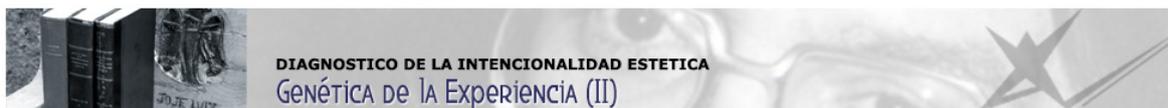
- *Lo sensible tiene sentido porque apela en nosotros a un cierto montaje. Un dato significativo cuando solicita una conducta determinada (A. de Waelhens).*
- *El apriori queda establecido en una interconexión de planos de interiorización y exteriorización.*
- *Expresión y comunicación.*
- *Sentido del conocimiento.*
- *Montaje y conocimiento.*
- *Estructura superior e inferior de la personalidad.*
- *La temporalidad (Freud y la filosofía).*

0.5.14

- *Lo genético: posibilidades y límites.*
- *La finalidad: justificación de su entrada en un planteamiento científico.*
- *El lenguaje de la acción y Aristóteles.*
- *Las categorías y las experiencias personales.*
- *Las funciones ideativas: la Ideología.*

[...]

Podemos seguir perfectamente en este punto a Mouloud. Ver qué parentescos se establecen entre las organizaciones estéticas y las organizaciones de nuestro medio vital y ver cómo

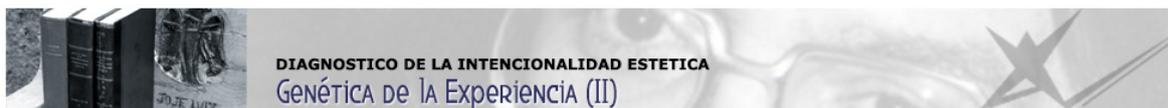


se establecen, cómo son aprehendidas por nuestra percepción, Pero todo esto, ya se ve, supone situarse en el centro de la intencionalidad de la conciencia y comprobar cómo valores tan simples como pueden ser unas formas geométricas regulares, presentes siempre en los dibujos de los niños y en arte decorativo, tienen que ver con las condiciones biológicas genéticas de nuestra percepción. La simetría, la disimetría parcial, la alternancia de elementos regulares y no regulares, ya imponen a nuestra visión temas y motivos decorativos. Pero esto, fundamentalmente quiere decir una cosa: como muy bien se ha encargado de hacernos ver R. Arnheim, los valores formales del arte pertenecen no al espacio natural en que los objetos inscriben su forma real, sino a un espacio más cercano, a un espacio que, como ya vimos, que nuestra presencia articula y cuyas relaciones evalúa: ya las coordinaciones mismas espontáneas que nuestro ojo y nuestra mano determinan realizan como una especie de esquemas abstractos, de modelos formales que son los que propiamente sostienen a los modelos abstracto-inteligibles del arte. Es decir, sin que queramos enredarnos en cuestiones biológicas, no cabe la menor duda de que las formas naturales nos ofrecen en muchas ocasiones un esquema óptimo de claridad y equilibrio, con lo que se prueba no tanto la ley de constancia del campo psicofisiológico cuanto el que las formas se disponen en complejos que respondan a las intencionalidades de nuestra conciencia,

“Entraremos... en el dominio en el que los valores formales tienen una base intencional, cuando nuestra atención recae sobre las “formas-imágenes”, gracias a las cuales nuestra conciencia se asimila las significaciones de la existencia visible y las relaciona a modelos que nos permiten sentir las o comprenderlas. Es, sin duda, una condición mínima, para que una forma tenga valor estético pronunciado, que “haga imagen”, es decir, que sea el sustituto plenamente visible de cualquier realidad material o espiritual o de cualquier realidad que desborde los dos dominios a la vez” ¹. En este sentido, hay que decir que cuando buscamos artista aquellos elementos a partir de los cuales se realizará el valor estético, nuestro interés no se orientará hacia los caracteres de regularidad o asimetría que propiciarán unas formas determinadas, sino propiamente a lo que anteriormente hemos llamado “sentido”, es decir, a aquellos elementos que se caracterizan por provocar “formas características”, formas que “hacen imagen”.

Vemos, pues, en qué dirección se orientan nuestras precisiones respecto de la distinción que estamos haciendo entre formalismos. Y así nos dice Mouloud: “[cuando el sujeto oponga] las formas curvas y las formas angulosas, las formas aceradas, las formas cerradas, no orientadas

1. N. Mouloud: “La Peinture et L’Espace”; pág. 121.



a las formas abiertas, etc.,... tales polaridades representan la oposición de ciertos estilos de existencia, de ciertos modos de obrar, de ciertos comportamientos espirituales que el artista aprehende en las formas mismas a medida que las percibe o que las traza. Señalaremos el interés que presentan, para las artes formales, no figurativas, esas formas que pueden ‘hacer imagen’, sin figurar objetos definidos, simplemente porque parecen definir por sí mismas el estilo de una actitud o de un comportamiento. Esas formas están en el origen de ciertas formas-imagen del arte”².

Con esto no sólo estamos deslindando el ámbito propio de lo formal artístico, sino que además estamos precisando con rigor el concepto de “forma”, definiéndolo sí en sus correlaciones con el lenguaje, pero distinguiendo la aplicación sin más de cualquier tipo de modelo lingüístico pues ni la significatividad se reduce al sentido, ni éste se agota en los valores estrictamente formales. La expresividad no se ciñe exclusivamente a la modalidad de una modulación individual de los recursos de escuela. En efecto, las formas que alcanzamos pueden definirse en términos de apriori de conciencia estética, pero no sólo en el sentido de que esas formas representen un contacto inmediato entre nuestra conciencia y la existencia espacial de las figuras. Hay una mediación y una mediación de índole histórica que no podemos echar en olvido. Lo veremos en el próximo apartado. Aquí, decir que en cuanto aprióricas, esas formas preceden genéticamente a nuestra experiencia afectiva de las cosas y de los acontecimientos, determinando nuestras tentativas para apropiarnos de los trazos efectivos de nuestra experiencia, configurándola, en fin. Pero ya supuesto el valor significativo de esas formas, su validez estética reside en que den satisfacción superior a alguna intencionalidad personal, en que el sentido se adhiera a la forma, en que la forma, de alguna manera, controle el sentido. Y esto indica que no se trata sólo de “figurar” de manera conveniente, y en una orientación pragmática, el mundo en el que somos; ni tampoco se reducen al punto de acabamiento de nuestra actividad formativa, creadora, constructiva, como “modelos de realización” y ni aún instauran esa región donde vienen a articularse las tensiones dominantes del espíritu con las figuras espaciales, región que caracterizará el dominio de las “formas símbolos”. Los formalistas rusos se han referido a ello cuando han hablado de la distinción entre “significatividad” y “sentido”: si es lícita la comparación, podríamos hablar de formas “conceptos”, que estarían encargadas de controlar los contenidos de nuestras experiencias espaciales, fijando, por un lado, los trazos dominantes, cargándolos de inteligibilidad, pero añadiendo ese “más” que es lo que hace que la obra pierda su carácter regionalista y provinciano, para integrarse con pleno derecho en el patrimonio cultural de la

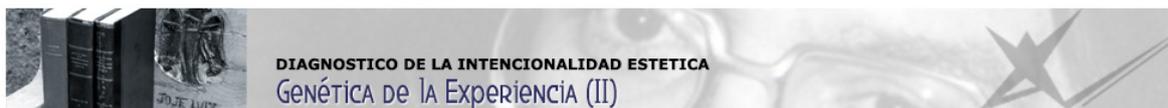
2. *Ibidem*.



Humanidad. Como vemos, se trataría de “conceptos” que se distinguirían netamente de los co-rrespondientes intelectuales, pues no se trataría de definir un objeto por determinación de ciertas propiedades, como es el caso de los conceptos propiamente tales, sino de instaurar ese objeto mismo. De esta manera forma y estructura no se confundirían y el arte no quedaría agotado en unas dimensiones de comprensión de objetos. El Arte no puede tener como misión darnos una simple representación de un objeto o darnos una pura imagen exterior de él. La función mimética sólo puede actuar a condición de que lo dado ya formalizado sea asumido como materia, integrada en una estructura que nos haga penetrar la esencia de una naturaleza, de un acontecimiento, fijando estructural y dialécticamente el modo fundamental de su existencia y de su devenir: es decir, que la referencia a conceptos se precisa si, evitando el equívoco, nos referimos a “esquemas” estrictamente artísticos. Estas serían las precisiones que se nos ocurren a un análisis de tan fino rigor como el llevado a cabo por Mouloud, pero estando perfectamente de acuerdo con él cuando nos dice: “Las formas significantes del arte no existen solamente en función del papel que juegan para hacernos concebir intuitivamente los seres. Se imponen también porque son los modelos que adopta nuestra actividad formadora, para tomar posesión de las organizaciones del mundo visible, para transformarlas en objetos de nuestra mano o de nuestro querer. Y aquí vale ese ejemplo de la onda marina. El dibujante acerca la forma de la onda a una figura interiormente equilibrada, arabesco o lo que sea. Es decir, escoge un modelo que hace a la forma disponible para el trazo de nuestra mano o que suministra un objetivo preciso hacia el cual tiende nuestra actividad formadora, Para concebir el papel de las formas como correlativas de actos intencionales estéticos tendremos, pues, que hacer intervenir todos los mediatos que pueden interponerse entre nuestra conciencia y el mundo real. Como ‘concepto figural’, la forma es un apoyo de intelección. Como ‘modelo de realización’, la forma es un mediato del obrar: se inscribe, como diría el filósofo, en el orden de la praxis, en las démarches que nos permiten controlar activamente la experiencia”³.

Diremos, pues, que muy poco habremos dicho de las formas artísticas si nos limitamos a concebirlas como representaciones estilizadas o como reglas de construcción: hay tipologías que sólo se iluminan cuando se las considera por referencia a su sentido inmanente. Formas-concepto, formas-modelo son los medios de nuestro control del mundo visible. Pero queda una dimensión de profundidad que no es tocada si nos afirmamos en el hecho estricto de ese control y no nos preguntamos por la teleología que preside la adquisición del control. “Las formas plásticas nos envían al mundo visible, reflejándose en ellas las actitudes o valores

3. N. Mouloud: “La Peinture...”; pág. 123.

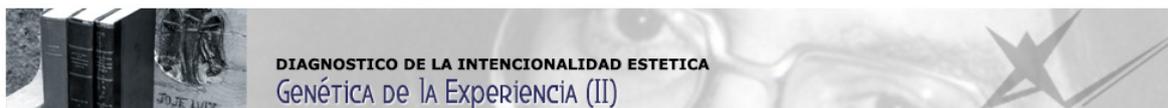


del espíritu”⁴. “Hay un nivel de la existencia de las formas en el que éstas no pertenecen al espacio de nuestros sentidos o de nuestras acciones [existencia vital] pues pertenecen a un espacio espiritual del que sólo una filosofía de la conciencia y de las diferenciaciones culturales del espíritu podría analizar los rasgos. En ese nivel, las formas son símbolos. Y no por ello debemos creer que esas formas “signifiquen”, en el pensamiento expreso del artista, tal o cual idea, sino que simbolizan en un sentido mucho más fundamental: los movimientos del espíritu, o bien, que su desarrollo totalmente formal llama y orienta a los movimientos del espíritu, de tal manera que los tipos estructurales vienen por sí mismos a cubrir tipos espirituales”⁵. Vemos el orden ascendente realizado: la forma artística puede responder a diferentes demandas de nuestra conciencia y el sentido humanista de integración o totalidad se apoya en esto precisamente: las formas estéticas pueden ser consideradas, en primer lugar, como imágenes portadoras de significación; en segundo lugar, como razones de la formalización de nuestra experiencia espacial, razones a las que quedan sometidos los conceptos figurativos y los modelos de realización; y, en tercer lugar, como elementos de un lenguaje simbólico, que exterioriza las organizaciones de nuestro espacio espiritual. Pero la utilización de un término tan controvertido como puede ser el de “simbolismo” nos exige una pequeña corrección.

Mouloud, por ejemplo, nos dice que en la utilización del término “simbólico” debe atenderse preferentemente a la economía de los momentos intencionales de la conciencia estética. “Podemos considerar a éstos como momentos que se completan unos a otros, que se envían uno a otro, en la economía total de los actos estéticos. Así, por ejemplo, hemos dicho ya que la imagen era un contacto directo de la conciencia y de la forma, o, si se quiere, del interior y del exterior, que precedería a toda fórmula construida y elaborada, Pero, sin embargo, una imagen no puede fijarse en las obras de arte sin asimilarse a una cierta fórmula simbólica. De otra manera, la imagen permanecería, como ciertas imágenes de los sueños, unida a una perspectiva puramente individual sobre el mundo visible, estaría desprovista de toda generalidad, de esa necesidad que permite a las imágenes-símbolo del arte fijar los momentos esenciales del espíritu y servir de medios de comunicación entre los espíritus. Por tanto, las imágenes del arte deben elevarse al nivel de símbolos. Y, en revancha, el símbolo estético debe conservar en sí algunos de los trazos de la imagen inmediata. De otra manera, sobrepasaría el poder espontáneo de la intuición, se haría artificial y convencional como lo son los signos del lenguaje abstracto. No podríamos decir tanto de las funciones coordinadas

4. *Ibidem*.

5. N. Mouloud: “La Peinture...”; págs. 123 y 124.



de la forma pictórica. La relación entre los componentes de la conciencia estética, tiene algo de dialéctica, en el sentido de que unos completan a otros y que se encuentran unos a otros y en otros, asegurando así la coherencia polimorfa de las experiencias del arte”⁶.

Disentimos de estas palabras. De alguna manera vienen a traicionar los propósitos confesados por el autor en la “Introducción” y que parecían completar las tesis de un Cassirer, por ejemplo, en este punto. Mouloud había definido en esa “Introducción” el espacio estético como un conjunto de estructuras morfológicas y cualitativas, para inmediatamente completar la caracterización añadiendo que también podía ser considerado espacio estético “la ley misma de organización que impone a esas estructuras una vinculación estática o dinámica”⁷. Pero, finalmente, se venía a la confesión de que había que desechar la idea de que esas estructuras del espacio fueran realidades extrañas a los fines, intenciones y operaciones de la conciencia: en definitiva, se afirmaba que, si bien, “el color obra sobre nuestro sentido anteriormente a toda operación de la conciencia estética: el color actúa sobre nuestra sensibilidad por las polaridades de cualidad, de los valores, por la oposición misma de tal o cual movimiento de un color en un espacio... [esto] no es sino la base primera de nuestra conciencia estética de los espacios coloreados, cuya organización va a responder, en definitiva, a los deseos de construcción y de expresión del arte. En ese nivel de las realizaciones pictóricas, las polaridades de los tonos entran en verdaderos complejos armónicos y plásticos; y sobre esos fundamentos armónicos y plásticos el pintor establece un verdadero lenguaje de los tonos que articula y ritma los movimientos de nuestra sensibilidad o de nuestra imaginación. Así se encontrará siempre que las operaciones y las intenciones de la conciencia estética, sus deseos de construcción y de expresión, se intercalan entre las estructuras que nos son dadas por los sentidos y las percepciones visuales y las estructuras que se despliegan en los espacios del arte”⁸,

Porque lo más importante del término “intención” aplicado en este ámbito es su determinación del movimiento de la conciencia en su dirección a núcleos ideales, como dación de estructura y, consecuentemente, de sentido a la experiencia, “en la medida misma en que incluye en ésta sus ideales o en la medida misma en que cumple en esa experiencia sus objetivos. Podemos, pues, llamar análisis intencionales a aquellos que realicemos ateniéndonos a las intenciones: a las operaciones de la conciencia estética, que transmutan los poderes de nuestra visión

6. N. Mouloud: “La Peinture...”; págs. 124-125.

7. N. Mouloud: “La Peinture...”; pág. 117.

8. *Ibidem.*



sensible en los valores del mundo pictórico [en este caso]”⁹. Pero según lo anterior, un problema más hondo se debate: no sólo es necesario saber cómo se comporta la conciencia artística en su actuación sobre las propiedades del espacio plástico, sino que se trata de abrir en su totalidad la perspectiva subjetiva y objetiva del problema. Saber por qué la forma no agota a la estructura, saber en qué consiste la coherencia del espacio artístico y tratar de determinar ese “más” que se sobreañade a la vinculación de forma y significado y que es lo que hemos llamado “sentido”. Hay una organización formal de los elementos materiales y en esta organización no están excluidas las significaciones, hasta el punto de que el resultado final se nos muestra como coherencia de ideas y valores. Con esto se está señalando que el problema en rigor se modula en términos de totalidad y que más que interesarnos por la concordancia de formas y significaciones lo que nos interesa es el cómo de incardinación de esas significaciones, qué tipo de estructura cumplen, cuando pregnan las figuras del arte. Porque es posible que, de tener éxito, será en ese punto en donde por primera vez se supere el planteamiento vicioso del idealismo.

Y volvemos a repetir que no se trata de una apelación a elementos de corte irracionalista. Por el contrario, nuestro propósito se endereza a plantear desde nuevas bases la especificidad del lenguaje artístico y su importancia para comprender las bases de una armonía total dentro de las dimensiones de la personalidad, Y a este respecto nos ha servido la noción de expresión, porque con ella queremos mostrar la alternancia armónica de las facultades que en la experiencia estética se da, y situar, por ello mismo, en el nivel que le corresponde a la imagen, con su índice de racionalidad, como manifestativa que es del comportamiento basal en la historia que faculta. Y no por negación de la capacidad ideativa, sino por intento de una más objetiva clasificación, tratando de encontrar los cimientos verdaderos que apoyan la percepción y que sostienen la personalidad.

La distinción se establece sobre la base “intencionalidad gnoseológica”-“intencionalidad ontológica”. Lo que finalmente va a resultar objetcum en el sentido pleno de la palabra es una estructura que está sometida a las mismas tensiones dialécticas que presiden la constitución del sujeto, pues -como de sobra se ha encargado de describir la Fenomenología-, el esse del conocimiento es un percipi rigurosamente correlativo de un percipere. De suerte que el objetcum, en su estadio primero, es el horizonte que nos permite hablar de “apertura”, con lo que más que hablar de un enraizamiento de la conciencia, habrá que hacerlo de un en-sí de ella, aunque de esta manera corramos el peligro de que “la inevitable repercusión de nuestro

⁹ N. Mouloud: “La Peinture...”; pág. 118.



subconsciente, del 'yo' subliminal, en el 'contenido de conciencia', convierta parcialmente en 'proyección' subjetiva el acto 'objetivante', comprometiendo en la misma medida su plena significación 'real'¹⁰. Esto puede ser legítimo a propósito de la conciencia como organización cognoscente, pero no lo es si lo referimos a ese otro sentido de la conciencia como "organización total" del hombre. Es decir, que debemos situarnos ante una auténtica estratificación de la intencionalidad, en la que se nos mostrará, por la integración misma de sus niveles, que anteriormente al estrato "objetivación" y al superior de la "ontologización" -por emplear términos de Bofill- se da uno originario y originante, que permanece presente en todos los demás. Podríamos entonces referirnos, dentro de la discusión de esa absolutidad de la ideación, al hecho de la visión, cuya dimensión física nadie puede negar, pero sin que esto quiera decir que la visión toda puede ser explicada en puros términos físicos, Pero tampoco puede ser explicada por recurrencia a otro nivel de términos, si sólo en él nos detenemos. Nunca el ciego puede saber qué es la ceguera, Pero si el ver es tener conciencia-de, sin el saber reflexivo del saber que se ve, ¿no se ve? El hombre primitivo y el niño no han conseguido ese mínimo de distancia que posibilita el discernirnos del espacio vital y lo que puebla ese espacio; son parte integrante de él, si lo consideramos en orden a la reflexión; y son parte de él a título también de egoidad, ya que ésta no se presenta en ellos como preciso punto de referencia. En la práctica, sí sucede, pero sin que propiamente exprese la originalidad de una historia propia. Es a lo que Hegel se refería cuando hablaba de "alienación". En esos estadios, el hombre primitivo, el niño, están alienados en un doble sentido, pues no han encontrado su propio yo personal, el yo se aliena en lo totémico, en la organización social misma, por lo que no es posible que distingan la realidad otra de sí como tal otroidad; representan, pues, puntos de inflexión en los que convergen todas las trascendencias en su radicalidad más profunda, con lo que a la conciencia de trascendencia no puede añadirse la conciencia estricta de sí. Por el contrario, el saber de nuestra realidad, el saber posesivo, es un saber reflexivo de nuestro estar-en-la-realidad; conocemos que hay allí una situación estimulante en estricta correspondencia con una estructura orgánica, pero lo conocemos, o, mejor dicho, lo sabemos porque la intencionalidad que va a determinar nuestra acción se recoge en un "punto" para producir la nueva iluminación, que añade al "saber" del "ahí" de la realidad estimulante el Saber del "así" que le corresponde.

Estamos ante una ley insalvable: la corriente de fuerzas es algo que se da siempre de abajo arriba. "Toda fuerza superior del ser es, con respecto a las inferiores, relativamente inerte y no se realiza mediante sus propias fuerzas, sino mediante las fuerzas de las inferiores. El

10. J. Bofill: "Revista de Filosofía" NQ 72; pág. 9.



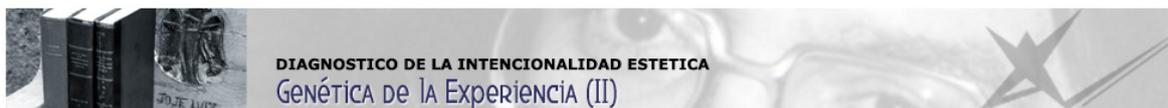
proceso de la vida en sí mismo es un proceso en el tiempo, con forma y estructuras propias; pero se realiza exclusivamente por medio de las materias y fuerzas del mundo inorgánico”¹¹. Lo biológico es base de sustentación, pero recibe su sentido total de las capas no biológicas: no puede comprenderse la conducta consciente en términos de suma de reflejos, porque la conducta es esencialmente teleológica, pues claramente aparece en ella la intencionalidad, al ser la conducta respuesta expresiva, que entraña una referencia objetiva. Como decía Merleau-Ponty, la situación nunca es una suma de estímulos físicos, sino significativos; hay corporeidad, pero hay también intimidad; no somos cuerpo, pero el cuerpo es el primer nivel de articulación significativa. Decía Husserl que la conciencia es pura intencionalidad del objeto; pero todo acto cognoscitivo es acto enriquecedor: la conciencia empírica es también una trama de significaciones, porque viene de un mundo y es en un mundo. La intencionalidad reducida a pura trascendentalidad objetivante no se sostiene: tiene que ir lastrada por el peso de la onticidad. De aquí que la evidencia suprema, en la que reposan todas las demás, es la que se sostiene en el encuentro con el ente, la que garantiza la intimidad por la fuerza de la exterioridad. Las primeras evidencias no son nunca las evidencias de los principios lógicos, como muy bien se ha encargado de mostrarnos Piaget: lo lógico es un segundo paso, la terapéutica que el espíritu se aplica para no salirse de sus propias regulaciones. Una cosa es el “hecho” y otra el intento de dar “razón” de él; el hecho es lo primario, mientras que, para eliminar en la medida de lo posible “el riesgo de la aventura, la ciencia crea la lógica, que es una forma técnica de guiar la razón, y crea la metodología, que es una manera técnica de tratar con los hechos”¹².

Hay un tipo de realidad, pues, que viene a dársenos como base de todo saber objetivo y que se trata de algo indestructible, pues no es sólo “resistencia”, como quería Scheler, sino que se trata de algo que se nos opone y que por su oposición hace consciente nuestra actividad, nos da el envés de esa tela en la que, según Foucault, se reflejaría lo invisible y no accesible jamás para nosotros: al oponerse a nuestra actividad la hace consciente, no, como quería el idealismo, por infinitizarla, sino por limitarla, por constreñirla a poner márgenes, lindes, formas. Dos actividades se enfrentan, pero no se destruyen, sino que una refuerza a la otra; ser consciente, entonces, significa no sólo ser polo emisor, sino ser polo receptor y receptor de esa actividad “reflejada”.

Cuando en 1933 E. Straus publica su obra “Acerca del sentido de los sentidos”, queda esbozada

11. M. Scheler: “El puesto del hombre...”; pág. 89.

12. E. Nicol: “Los Principios de la Ciencia”; pág. 449.

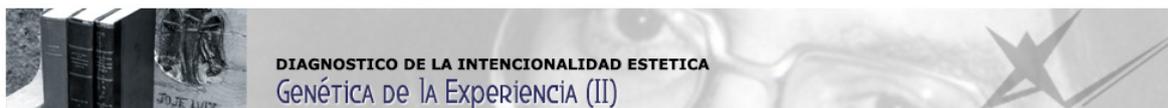


una teoría del sentir como fundamental sentido de la apertura constitutiva del ser vivo y con ella, además, se colocan los puntos que harán posible un tratamiento del sentir desde el punto de vista filosófico que no se atenga sólo a las consideraciones gnoseológicas del hecho. Toda la psicología anterior, toda la filosofía se habían preguntado por el sentir sólo desde el punto de vista de la función que éste cumple en la economía de la conciencia de objetivación; ahora bien, “visto en semejante perspectiva, el sentir se presenta como un momento último que da el mero material para la aprehensión y para las más elevadas efectuaciones sintéticas de la conciencia; es decir, aparece como la admisión puramente receptiva de afecciones. Sin embargo, a tal pregunta por la significación del sentir en lo que respecta a la constitución de objetos, debe precederle la pregunta por el sentir en cuanto momento del ser consciente de sí mismo”¹³. Pero como esta expresión de “sentirse” puede dar lugar a equívocos, es preferible hablar de un “encontrarse”, de lo que los alemanes llaman Sich-Befinden, en el que “se” apunta ya al ser consciente de sí mismo que pertenece al sentir en cuanto momento de la conciencia; el encontrar cómo sentirse es un momento esencial de lo que Heidegger llama “encontrarse primordial” (Befindlichkeit): “El sentir que siempre es, simultáneamente, un sentirse a sí mismo, es la manera más elemental mediante la que se determina el encontrarse. Entendido como un sentirse a sí mismo, no se le caracteriza de manera suficiente si se le describe como pura receptividad, como una capacidad que simplemente da el material para las efectuaciones espontáneas de la conciencia. Antes bien, pertenece al sentir un sentirse a sí mismo, porque se trata de una conciencia cinestésica, esto es, una conciencia que implica en sí el “yo me muevo”¹⁴. Y las cinestesias no consisten en la mera localización de un movimiento corporal en el espacio, sino que son, y al mismo tiempo, “sentir y conciencia del movimiento que provoca el sentir en cuanto movimiento nuestro, puesto en juego por nosotros. Mediante tal conciencia cinestésica, que pertenece indisolublemente al sentir, tenemos conciencia de nuestro cuerpo en cuanto nuestro órgano, movido de inmediato por nuestro querer; de tal modo, el cuerpo propio se distingue de otro cualquier cuerpo del llamado mundo exterior. Él es, para decirlo con Husserl, el aquí absoluto en relación al cual todas las demás cosas están allí; no es cosa en el espacio, sino el principio de toda configuración espacial en el moverse”¹⁵. En esta relevancia que estamos haciendo de las bases de la intencionalidad, no deben encontrarse resabios de sensualismo o de mecanicismo: ya en ocasión anterior hemos marcado el desarrollo dialéctico de las satisfacciones y necesidades nunca cristalizadas del hombre y hemos dicho entonces que el positivismo a que nos ateníamos era un positivismo

13. D. Landgrebe: “El Camino de la Fenomenología”; pág. 180.

14. L. Landgrebe: o. c. págs. 180-181.

15. L. Landgrebe: o. c. pág. 181.



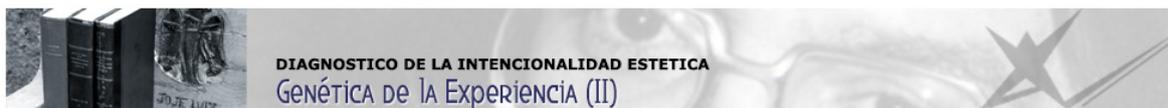
no de puros y nudos hechos, sino de hechos significativos, de significaciones que no se instauran por obra de ningún tipo de magia, que surgen en un punto y se expanden desde ese punto, y que se expanden precisamente a causa de las resistencias que levanta lo real, de suerte que lo necesitante originario trasciende no por eliminación. Desde el corte cartesiano, nos hemos acostumbrado a considerar lo somático y lo psíquico como dos esferas no sólo absolutamente irreductibles, pero es que además independientes hasta el punto de relacionarse exclusivamente por leyes de causalidad. Diríamos que aquí, como se ha dicho en el caso de Sartre, nos encontramos ante un desacuerdo fundamental entre la ontología y la fenomenología del problema y aún más que esto, pues, en definitiva, se trata de un claro ejemplo de pseudoproblema. Recordamos que, a propósito de Sartre, se decía que la dialéctica del para-sí y del en-sí, con el continuo anihilamiento del en-sí por el para-sí, hasta el punto de que no había pasaje legítimo de las cosas a la conciencia, no podía justificar el hecho del engagement de la subjetividad en el mundo: “en Sartre, el en-sí es un absoluto, duro y cerrado sobre sí, como las piedras y, por lo mismo, el problema de la relación entre conciencia y cuerpo quedará bloqueado desde el origen. No se puede entonces considerar, en esta perspectiva, ningún tipo de relación coherente entre pensamiento y percepción, entre teoría y práctica y se tendrá razón de pensar que la filosofía no ha hecho ningún paso desde Descartes”¹⁶. El dualismo como tal es un pseudoproblema, ya que lo vivo corporal y lo anímico significativo no son dos esferas separadas, sino que representa una totalidad de integración entre dos polos complementarios.

“No nos inclinamos al materialismo mecanicista cuando aceptamos que lo anímico y lo corporal se hallan recíprocamente ligados en una relación sustancial y que la vivencia tiene las condiciones de su posibilidad en el fondo vital. Sería craso materialismo el aceptar que lo verdaderamente real es el acontecer corporal fisiológico y la vida psíquica únicamente su reflejo. Pero esta concepción queda superada por la teoría de las capas: pues ésta sostiene que lo anímico descansa sobre lo orgánico-corporal, sin quedar por ello despojado de su autonomía y de su significado propio”¹⁷. La inoperancia del planteamiento se mostraría entonces en el momento mismo en que reparamos que la experiencia no sólo no llena lo postulado por el positivismo, sino que, por otro lado, lo trasciende, al elevarse hasta él, es decir, hasta una metafísica.

De un lado, la experiencia tiene como escalón anterior una especie de tensión corporal, de

16. O. Masotta: o. c. pág. 24.

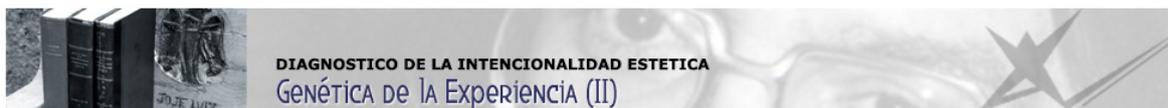
17. P. Lersch: “La estructura de la personalidad”, pág. 91.



expectativa, de actitud (experiencias de Goldstein, Rosenthal, Kandinsky, Werner, etc.): “el color, antes de ser visto, se anuncia entonces por la experiencia de una cierta actitud del cuerpo, que no conviene más que a ella y que la determina con precisión. Si se hace crecer poco a poco un estímulo luminoso a partir de un valor subliminal, hay primeramente la experiencia de una cierta disposición del cuerpo e inmediatamente la sensación se continúa y ‘se propaga en el dominio visual’. Lo mismo que cuando miro atentamente la nieve descompongo su ‘blancura’ aparente, resolviéndose ésta en un mundo de reflejos y de transparencias, lo mismo que en el interior de una melodía se puede descubrir una ‘micromelodía’ y el intervalo sonoro no es más que la puesta en forma final de una cierta tensión primeramente experimentada en el cuerpo”¹⁸. De otro lado, en la experiencia su “contenido” jamás se comporta de un modo estático y unívoco. De un Merleau-Ponty podremos discutir las orientaciones finales o sus conclusiones, pero no cabe negarle el mérito del intento de acercar la fenomenología a la ontología de la conciencia. Fenomenológicamente, la conciencia se descubre no en actitud estricta de conocimiento, como en un Sartre, de manera que la translucidez de la conciencia a la conciencia quedará reemplazada por un núcleo de opacidad, por una referencia imperiosa a ese “ya ahí”, por el cual la cosa, que no puede no ser objeto para una conciencia, no se deja comprender, en su raíz ontológica, por una postura conceptual: antes de convertirse en tema de contemplación, la cualidad sensible es reconocida “por un tipo de comportamiento que la intenciona en su esencia... El sujeto de la sensación no es ni un pensador que nota una cualidad ni un medio inerte que sería afectado o modificado por ella, sino que es una potencia que conoce a un cierto medio de existencia o se sincroniza con él. Las relaciones de lo sintiente y de lo sensible son comparables a las del durmiente y su sueño: el sueño viene cuando una cierta actitud voluntaria recibe inmediatamente desde fuera la confirmación que espera”¹⁹. Esto representa la asunción de una postura crítica profunda respecto del pensamiento: señalar el hecho de que el carácter ambiguo del objeto ha quedado hasta hoy incomprendido. La conciencia tiene que trascenderse a sí misma, tiene que “disponerse” para aprehender, tiene que aprehender, tiene que refugiarse de nuevo en sí y que tomar, respecto de lo aprehendido, una perspectiva, un cierto distanciamiento: las acciones se articulan en un campo perceptivo organizado, en el que la comprensión de cada conjunto de elementos nos reenvía a un “horizonte ontológico”, desde donde fluye el sentido de dicha organización, “No hay, por otra parte, formas exteriores al organismo (esto especialmente en el sentido en que se reprocha a los psicólogos de la forma el haber abandonado el plano analítico de la sensación sólo para caer en un atomismo físico de la percepción) y, por otra parte, la noción de paralelismo se ha

18. M. Merleau-Ponty: “Phénoménologie...”; pág. 244.

19. M. Merleau-Ponty: “Phénoménologie...”; pág. 245.



visto negada por la experimentación; de ahí la necesidad de comprender al organismo como una “actividad orientada”, lo que equivale a decir que es el organismo mismo el que tiene parte activa en la ordenación del campo; sin duda, sería lícito aquí decir del organismo lo que Merleau-Ponty dice del cuerpo: “no se trata de una frase, el organismo es una acción o, mejor, una situación. La capacidad de acción del excitante depende esencialmente del estado del organismo y de las excitaciones simultáneas o precedentes y la relación entre estímulo y reacción no puede ser comprendida como relación causal, y si todavía se desea hablar de causa es necesario entonces hablar de proceso de “causalidad circular y no lineal”²⁰.

La reflexión está íntimamente vinculada a un irreflexivo, sobre el cual recae; y si quiere justificarse como tal reflexión, “es decir, como progreso hacia la verdad, no debe limitarse a reemplazar una visión del mundo por otra, sino que debe mostrarnos cómo la visión ingenua del mundo es comprendida y sobrepasada por la visión reflexiva”²¹. De esta manera, es decir, por el hecho de que el organismo sea copartícipe de la constitución de toda estructura, se hace posible recuperar su historia para la fijación del sentido y para desterrar la idea misma de cristalización de formas: la noción misma de forma -estructura o función, como quiere De Waelhens- desdice toda alternativa entre el en-sí y el para-sí, porque la noción de estructura añadirá a la de forma el progreso del devenir, devenir a estados de superior comprensibilidad y mayor equilibrio. No quiere esto decir, sin embargo, que yo reflexione o perciba como estando situado en un cuerpo, sino que percibo o reflexiono co-existiendo. Lo sensible me solicita y no es la pura conciencia la que se dispone en estado de “atención”; por el contrario, soy todo yo el que se dispone frente a esa solicitud, caigo en una actitud intencional, me apropio de lo sensible no por inclusión física o material, adoptando un determinado ritmo comportamental, “deslizándome, en suma, a la forma de existencia que la solicitud me sugiere”. Sintiente y sensible no están frente a frente desinteresadamente: el sujeto que soy yo, en su plena totalidad, “simpatiza con aquello que le solicita” y, consecuentemente, adopta aquel gesto que permite establecer una comunión entre ellos. Esto quiere decir mucho en lo que se refiere a la capacidad ideativa, pero mucho también en el problema concreto de la constitución concreta del yo.

Si el Yo puro no es figurado, si es auténtico, de ninguna manera puede darse esa actitud desinteresada, ya que para ello sería preciso que se tratara de un yo cósmico, de un yo resuelto en puras funciones de creación y de creación absolutamente lúcida. La reducción

20. O. Masotta: o. c. pág. 25.

21. M. Merleau-Ponty: “Phénoménologie...”; pág. 247.



puede prescindir de la capa hilética, pero puede prescindir porque ya estaba allí. Por lo mismo, “el espectáculo contemplado no es el del Ser puro”, no hay intemporal y extrahistórica Wessensschau. “Tomado exactamente tal como yo lo veo, es un momento de mi historia individual y, puesto que la sensación es una reconstitución, supone en mí los sedimentos de una previa constitución; de ahí que, como sujeto sintiente, esté todo yo lleno de poderes naturales de los cuales soy el primero en asombrarme. No soy, pues, según la expresión de Hegel, un “agujero en el ser”, sino una cruz, un pliegue que se ha hecho y puede deshacerse”²². De cualquier manera, el cuerpo propio aparece como objeto y como punto de objetivación, aún cuando sea ésta mínima. Hay insita en él una base de capacidad de conocimiento, pues sobre bases vitales, puramente, establece las dimensiones de apertura; y aún más si reparamos en lo que él mismo expresa, es decir, la capacidad de simbolización, que funda la percepción y que se continúa siempre presente, aunque con mayor o menor intensidad, a través de los distintos niveles perceptivos. Al sujeto de mi percepción, que soy “yo”, le precede una capa de sensibilidad, cuyo profundizamiento yo asumo en un posterior regreso reflexivo. Esta capa de sensibilidad es base y vector de influencia en mi vida personal, lo que es tanto como decir que se trata de una especie de vida prepersonal. De esta abertura-a previa puedo decir que la vivo, pero no que sea el personaje cuyo ser soy, pues sobre ella no tengo responsabilidad, al no poder decidir su entrada originaria en la “realidad”; es un “yo” que me ha precedido, que ha tomado partido, sin mi consentimiento, por un mundo también independiente de mi voluntad. Es un yo que a mi yo personal lo posibilita radicalmente, pues lo hace acceder a un mundo. Y por esto puede decirse que “soy capaz, por con-naturalidad, de encontrar un sentido a ciertos aspectos del ser, sin haberme procurado por mí mismo esos aspectos en una actividad creadora”²³.

Esto no afecta sólo a nuestra significatividad característica, sino que además nos enseña a ver el sentido de la afirmación kantiana de que la existencia no es un predicado, aunque -añadimos nosotros- si es raíz de predicación. La única condición absoluta de toda experiencia sería la existencia de los dos términos de la relación; el *ich Denke*, supuesto que no es cierto que necesariamente deba acompañar a toda representación, ha de descansar sobre la plataforma óptica de un *je suis*. Si careciésemos de cuerpo no se entiende cómo se determinaría el lugar significativo de nuestro acceso, sencillamente porque no entendemos de qué otra manera podrían solicitarnos los entes de nuestro entorno; como, a su vez, si careciésemos de intimidad, no comprendemos cómo podría producirse ese “paso atrás”

22. M. Merleau-Ponty: “*Phénomnologie...*” pág. 249.

23. M. Merleau-Ponty: “*Phénomnologie...*”; pág. 251.



que es lo característico del comprender. Sea cualquiera el nivel de comportamiento en que nos situemos siempre encontraremos la forma, la fisonomía de una significación. Un Merleau-Ponty ya lo subraya cuando distingue las estructuras orgánicas de las físicas, con sólo recurrir a modelos estáticos o dinámicos; lástima, sin embargo, que este interés por el apriori orgánico no haya mostrado más nítidamente la esencial disponibilidad del sistema, por un lado, mientras que, por el otro, ha quitado una base de solidez a estos sus análisis, al permanecer fiel al primer Husserl, en el sentido de creer que una estructura puede ser “leída” del primer golpe.

Creemos tiene profunda razón De Waelhens cuando dice: “No se puede, hablando del hombre, referirse a la conciencia y al cuerpo como a dos elementos aislables que le pertenecerían ambos y que le aportarían, cada uno en su propia dimensión, las dos dimensiones de su naturaleza: el cuerpo significa, como la conciencia sufre. Más exactamente, los dos sujetos de estos verbos, “significar”, “sufrir”, no son simplemente otros, no son aprehensibles por referirse sin más a nociones como las de “sensibilidad” para el “sufrir” y de “pensamiento” para el “significar”. Por el contrario, parece que el sujeto humano no se caracteriza por la presencia en él de una estructura -o naturaleza- rígida, hecha de partes y en la que una de ellas se podría relacionar a tal o cual de las demás, sin equívocos... en otros términos, los diversos componentes de esa estructura no son aisladamente responsables de los fenómenos humanos, a la manera que la antigua teoría de las localizaciones cerebrales entendía dibujar una carta de vinculaciones corticales, en la que se podía situar el origen de cada una de las ‘partes’ del ‘comportamiento’”²⁴. “En verdad, la estructura de la que estamos hablando, debe ser concebida dinámicamente; sus elementos son dimensiones y las relaciones de estas dimensiones revelan no la combinación, la mezcla, la adición o la yuxtaposición, sino la dialéctica”²⁵. Entonces, el sentido, la significación, está vinculada estrechamente con la noción de hombre: allí donde encontramos huella del hombre, allí nos encontraremos con un conjunto significativo, porque la significación en su idealidad no se debe a las propiedades materiales con los cuales es expresada. La mera yuxtaposición de partes no cambia la naturaleza del todo. Es el hombre el que impregna de sentido cuanto toca, el que, por su don interpretativo, vuelve a trascender por segunda vez los condicionamientos naturales. Y esta creación y descubierta de sentidos tiene la importancia de que, además de constituir un haz de instrumentos que serán ejercidos, para su dominación, sobre la naturaleza, tiene también una misión transformadora de nuestra intimidad: en la multidimensionalidad de

24. A. de Waelhens: “*La Philosophie et les Expériences naturelles*”; pags. 76-77.

25. *Ibidem*.



su intención activa, el hombre se enriquece continuamente, opera en sí mismo un auténtico acrecentamiento de su personalidad.

De esta manera, nada hay más cierto que no hay sentido si no es en un “aparecer a” y el ente ante el que se aparece tiene como misión, en la —constitución del significado, a favor de la constitución del significado, plantearse a sí mismo, por lo mismo que es planteamiento de lo otro en tanto otro. Y es curioso comprobarlo: el hombre se instaura así como ordenador, como asignador de una luz ideal que fije el ser de las cosas, esas cosas que, independientemente de él, pero vinculadas a él, son. A este respecto, cabe recordar cómo en el mismo relato bíblico la primera tarea que le cabe al hombre es la de “nominar” las cosas existentes.

El hombre descubre, fija ese ser; como poseedor de una luz penetrativa, lumen eidética, el hombre es capaz de vencer los apremios de su condición contingente, para revelar en lo que le rodea los rasgos de una esencialidad. Es aquí donde comienza la dimensión del hombre como ser de verdal, como ser mitopoético. Expresión, comunicación, donación...

El hombre es intencional por la fuerza misma de su ser; esta abertura, por otro lado, es lo único que le permite reconquistarse, como es también la causa de su locura, Y la abertura es Sinnggebung, no sólo en la esfera de lo ideativo, sino también de lo productivo. Porque, como dice Waelhens, a la hora de precisar el sentido de “sentido” hay que ir con cuidado y ver de sus tres acepciones cuál es la que mejor conviene a este tema de la intencionalidad constituyente:

- a.- Como el órgano que nos permite referirnos a lo otro.
- b.- Como la “significación” que ofrecen los datos ofrecidos a los sentidos.
- c.- Como la dirección, es decir, la determinada orientación de las cosas por relación a nuestro cuerpo o las de éste por relación a aquellas.

En el primer aspecto, como ya hemos subrayado, “el sensible o el dato del sentido ‘tiene sentido’ porque apela en nosotros a un cierto montaje general, por el que me consigo adaptado al mundo”²⁶. Esto es, un dato es significativo -”tiene sentido”- cuando, solicitando una conducta determinada, orienta al cuerpo en una dirección. Se tratará, pues, de una llamada a constatar o evaluar el mundo y, a la vez, una respuesta a esa llamada; por esto, puede llamarse al sentido en este nivel “encuentro”. Y es que una cualidad previamente no es “pensada”, sino sufrida, realmente “sufrida”. Para ser-en-el-mundo preciso ser activo, tengo

26. A. de Waelhens: o. c. pág. 80.



que trascender la inmovilidad y situarme fuera de mí, pero sin dejar, por ello, de ser-yo. Me “objetivo”, por lo mismo que me pongo en disposición de ser-afectado. Una pura interioridad en absoluto sería afectada.

Vemos, pues, y desde nueva dimensión cómo se establece la tectónica del par sujeto-objeto. El apriorismo quedaría firmemente establecido en esta dirección. Una interconexión de planos de interiorización y exteriorización, fuertemente avocadas a la expresión sobre la comunicación. El apriori no es sólo fuente de formalización de lo otro en cuanto otro, sino también poder de realización estructurada del yo. De manera, que la “subjetividad nunca puede ser entendida de manera mecánica, como si el material de la experiencia hubiese de ir sufriendo una serie de elaboraciones y de transformaciones a través de un sistema de retortas, hasta alcanzar el grado de depuración e inmaterialidad de la idea. La cosa es mucho más compleja y, sobre todo, mucho más vital”²⁷. Este sentido existencial no representa, por nuestra parte, la profesión de fe de pertenencia a una escuela, sino insistir en uno de los caracteres que pueden hacernos comprender en toda sus dimensiones la naturaleza de esa “capacidad asimilativa” de la conciencia de algo extrínseco a ella misma.

Cencillo afirma que el objeto -la cosa- posee unas calidades expresivas e intimativas que se compatibilizan perfectamente con la capacidad selectiva e interpretativa de la conciencia. Sin embargo, Cencillo no cree que esa capacidad interpretativa haya que apriorizarla, al menos en el sentido del idealismo. Absolutamente apriori es lo ontológico del conocimiento, esa esencial capacidad de la conciencia de referirse a lo otro en cuanto otro, a la capacidad de referencia a lo real, Pero esto es tanto como afirmar que el ser consciente se halla abierto a un mundo “que es una trama de sentidos vectoriales, fluyendo en el tiempo, que entra en comunidad intimativa con una trama de experiencias decantadas en la conciencia en forma de pasado en retención, de historia y de alveolos categoriales, no rígidos ni automatizados, sino vivificados por la dinámica autotransparente y expresiva de la misma conciencia”²⁸.

Nuestra experiencia ideativa puede ser comprendida así: supuesta la capacidad ontológica de la conciencia, se explica en términos de historicidad, de pertenencia real y determinada a un contexto cultural y, además, a esa experiencia arqueológica que constituye el pasado en retención y a la que se determina como futurización, es decir, en ese proyecto sobre el cual nos realizamos históricamente. El ser dueño del tiempo, entonces, no querrá decir otra cosa que

27. L. Cencillo: “Conocimiento: Historia y planteamiento de problema del apriori de la conciencia”; pág. 245.

28. L. Cencillo: “Conocimiento...”; pág. 246.



la posesión de un presente dinamizado en función de un futuro y posibilitado por un pasado. Por ello, sin embargo, no nos quedamos en puras dimensiones individualistas. No sólo es la distinción entre “significación” y “sentido”: también es cierta en el plano individual lo que Hegel decía de la filosofía: El problema de la historia es la historia del problema. Goldmann nos dice: “La frase implica la afirmación de que, para estudiar en forma positiva y comprensiva, la historia de un problema, y cuando se trata de descubrir y entender las transformaciones que ha sufrido, en primer lugar como problema a consecuencia de las transformaciones en los marcos mentales de los grupos sociales en los cuales se planteaba, transformaciones que, a su vez, permitieron entrever distintas respuestas sucesivas; hay la obligación de relacionar los fenómenos que parecen derivar sólo de la vida intelectual con el conjunto de la vida histórica y social...”²⁹. Es decir, un suceso sólo es comprensible en el marco mental que determinan los vectores de estructuras de inteligibilidad superior, de tal manera que se hace esencial una perspectiva que considere unos fenómenos dados como incluidos en procesos de estructuración, en donde caben no sólo los logros, pero también las tentativas, los fracasos. Y en este sentido, el algo más de la significación expresiva no puede darse nunca aisladamente; cualquier conducta significativa no se reduce a sí misma, pues entraña todos los ajenos comportamientos significativos que la hicieron posible, implica todo el bagaje intelectual de la vida intelectual comunitaria, implica toda una red simbólica y real de las correlaciones que se establecen entre los diversos sectores de la vida social. Atendemos a ello cuando afirmamos que todo comportamiento expresivo si es humano, tiene un núcleo de significatividad y el investigador tiene que desentrañar ese núcleo de significación. “En esa perspectiva, el estudio de todo comportamiento humano reside precisamente en el esfuerzo por hacer accesible su significación mediante el esclarecimiento de los rasgos generales de una estructura parcial, que sólo podría ser entendida en la medida en que ella misma se encuentra involucrada en el estudio genético de una estructura más vasta...”³⁰. A esta temporalidad nos referimos, pues, decantada en historia, individual, pero también colectiva. Esto señala, además, que no se puede eliminar los factores de totalidad, ni siquiera a nivel individual, porque como nos está señalando la temporalidad en el plano de lo humano, jamás se da auténtica autonomía de unos niveles por referencia a otros, sino que todos se interpenetran, produciendo una superior intensidad y eficacia del “sistema”. Como él mismo se encargó de señalar, Freud no produce el viraje definitivo de la Psicología si no es porque muestra cómo fenómenos de apariencia aberrante, sin explicación aparente, cómo los lapsus, los sueños, las reacciones más imprevisibles, se vuelven perfectamente significativos si se les inserta en un sistema

29. L. Goldmann: “Las nociones de estructura y génesis”; pág. 7.

30. L. Goldmann: o. c. pág. 10.



que abarque, además de la puntualidad consciente de la reflexión, el subconsciente. Y esto no sólo para el comportamiento patológico, sino además en las dimensiones más comunes de la normalidad. Esa temporalidad que hemos definido como “decantada” se nos aparece con nuevas precisiones entonces; porque se trata de núcleos significativos dinámicos, es decir, de núcleos que llevan la significación a la estructuración, a la integración de una vida personal: su especial carácter consiste en que se han de determinar como “constructores de sentido”, como auténticos motores de la donación de sentido, Sinngebung. La visión de Freud, con todo, era unilateral, pues se quedaba a medias en la explicación del problema: no es sólo que la explicación de un estado anímico deba buscarse en el pasado; es que ningún estado anímico complejo puede ser comprendido si, junto a esa dimensión del pasado, no situamos el elemento más determinante en ese “en vista de” que, como halo, se da en el estado mismo. Es decir, que también se pierde al hombre si nos quedamos en las puras fuerzas de bloqueo y no atendemos a las fuerzas de equilibrio dinámico, orientadas al porvenir. Todo término pertenece, pues, posee una relación a totalidades relativas, relación que, por situar al término en distintos planos, le confiere significaciones diversas, lo que no quiere decir que hayan de ser contradictorias. Así, “toda creación cultural es a la vez un fenómeno individual y social y se ubica en las dos estructuras constituidas por la personalidad del creador y por el grupo social en el cual se elaboraron las categorías mentales que la estructuran”³¹.

¿Identidad entre lo significativo y lo genético? El movimiento sin más no constituye la historia: la significación se determina genéticamente, de suerte que “no es posible estudiar una estructura significativa si no se estudia la génesis”³². ¿Que es posible, y que de hecho se ha producido, que la génesis no culmine en estructura? Acaso, pero siempre que añadamos que lo que ha quedado no ha sido nada, sino más bien un ámbito de posibilidades. No se puede entender la temporalidad si no la inscribimos en el marco de una finalidad. Y no se diga que la recurrencia a la finalidad nos hace abocar a una solución providencialista, inválida dentro del campo científico. La finalidad necesariamente establece una dimensión del juicio subjetivo: la conciencia se asigna metas, se potencia a esas dimensiones de sentido con lo que un Pasolini llamaba “lenguaje de la acción”. Pero no olvidemos que la finalidad comporta también necesariamente una dimensión objetiva, no sólo por determinación del panorama en que se inscriban las posibilidades, sino también por la contrarrealidad de esa finalidad dada en forma de normas coactivas sociales de dirección u orientación. En un mundo como el que vivimos, todo él transido por la operancia de las oscuras fuerzas de la

31. L. Goldmann: o. c. pág. 14.

32. L. Goldmann: o. c. pág. 17.



publicidad, del lavado de cerebro, etc., etc, esto no sonará a contestable. Una vida dirigida por cualquier tipo de instancia obligativa, será todo lo que se quiera, menos “finalizada”. Y en este punto volveríamos a tener que dar la razón a Aristóteles, cuando éste identifica la forma con el eidos, cuando hace de la causa formal causa final. La personalidad, según esto, sería la real efectividad de un juego de acciones y reacciones, equilibradas dinámicamente en la “forma”, de modo que ésta no sólo fuera fuente del “ouèneka”, sino, además, resultado de la propia actividad -energeia-. Es decir, aquello que verdaderamente un Aristóteles quería significar cuando hablaba de “entelequia”. O como dice Bloch: “No existe devenir alguno, ni surgimiento, ni nada nuevo, nada que se haga, si no existe, al mismo tiempo, una orientación de ese devenir -un Wohin-. Si consideramos la forma más favorable del devenir -el progreso- resulta claro que no es posible concebir progreso alguno sin ‘hacia qué’ y sin ‘por qué’ (Wohin y Wozu)... Lo que constituye el valor de la entelequia, de la estructura, no es lo que implica de estático, sino el hecho de que ha surgido una forma, de que algo se ha realizado, de que se ha producido un tránsito hacia lo mejor... Y esta reflexión nos hace encarar la función anticipadora, no sólo en nosotros, sino en el mundo, de modo objetivo. El pasado ya era anticipación del presente, lo mismo que éste lo es del porvenir y eso es lo que valoriza para nosotros el recuerdo. Cuando no hay anticipación, el pasado ha concluido, está condenado, se encuentra aniquilado. Todo lo que nos mueve en el orden de la civilización es anticipador: de nobis fabula narratur... Creo, por consiguiente, que la finalidad debe ser considerada como una categoría en todo central, de manera que podamos entender, a la vez, la historia y la estructura en un sentido nuevo, no estático; de manera, asimismo, que superemos las aporías de lo estático y lo dinámico, del tiempo y del espacio, del tiempo y del movimiento, del espacio y del devenir, para encontrar en los dos términos opuestos un centro nervioso, un foco que los vuelva vivientes”³³.

De esta manera, cuando se pretende definir el conocimiento, el proceso ideativo como una “integración”, se está mentando con ello “ese irse fundiendo las vecciones de sentido que constituyen el mundo, y los objetos, en sus múltiples conexiones, con los repliegues y alveolos de la subjetividad, entendida como existencia concreta y temporalmente organizada, en el movimiento íntimo de lo que el sujeto es. Ahora bien, lo que el sujeto es en concreto resulta hallarse condicionado por su pasado en retención, que ha ido, en función de las expectativas del proyecto, actualizando y modulando las capacidades íntimas y originarias del sujeto, especialmente las cognoscitivas. La capacidad de adquirir conocimiento se halla, en efecto, sustentada por las experiencias básicas que haya hecho el sujeto en su pasado, pues ningún

33. E. Bloch: o. c. pág. 20.



objeto le es accesible de un modo puntual y repentino, sino que su penetración cognoscitiva implica ya una cierta familiaridad con él, y ésta, a su vez, supone un cierto segmento del pasado, en el cual ya tuvo otros contactos más o menos superficiales con el objeto en cuestión”³⁴.

Las categorías, entonces, aparecen como una decantación purificada de experiencias y, mediante ellas, nos es posible no sólo constituir significativamente nuestra comprensión del objeto, pero también, y al mismo tiempo, comunicar esa expresión. Estamos, pues, ante la conceptualización de unas experiencias vitales o, dicho de otro modo, “ingenuas”. Estas experiencias decantadas se constituyen en un apriori relativo, pues imprimen una determinada orientación a nuestra experiencia futura. Se trata de algo que puede ser llamado propiamente “pasado en retención” y que podemos concebir en puridad como una especie de horizonte, frente al que o en el seno del cual se establece la actualidad de nuestra experiencia presente.

De suerte que, a la base de la experiencia actual, sea ésta científica positiva, filosófica o común, se encuentran unas experiencias originarias que tienen de común el haber sido directamente vividas. Estas experiencias son siempre transformadas, “iluminadas”, de tal manera que puedan mostrarnos, además de sus características esenciales más o menos profundas, las conexiones que se establecen entre ellas. Según todo lo que llevamos dicho, es falso que la conciencia “ingenua” se limite a vivirlas y es falso si lo referimos el “vivirlas” a un mero “sostenerlas”, porque en el hombre gravita, traspasándolo de parte a parte, una teleología que es la de la personalidad. Las vivencias entonces no son únicamente estados psicológicos de un determinado individuo empírico, pues lo que las caracteriza es el ser “unidades intencionales de sentido”. Considerado en su bruto existir, el hombre es apertura; pero considerado como proyecto personal, el hombre es el animal simbólico que transforma ese “bruto existir” en un “vivir significativo” y su mera situación física en una situación “abierta” y, por lo tanto, capaz de respuesta responsable a una unidad intersubjetiva de valores.

Hay, pues, un metabolismo no físico, sino ideal o inmaterial, por el que una subjetividad se va realizando en un libre proyecto personal. Este metabolismo -repugnamos la expresión por el equívoco a que pueda dar lugar- no se realiza sin una mutua transformación. Por su praxis, el hombre imprime profundamente su huella en la realidad circundante: como poseedor de un comportamiento poético lo transforma, transformándose. “El mundo y sus densificaciones de sentido, al enriquecer al sujeto mediante su conocimiento, lo modifican

34. L. Cencillo: “Conocimiento...”; pág. 248.



íntimamente y van creándose ellas mismas en su seno, en forma de pasado, en retención precisamente, unos alveolos de comprensión, en el cual vendrán a encajar, cada vez más fija y profundamente, todas las ulteriores daciones de la misma especie de objetos”³⁵.

Intimidad es correlativo de expresión. El hombre, en la poetización profunda de su verdad personal, no puede menos de significarse de algún modo; pero la significación añade a lo significado la huella de esa intimidad de la que procede. Y esta intimidad no se produce por generación espontánea: está situada en un ámbito determinado por coordenadas sociales, económico-culturales, raciales, etc. Y es precisamente la variabilidad de estos factores lo que nos impide una consideración fixista del problema categorial.

Simplemente, la denominación de un objeto -no digamos nada de su adjudicación- nos obliga a habérsela con el sistema complejo del lenguaje lo que hace que tengamos que tomar posición en una cierta perspectiva, ya que el término empleado tiene riquezas de contexto que superan las explícitas dimensiones semánticas. La experiencia, por lo mismo, no se reduce a los data, ni aún a los data considerados como ya formalizados por la legalización subjetiva. Porque la inclusión de esos data en el sistema de la experiencia representa conectarlos no solamente con la unidad natural del “mundo”, sino, lo que es más importante, representa integrarlos en una “unidad significativa de sentido”, por tanto, y según lo que venimos diciendo, representa ser incluido en el panorama que abarca una personalidad. “Existe, pues, un movimiento dialéctico entre el sujeto y su realidad objetual”: ésta se intimiza y dispone para ser el sistema de comprensión de la experiencia venidera; aquél, con esta disposición y a favor, además, de una elección teleológica, actúa sobre éste y lo transforma, con lo que se produce un movimiento de progreso que hace caminar a la Historia hacia su propuesta meta intencional.

Podemos decir, en fin, que la experiencia ideativa está en estrecha relación con el problema de las categorías y que la insolubilidad de aquél reside en una incorrecta formulación de éste. De otra parte, no se ha insistido demasiado sobre el hecho de la multiplicidad de esquemas categoriales posibles, instituidos en una correlación de instancias tanto individuales como sociales; así se ha podido señalar: “La fusión entre el pasado en retención, individual y también social, e incluso de toda especie, y las disposiciones innatas de la mente, actualiza una serie de esquemas y de categorías más o menos subjetivas (y aunque éstas se hallen inscritas en los entes y sean descubiertos en ellos por la mente, sus especiales acentos y

35. L. Cencillo: “Conocimiento...”; pág. 251.



perfiles, la insistencia en unas u otras vertientes, dependen del complejo vital y temporal previamente densificado en la conciencia), cuya función lógica es formalizar... el concepto de los objetos. Esquemas lógicos que tratan de reflejar las estructuras del mundo y de cada ente; esquemas de orientación en la realidad; esquemas sistemáticos, que no pretenden tanto ser un trasunto fiel de la estructura del objeto o del Mundo, cuanto organizar inteligible y arquitectónicamente los datos del conocimiento; esquemas arquetipos, que organizan ya no analíticamente sino en síntesis cada vez más amplias, fusionadas y cargadas de afectividad, los contenidos de las experiencias; sistemas de signos y de cifras tecnificadas; y, por último, esquemas lingüísticos e idiomáticos”³⁶. Y correlativamente a estos esquemas de comprensión tendremos que poner las correspondientes modalidades del darse de los objetos correspondientes: como no hay una única modalidad del ser consciente, tampoco la hay del darse del objeto; éste está también insito en un contexto natural relacionado, y no solamente natural o transhumano, sino en un ámbito tematizado y transformado por las instancias culturales. Hay, por lo tanto, una “humanización” -formalizada- del mundo, tanto por vía de aprobación como por vía de realización: se tratará de esa estructura de ser-utilizante que cabe al Dasein según los modelos de la operatividad. Y esto es lo que ejemplifica el Arte.

José Luis de la Mata Impuesto

Madrid, 1971

36. L. Cencillo: “Conocimiento...”; pág. 292.