



DIAGNOSTICO DE LA INTENCIONALIDAD ESTETICA
CONCIENCIA, PRAXIS y LIBERTAD

0.4

CONCIENCIA, PRAXIS Y LIBERTAD

José Luis de la Mata

Madrid, 1971





0.4

CONCIENCIA, PRAXIS Y LIBERTAD

ABORDAJES

0.4.1

- *La crisis contemporánea del fundamento absoluto.*
- *Fe y método.*
- *Ente y ser.*
- *Identificación del yo con la conciencia: Descartes.*

0.4.2

- *El cogito y la certeza.*
- *Esencia del cogito.*
- *El sujeto descarnado: ausencia de historicidad.*
- *Una constatación contemporánea: la arqueología de la conciencia.*

0.4.3

- *La reflexión y el cuerpo: la corporeidad como primer nivel del sujeto.*
- *La reificación cartesiana del cogito.*
- *El mecanicismo.*

0.4.4

- *Mecanicismo y causalidad.*
- *La temporalidad proyectiva psíquica.*
- *La temporalidad en la determinación del espacio existencial.*
- *Dialéctica existencial: necesidad-equilibrio-necesidad.*
- *El acabamiento ético de la personalidad.*



0.4.5

- *El campo de la actualidad vivida.*
- *Totalidad de presencia en la percepción (el yo como sujeto de una historia).*
- *El esquema corporal: primer nivel de la significación.*
- *El momento activo del conocimiento.*

0.4.6

- *Temporalidad, enfoque, tematización.*
- *Valor y situación en la experiencia.*
- *Plasticidad de la experiencia.*
- *Constitución del campo perceptivo.*
- *Implicación de armónicos. Proyección en el campo actual perceptivo. Los valores éticos de integración.*

0.4.7

- *Descartes y Heidegger: temporalidad y espontaneidad.*
- *Intimidad del yo.*
- *El mecanicismo frente al yo.*
- *Interconexión de los fenómenos: el contexto.*
- *Funcionalidad y operatividad del todo.*

0.4.8

- *La certeza matemática. Exigencias del método.*
- *El halo de armónicos en la conciencia perceptiva.*
- *El paso de una conciencia sustantivizada a una conciencia concebida como estructura óptica asegura la posibilidad de plantear sobre bases rigurosas el tema de la antropología.*
- *El concepto de conducta.*

0.4.9

- *La "pureza" postulada: exigencias de la comunicación.*
- *Medios y fines de la estructura de comunicación.*
- *Insuficiencia del sujeto trascendental.*
- *Aporías de esta insuficiencia presentida e implícita en Kant: psicologización del apriori, las bases éticas de la personalidad.*



0.4.10

- *Desarrollo del tema: mundanidad del sujeto.*
- *Estructura de los momentos de la percepción.*
- *El “yo pienso” completado con el “yo puedo”.*
- *Importancia del Gemüt: la subjetividad como determinante; la subjetividad como determinada. Incardinación de toda la aporética: “¿Qué es el hombre?”.*
- *Conciencia pura-conciencia empírica (Kant).*
- *Sujeto sensible y sujeto inteligible.*
- *Culminación del tratamiento: la persona moral. (Superación crítica trascendental del cartesianismo).*

0.4.11

- *Lo obtenido en Kant: ego trascendental-ego empírico.*
- *La temporalidad.*
- *La estética: su lugar en el sistema kantiano (rehabilitación del orden noumérico perdido por la razón crítica).*
- *Ley de la persona moral: la actividad libre.*
- *Vida estética y acto formador: Hegel (el arte como experiencia objetiva del Espíritu).*
- *La obra de arte como imagen de la libertad.*

0.4.12

- *Kant: el arte y la existencia del genio.*
- *El arte y el nuevo concepto de naturaleza.*
- *Armonía funcional de las facultades.*
- *La finalidad sin fin: la libre objetivación.*
- *El arte: autoconciencia de la humanidad.*

Todos los avatares de los indicios de la modernidad -y nos permitimos .recoger aquí una serie de ideas que vertimos en nuestra Memoria citada- se encaminan al descubrimiento del hombre, a poner en luz esa compleja realidad que llamamos “hombre”. Hay un momento crítico con el que se inaugura la gran especulación moderna: ante la decadencia de un universo, ante la independencia de un ente que se encuentra, en el fondo, extrañado de sí, ante la vacilación de todas las estructuras de la fe, el hombre parece que no tiene otro destino que el de encontrarse soledosa e irremediabilmente consigo mismo. Se desmoronan las estructuras sociales, culturales, religiosas, de manera que sólo su libertad parece quedarle al hombre. La textura de lo adánico se diluye y comienzan a irse esbozando los rasgos del hombre prometeico, con



toda la carga de responsabilidades que esto implica. Los viejos dogmatismos ceden su lugar a los nuevos y, aunque otra cosa parezca decir su aire exaltante, el hombre desconfía racionalmente de su nuevo hábitat, por más que sus desconfianza mayor revierta sobre sí mismo. Sin embargo, hay un momento en que parece que la conquista se va a realizar definitivamente: la “utilización” grandiosa del método -véase que no decimos la “concepción”-, ese descubrir de pronto que todo en todo responde a la “proyección” de una respuesta humana, parece iluminar con destellos invencibles el viejo refugio de la verdad. Hay una constante: si lo privativo dentro del mundo natural del ser hombre es la razón, sólo será, sólo poseerá ser lo que con ella tenga una implícita o explícita relación. Ni que decir tiene que lo que aquí iba a producir los equívocos sería la identificación del ente y el ser.

Descartes, en un instante determinado, como único medio de asegurarse la continuidad del saber, de asegurarse en un mundo vacilante, llega a identificar la conciencia con el Yo, No es que en la historia anterior no se habían dado momentos especulativos semejantes; es que lo que hacía radicalmente nuevo este intento era una concepción rigurosa del método.

La identificación del Yo con la conciencia, la substancialización de la conciencia, parecía no ofrecer ningún inconveniente en principio; sin embargo, la unilateralidad en la comprensión de aquella realidad llamada “conciencia”, la incompreensión onto-lógica del método, tiró por la borda todo lo que en el hallazgo había de positivo. Con todo su aparato metódico, Descartes no fue capaz de ser fiel al espíritu mismo de deducción, tan magistralmente, por otro lado, aplicado por él en el terreno de las ciencias físicas. Con Descartes se producía la escisión del ente humano en dos ámbitos radicalmente contrapuestos, perdiendo la intencionalidad operante como dimensión básica, para mediatizarla con el recurso a potestades totalmente trascendentes. Con el cogito, Descartes no sólo ha encontrado la primera evidencia, sino también el modelo perenne de toda otra certeza. El hombre se ha descubierto como conciencia y es tal la luminosidad de este descubrimiento que renunciará a todo lo que no lleve el marchamo de esa aplastante indudabilidad.

Enseguida se concebirá como “una cosa que piensa”, “que duda, entiende, asiente, niega, quiere, no quiere y también imagina y siente”¹. Esto representa, como ha dicho Jaspers, que el pensamiento que está seguro de sí mismo tiene tanto alcance como la conciencia en general, “Luego, todo lo que en mi conciencia es, todo lo que válidamente es “ser” para mí conciencia”, todo eso es tan real, tiene tanto sentido como el “yo existo” Con ello, el pensar es conciencia

1. R. Descartes: Edición A, T. VII, XXVIII.



y la existencia del pensar es la existencia de la totalidad de la conciencia. En la acción de comprender el pensar, como totalidad de los actos y “estados” de conciencia, la evidencia originaria se pierde en un campo de conocimientos altamente dudosos. Quiere decir, que, en el problema de la determinación del pensar aludido, “esa evidencia se refiere ya sea al punto vacío de un pensar en sí mismo o a la realidad consciente, múltiple en sus fluctuaciones. En ambos casos, debido a la precisión con que el pensar es interpretado, ha desaparecido aquello que la primera certeza debía encontrar: el origen” ².

No tememos recurrir en este punto a un autor como Jaspers, aunque lo utilizamos a sabiendas de que nuestro propósito es muy otro que el suyo. Pero quisiéramos resaltar que, por diferentes motivos, el cogito ha podido aparecer tanto en Kant como en Kierkegaard, tanto en los idealistas alemanes como en Husserl, un punto cardinal del filosofar; así Schelling pudo decir que con Descartes la filosofía adquirió su nueva tónica; por más que inmediatamente agregue que el cogito ergo sum “ha obrado como un encanto, por el cual la filosofía fue retenida en el círculo de lo subjetivo y de la realidad de la mera conciencia subjetiva” ³. Sin embargo, es necesario hacer constar que en un principio la indudabilidad del cogito se extendía a todo lo que estaba indisolublemente unido con la certeza del ser pensante -dudar, negar, afirmar, querer, sentir..., etc.-; pero inmediatamente, todo ello se pierde. “Lo que él [Descartes] designa como inseparable de la conciencia (cogitatio) no es sólo el pensar como sentenciar y no sólo la libertad del afirmar y del negar, sino, además de eso, o, mejor, sumergidos en el origen de la conciencia, también la multiplicidad de los contenidos de conciencia: “¿Que soy, pues?... Una cosa que duda, entiende, afirma, niega, quiere y no quiere y también imagina y siente. Ciertamente, no es poco...” En cuanto lo circunvalente se limita en Descartes a la conciencia, vuelve a caer en un campo de fenómenos observables psicológicamente. Y eso ya no es más lo circunvalente, sino, en cierto modo, un escenario de fenómenos psicológicos. Ni la existencia, como incondicionalidad del ser uno mismo que se sabe ante la trascendencia, se encuentra todavía allí. Por eso se pierde Descartes en la dilucidación de eso que ya no es circunvalente, en discusiones psicológicas (fenomenológicas) y en la Teoría del conocimiento” ⁴. Y quisiéramos hacer constar expresamente que la utilización de esta cita no responde a ninguna necesidad “irracionalista”, como la que se esconde en la intención de Jaspers.

Lo que queremos mostrar es cómo la apelación por Descartes a un sujeto puramente

2. K. Jaspers: “Descartes y la Filosofía”; págs. 17-18.

3. K. Jaspers: o. c. pág. 117.

4. K. Jaspers: o. c. pág. 29.



desencarnado es la eliminación de la naturaleza y de la experiencia y, consecuentemente, de la dimensionalidad propiamente humana, con el hombre mismo. Incluso hay que aceptar que la apelación a un dios garante supone, en último término, la eliminación de ese dios, al convertirlo en simplemente demostrado. Por lo mismo, la “conciencia de existencia” se asimila a un puntualismo solipsista: se pierde la historicidad y la verdad deviene intemporal, nuda existencia vacía, desvinculada de todo pasado, carente de futuridad, con lo que es cierto que, prefigurando el pensamiento filosófico occidental, hace a éste incapaz para comprender la naturaleza humana. No es ya que se afirme la supremacía de lo cogitante sobre toda forma orgánica y vital; es que produce un “tomé” radical entre estos ordenes. Quedan eliminados los mundos del psiquismo en sus modos “arqueológicos”, la afectividad, etc., etc. Hoy, por el contrario, y esto es también lo que encontramos en Kant, a través del análisis que de su *Ética*, como propedéutica a su *Estética*, estamos haciendo, vamos a una integración de la personalidad, pues harto claramente se nos muestra que no podemos identificar la totalidad de lo psíquico con lo consciente y creemos que no podemos pasar por alto la interdependencia de las capas impulsiva y afectiva y su anterioridad respecto de las modalidades de la vida reflexiva, porque el proceso de la vida fisiológica y el de la vida psíquica son coetáneos, desde el momento que una y la misma vida es la que posee, en su ser íntimo, forma psíquica y, en su ser para los demás, forma corporal -al menos, en los niveles del encuentro-. Y esto es lo que Kant había sospechado. Nosotros creemos que, de alguna manera, fenomenalmente se produce, es cierto, una diversificación entre unos y otros niveles; pero creemos también que fenomenalmente son idénticos en las leyes estructurales y aun en el ritmo de su curso. Y esto fundamentalmente porque tanto los procesos corporales, como los psíquicos, y esto en todos sus niveles, obedecen a un mismo ritmo, a una misma teleología que es la de la unidad de la persona.

El estado de reflexión es verdadero, pero sólo lo es parcialmente y no en su unilateralidad. El cuerpo no es una suma yuxtapuesta de partes exteriores las unas a las otras -no se podría hablar de significaciones o expresiones géticas-, sin intimidad ninguna; tampoco el alma puede ser esa omnipresencia permanentemente presente a sí misma en el estado de la de la reflexión. Tiene razón Merleau-Ponty cuando dice que, de ser así, como pretende una filosofía del cogito, se trataría “de la transparencia de un objeto sin repliegues, de la transparencia de un sujeto que no es sino lo que piensa ser. El objeto sería objeto de parte a parte y la conciencia, conciencia de parte a parte.

Solamente dos modos de existir se darían: se existiría o como conciencia o como cosa. Pero, por el contrario, la experiencia del cuerpo propio nos revela un modo de existencia ambiguo. Si trato de pensar ese cuerpo como un haz de procesos en tercera persona -“visión”, “motricidad”, “sexualidad”- me doy cuenta de que esas “funciones” no pueden estar unidas



entre sí y con el mundo exterior por relaciones de causalidad; me doy cuenta de que todas se encuentran confusamente y que están implicadas en un drama único. El cuerpo no es, pues, un “objeto” y, por la misma razón, la conciencia que tengo de él no es un pensamiento; es decir, que yo no puedo descomponerlo y recomponerlo para formarme de él una idea clara. Su unidad siempre es implícita y confusa. Siempre es otra cosa que lo que él es; siempre sexualidad al mismo tiempo que libertad; siempre enraizado en la naturaleza, en el momento mismo en que es transformado por el influjo de la cultura; jamás cerrado sobre sí mismo y jamás abandonado. Ya se trate del cuerpo de otro, ya del mío propio, no poseo otro medio para conocerlo que el vivirlo, es decir, que el tomar por mi cuenta el drama que lo atraviesa y confundirme con él. Por tanto, yo soy mi cuerpo...; recíprocamente, mi cuerpo es como un sujeto natural, como un bosquejo provisional de mi ser total”⁵.

Descartes, sea por cuestiones de método, sea porque no ha conseguido acceder a un punto de auténtica pureza, sea porque su epojé es siempre de mala fe, no llegó a ver esto con claridad. Al definir el cogito -véase supra- todavía es nuestro, pero sólo porque está a mil leguas de la unilate- ralidad final. Mas, cuando el cogito se reifica, cuando se convierte en esa esencia que consiste en pensar, y que consiste toda ella, se nos aleja irremediamente. Y Kant ve claro que en el desarrollo posterior la voluntad y la libertad quedan vacías de sentido -esa voluntad que en un momento determinado apareció en tema tan sugestivo como el de la verdad- y la intencionalidad que hubiera podido alcanzar una cota de extraordinaria importancia, sobre todo en las dimensiones de “proyección”, se nos convierte en psicologista, si no es que desaparece. El hombre se ha hecho conciencia, sí, pero esta concienciación está pervertida por el esquema ideológico en que se encuadra, hasta el punto de que se aleja irremediamente de una inflexión estrictamente humana y humanística. Porque hay la sustantivación de una funcionalidad, con lo que, repetimos, queda desbordado el marco en que debía situarse. La conciencia sustantivada ha reemplazado a la vieja conciencia-facultad, y no se ha salido ganando en el cambio, porque no se ha dado el paso único que hubiera justificado la substitución: la conciencia como organización. Quizás, quizás, es que Descartes no ha sido capaz de captar en su multidimensionalidad lo que implica el ser-consciente. Por supuesto ha ignorado el problema del comportamiento y esto le ha hecho perder de vista el estricto sentido de un problema como el de la expresión. Narbonne lo ha señalado con exactitud en sus análisis de la conciencia cartesiana. Ofrecemos las líneas principales de esa argumentación⁶.

5. M. Merleau-Ponty: “Phénoménologie ...”; pág. 231.

6. J. Narbonne: “Percepción y Comportamiento”; págs. 23-26.



La conciencia puede plantearse siguiendo estas líneas:

a.- La expresividad, la trascendencia exige los cauces de la comunicatividad. Puede decirse que no hay conciencia sin palabra.

b.- Pero esto es así porque la conciencia supone una capacidad reactiva no identificable con un sistema físico-trópico, ya que lo que caracteriza a esa reactividad es poder integrarse en una situación significativa. Quiere esto decir que más que reaccionar ante la realidad física del signo, reacciona por liberación misma del significado que el signo encierra. La palabra tiene siempre un sentido y este sentido es el que puede provocar la reacción del ser consciente como tal.

c.- El ser consciente es capaz de integrar y componer una serie de términos, hasta “expresar” con ellos una situación particular (el entrecomillado de “expresar” está aludiendo a dimensiones de individualidad personal). Pero- componer no es yuxtaponer; con ello se manifiesta que lo operativo aquí consiste en otorgar a la composición un principio de unidad interior, por el cual esa composición se eleva a un nivel propiamente expresivo. Y la expresividad no se agota en lo manifestado, sino, más propiamente, en lo sugerido, de suerte que es como la intercalación de unos intervalos de silencio que constituyen la plasticidad, la abertura que posibilita el movimiento mismo de la estructura expresiva.

d.- La plasticidad no es solo un momento transitivo. El ser consciente es aquel capaz de responder a situaciones nuevas, que tiene la capacidad de responder a significaciones nuevas. Por el contrario, el animal se distinguiría por la posesión de un esquema de reacciones a un espectro de estimulación más o menos amplio, pero determinable, sin duda.

Descartes es consciente de que la existencia de fenómenos psicológicos implica la utilización y creación de símbolos; nos viene a decir que la palabra se define por su sentido y no por sus propiedades acústicas, lo que implica la necesaria adaptabilidad de las respuestas a las cuestiones planteadas por un discurso compuesto; deduce de aquí que el animal no puede tener comportamiento, supuesta la racionalidad de esa adaptación. De manera que nada “psicológico” puede rastrearse en los animales -atención a esto, porque el deslizamiento hacia la corporeidad no está lejano-. No parece ser, pues, incorrecto que se hable de lo sensible-



animal en términos mecanicistas.

No vamos a recurrir a los puntos acabados de señalar, pues que en esta mecanización animal de que habla Descartes nos encontramos con una serie de antinomias en abierta contradicción con la teoría mecánica. Y no es cierto, absolutamente hablando, que lo orgánico tenga un tipo de comportamiento estrictamente mecánico. Grosso modo, diremos que es mecánico todo lo determinado por leyes rigurosas de causalidad, una causalidad que no admite multivalencia, sino que implica que, dadas unas determinadas condiciones, se produzca uno y sólo un fenómeno. Descartes se recordará que parte de la concepción matemática -que no se entienda esto de “matemático” sino en relación a la proyectividad heurística- que dice que la resolución de un problema depende de que poseamos o no la totalidad de sus datos; si se poseen, la solución vendrá dada por la adecuada ordenación de ellos. Ahora, esto parece que lo entiende un poco simplistamente. Porque no repara que la totalidad de elementos de una situación nunca están dados de hecho y, aunque lo estuvieran, los principios compositivos son, al menos, de no menor importancia que ellos, Pero esto hace alusión a un factor de importancia radical: en el orden psíquico, lo que determina a la acción no es solamente el conjunto de condiciones actualmente dadas, no es la situación estáticamente dada; la acción se determina siempre en función de un futuro y este futuro viene determinado por la proyección del pasado en el presente. El que la causalidad no está unívocamente determinada reside en esta proyección del presente al futuro; y aún hay más, si queremos concebir correctamente la finalidad consciente. Vamos a hablar muy pronto del “capo” de la conciencia, por lo que podemos obtener de entrada algunas características que ejemplifiquen lo que venimos diciendo.

Si tuviéramos que dar una caracterización esencial de la realidad humana en dos palabras no podríamos sino decir que el ser-consciente, como ser-en-el-mundo, se define por su capacidad de que su temporalidad determine un espacio, mejor dicho, por la temporalidad radical de su espacio.

¿Estamos de nuevo ante fórmulas de misticismo filosófico? Nos explicaremos.

La realidad humana, el hombre, es apertura y apertura “hacia algo”, “desde algo”, pero esta apertura no podremos nunca entenderla si no la consideramos como provocada por una ausencia de equilibrio. Se tiende a éste, pero la dinámica de esa realidad es tal que el equilibrio logrado debe ser negado, y esto en el momento mismo de conseguirlo. Ya decíamos en otro lugar que el hombre es su necesidad y ahora podemos profundizar esa noción afirmando que el hombre consiste en una tensión de presencias y ausencias. Nunca cristaliza una satisfacción y en esto se advierte la polivalencia de las necesidades humanas.



Como algún autor ha dicho⁷, “la existencia humana tiende hacia objetivos que generalmente comienzan por no estar sobre la tierra -contra la “positividad” de mala ley-; pero el impulso siempre renovado de su movimiento, impulso que le viene del hecho de que el más mínimo intento de realización levanta las resistencias de lo real y, por lo mismo, determina la realidad como obstáculo, este impulso... no se origina... ni en el trascendentalismo de la conciencia ni en la vida instintiva...”. Lo que equivale a decir que, tanto en el plano de la vida colectiva e histórica, como en el plano de la individualidad, el desarrollo humano debe ser comprendido como una dialéctica entre satisfacción y necesidad. Ahora bien, si no queremos que esto se nos quede en un inútil fraseo, no podemos menos de decir que la positividad de estas satisfacciones y necesidades consiste en su no positividad mecánica, aunque sí profundamente vivida. Queremos decir que la estructuración superior de la conciencia humana descansa en una instancia ética que es, en lo sumo, una temporalidad ética. Humanamente la estructuración acabada de la funcionalidad sobre un campo vivido y plenamente constituido -este “plenamente” se entiende también contando con la apertura de la ausencia- se efectúa cuando hay integración -asunción, pues, también y por lo mismo, transformación a un sentido no cuantitativo- de las pulsiones, de las emociones, de las motivaciones instintivas en la actualidad de un presente.

¿Qué es ese presente? ¿Podemos entenderlo como un momento puntual? Y ese “campo” de la actualidad viva, o, por mejor decir, vivida, si es el que define la percepción, ¿en qué sentido hemos de tomarlo? Estamos de acuerdo con Ey cuando dice que ese campo de actualidad no es solamente el presente presentativo o representativo. Lo que hace a esa actualidad significativa no es sólo la correlación real entre un sujeto y un objeto, en la acepción cognoscitiva; lo que le hace significativo es que la presencia del sujeto es algo más que la mera concienciación cognoscitiva de un dato. No se formaliza sin necesidad. No se objetiva trascendentalmente. Lo que caracteriza al campo de la actualidad vivida en que se produce la percepción es, digámoslo de una vez, mi auténtica presencia a lo que yo hago. Es decir, mi presencia como núcleo personal; es decir, mi mirada cargada de mis saberes y comprometida por mis esperanzas, por mis expectativas, Quiere decir, pues, que el cuerpo representa ya nuestro primer acceso a las cosas: el cuerpo no está simplemente entre las cosas, pues su espacio, el “esquema corporal”, representa algo de mediación, desde* el momento en que se constituyó vehículo significativo de nuestra expresión. De modo que el planteamiento ontológico es incluso posible a este nivel, si tenemos en cuenta que las cosas no liberan brutaamente su sentido así como así. Es el hombre el que se plantea como su revelador y si se habla de reflexión, hay que hacerlo a partir de aquí y en base a la constitución de un campo de

7. O. Masotta: o. c. pág. 24.



actualidad, puesto que es la ascensión a una lucidez que es, incuestionablemente, el control de un campo de acción, Pero entonces comprendemos la importancia de la afirmación idealista, importancia que un Marx señalaría, por ejemplo, al subrayar, como conquista fundamental de ese idealismo, la importancia del momento activo del conocimiento. Lo que equivaldría, también, a sentar los hechos frente a un Heidegger y aún frente a un Sartre o un Merleau-Ponty, Nada tiene sentido -y estamos en un planteamiento estrictamente antropológico- si no es en la aparición a un ente que desvela, por constituir, su sentido.

Lo que se ha hecho es variar el planteamiento ¿Quién es ese ente, capaz de descubrir en el fondo múltiple de las cosas y de su vivido un elemento de constancia? Reparemos en lo que significa la “claridad” o “lucidez”: no es sino una capacidad de diferenciación, que desarrolla las partes en un modelo “escenográfico”, que las distribuye en órdenes crecientes o decrecientes de luminosidad, por disposición conveniente de intervalos de tiempo, por adecuada “dirección” de los elementos a intervenir en cada escena. La base, entonces, consiste en la relación de un ente al ser. Bergson afirmaba el enrollamiento de la experiencia, a medida que ésta se desarrollaba; pero esto no es bastante decir si no se advierte -dentro de la metáfora explicativa que estamos utilizando- que ese “enrollamiento” tiene una importantísima misión como posibilitante de enfocación. Es decir, al apriori no tenemos por qué considerarlo exclusivamente en su dimensión trascendental. Desde luego es el determinante, pero no podremos comprender toda la dinámica, toda la plasticidad del hombre, si nos quedamos encerrados en él, puesto que la ascensión a un mundo humano requiere no sólo que una multiplicidad de datos sean integrados en una unidad de sentido, requiere no sólo que el sujeto tome una cierta perspectiva: lo que precisa es, ante todo, que esa multiplicidad real se integre en una situación en el orden de la existencia, dominada por una proyección teleológica personal. Esto implica el inacabamiento imprescindible de toda integración, inacabamiento que no puede ser otra cosa que aspiración a la totalidad. Lo que hace que la experiencia no quede meramente arrollada o decantada en una definitiva cristalización. Si hemos dicho que el papel fundamental de esa experiencia individual consistía en poder servir de centros de focalización, con ello estamos indicando que, en su calidad de “apriori” experiencial, el pasado es el centro de iluminación de esa escena dramática, pues a él, en parte, compete la misión de distribución de sombras y luces, facultando la representación, por facultar el espacio perceptivo mismo. Debe haber, entonces, una cierta distanciamiento, sin que esto signifique un corte rígido entre el espacio vivido corporalmente hablando y el espacio perceptivo. La estructuración de la conciencia en sus cotas superiores es la disposición de un tiempo que faculte la libertad. Lo que implica que se dé un orden en esa constitución del campo perceptivo, orden que, en cuanto es limpieza de contornos, disposición de intervalos armónicos, posibilitará el control de la acción. Porque en la base de esa constitución, en el



distanciamiento, se encuentra necesariamente un proyecto determinado. Por esto decíamos unas líneas más arriba que el distanciamiento “sólo en parte” correspondía al pasado. Este distanciamiento, esta implicación armónica de intervalos de presencia y ausencia, es lo que nos hace saltar las constricciones de un positivismo. Y también de un mecanicismo. Porque el proyecto hace intervenir factores que en absoluto están “dados” (en el sentido que a este “darse” confiere el positivismo). En ese campo se dan elementos de ausencia, referencia a contextos significativos, intencionalidad instrumental, etc., etc. En el proceso de la homógenesis se produce un movimiento vertical de organización, imprescindible en la actualización de la libertad. Pues puede afirmarse que ni siquiera la experiencia se da si falta un proyecto determinado, hasta el punto de que el campo de la presencia es campo del presente animado por un proyecto explícito y en vías de realizarse.

Este proyecto práctico nos pone ante una nueva situación: proyectar es actualizar una experiencia, pero actualizarla en un punto en el que confluyen situaciones de pasado y anticipaciones de futuro y se trata de una actividad seleccionadora que determina los factores que deben entrar en esa actualización. En esto consiste la constitución del “presente”, ligado a una “presencia real del sujeto”, pues se supone una tematización temporalmente ética, en la que no puede faltar lo llamado subconsciente, precisamente como soporte de esa eticidad personal. Se trata de los vectores de sentido que realizan en su unidad la historicidad de la persona.

Descartes no ha tenido cuenta de esta temporalidad, no ha sido capaz de plantear con precisión esta temática de la trascendencia como manifestativa de la finitud, Y aquí sí tendría razón Heidegger: la temporalidad es lo que nos constituye abiertos, por cuanto es la forma de la espontaneidad: horizonte de toda oposición posible, la temporalidad es, al mismo tiempo, la que permite la unidad de esa oposición. Ella es la que permite que el ente humano devenga “sí” y devenga en su realización fuera de sí-mismo. La espontaneidad no quiere decir otra cosa: hay un movimiento progresivo hacia lo otro, sin que la apropiación se consuma nunca del todo, lo que equivale a decir que esa espontaneidad es siempre deficitaria.

No queda aquí todo. Hay una decepción profunda en la actividad natural que nos lleva a tratar de conseguir lo profundo, lo interior, lo esencial. La interpretación correcta de los acontecimientos del mundo -mundo compartido, pues es comunicativo- nos lleva a tratar del ente testigo y al ente que tiene participación en la producción de los acontecimientos. Y en ese instante queremos distinguarnos, saber en virtud de qué fuerza somos capaces de esa testificación. Es el momento en el que descubrimos nuestra intimidad. El yo aparece como el término de referencia de un fluir constante de saberes y afecciones. El yo es lo más recóndito,



lo que esté al otro lado, pero también en las tensiones y los esfuerzos. Si hiciéramos caso de los subjetivismos trascendentales, no cabe la menor duda de que podemos conseguirnos como en una detención del tiempo, en una atemporalidad y ante algo sustraído, donde las cosas se ofrecen en la frialdad de una situación detenida. Puede entonces suceder o no la angustia de la eternidad, pero lo que es indudable es que, de alguna manera, nos hemos perdido.

En el momento en que esa reducción trascendental se ha cumplido, dados los términos especiales como se ha desarrollado, llegamos a una situación falsa, por cuanto no tenemos más remedio que aplicar al yo una suerte de categorías inoperantes ¿Qué queremos decir con esto? Si desfuncionalizamos al sujeto, no sabemos qué se pueda tener de él. Y Descartes ha cometido esa falta. Aplicar categorías mecánicas a realidades que las trascendían.

Es mecánico todo proceso susceptible de ser resuelto en sus elementos componentes sin que nada del proceso quede alterado. Un mecanismo es un conjunto cuyas propiedades pueden ser comprendidas a partir de las propiedades de sus partes, o, dicho de otro modo, “es un conjunto tal que las propiedades de las partes no son jamás afectadas por su presencia en el todo”⁸. Ahora bien, los mismos avances de nuestra ciencia nos hacen desconfiar de un esquema tan simplista. Basta que nos fijemos con un poco de atención en el concepto mismo de “campo”. Si ya este fenómeno nos hace muy difícil la comprensión de ciertos procesos físico-químicos, ¿cómo no habrá de serlo superiormente en el terreno del comportamiento animal? Estas simplificaciones complican los fenómenos, en lugar de aclararlos. Y es que, en el fondo, hay una concepción viciada, por supersticiosa, del “hecho”, un falseamiento por exceso del positivismo. La pretensión de permanecer fiel al “hecho mismo” se ha evidenciado que en Filosofía como en ciencia positiva es profundamente falsificadora. En primer lugar, porque se pretende equiparar todos los hechos, sin aceptar que entre ellos pueda darse un orden de jerarquía, también “de hecho”. “No todos los hechos tienen el mismo rango, categoría o significación real. Hay algunos que son privilegiados, por su propia eminencia objetiva y, consiguientemente, por su eminencia epistemológica. Estos pueden llamarse hechos “clave”, porque muchos otros dependen de ellos y deben ser comprendidos por ellos. Por supuesto, ninguno debe concebirse como un suceso completamente aislado, independiente y suficiente, sin relación objetiva con otros hechos. La noción del “hecho positivo” en singular, es la menos objetiva, la menos positiva: no es sino una abstracción. Los hechos se dan en sistemas y conjuntos, pudiéramos decir que en campos. Nunca se dan inconexos ni es

8. W. F. Hegel: “Foi et Savoir” en “Premières Publications”; pág. 213.



legítimo considerarlos así”⁹.

Es decir, si en la consideración de un hecho cualquiera perdemos de vista su posición en un contexto determinado, falsearemos irremediabilmente el hecho, principalmente porque descuidaremos relaciones, conexiones, referencias que pueden ser fundamentales en la comprensión de lo que nos ocupa. Pero esto no es sólo verdadero en lo que respecta a los hechos históricos. En efecto, en cada punto de la Historia hay una convergencia de vectores intencionales, referenciales: si prescindimos de ellos, si nos limitamos a considerar el punto dado en una solución de continuidad, entonces jamás podremos incorporárnoslo enteramente. Si es cierto que todo lo que se nos da objetivamente se nos da en una configuración de sentido, esta configuración sólo es posible a condición de inscribirse en un contexto determinado. Hay siempre una funcionalidad recíproca entre el todo y las partes: la interconexión es siempre tan real como las partes del todo o campo y éste lo es tanto como aquellas. La Mecánica clásica -y en ella incluimos a Descartes- ha sido abstracta no sólo por el sistema de representación empleado, sino muy especialmente porque de hecho cometió unas extrapolaciones que llevaron a identificar cualquier tipo de movimiento, con abstracción de los medios en que esos movimientos se daban: se trataba de una abstracción física, o sea, epistemológica, por la cual la partícula en movimiento quedaba desprendida de toda conexión con otras partículas o fenómenos dinámicos que no influyeran apreciablemente en su movimiento¹⁰. Pero el error estaba en la extrapolación de este tipo de movimiento, en no advertir su carácter “operatorio” y en ni siquiera tener cuenta del procedimiento con que se había llegado a su definición. En estas condiciones, no es de extrañar los términos en que Descartes pudo llegar a definir lo psíquico, porque nunca llegó a calar “filosóficamente” en la esencia de aquel método que tan brillantes resultados le había dado en los campos específicos de la geometría.

La no matización del método es lo que le lleva a incomprender totalmente la región del mundo animal, pues tampoco allí el movimiento puede ser descrito en términos geométricos, es decir, en estricto mecanicismo. Pero es en la región animal donde el rudimento de una intencionalidad se da. Es intencionalidad conclusa, claro es, no consciente, pero tampoco exclusivamente determinada de un modo unívoco. Como dice un autor que ha tocado muy extensamente este tema del mecanicismo cartesiano, la satisfacción del instinto se produce en unos límites más o menos amplios: “Si colocamos a un animal delante de una parrilla,

9. E. Nicol: “Los principios de la ciencia”, pág. 433.

10. E. Nicol: o. c. pág. 436.



es posible que vaya a frotarse allí. Pero si el animal es enseguida estimulado por la presa, situado al otro lado del obstáculo, su reacción, el rodeo, no es solamente la yuxtaposición de dos reacciones independientes. La estimulación del obstáculo introduce en la reacción ante el alimento una reorganización del comportamiento: hace aparecer una “conducta” nueva. Produce, pues, un efecto comparable a la introducción de una palabra nueva en un conjunto de otras palabras; introducción que hace, lo hemos visto, aparecer una estructura, una significación nueva del conjunto. Las reacciones se “integran” entre sí, más o menos como se “integran”, según Descartes, los momentos del discurso. Hay una dialéctica de las situaciones concretas que presenta analogías ciertas con la dialéctica de los símbolos en el lenguaje” ¹¹.

Claro que se trata de una analogía y de nada más. Descartes ha iniciado sus especulaciones filosóficas en búsqueda de una certeza y la encuentra paradigmáticamente en el cogito, Pero, en propiedad, el modelo de esa certeza lo ha encontrado en el campo de lo matemático. Para alcanzarla, sin embargo, ha tenido que poner fuera de circuito la validez del mundo exterior, lo que le vale como premio la aprehensión inmediata e indubitable de la existencia del propio pensamiento. Ahora bien, lo alcanza en un momento histórico de rica evolución, cuando el individuo Descartes domina la técnica del plantear “matemático”, trascendentalizando el descubrimiento en el mismo momento, pero realizándolo con una pretensión ontológica, Pero, en realidad, lo que ha hecho ha sido restringir la validez del alma misma, escindiendo la realidad en regiones incompatibles. Un notable comentador ha dicho de este momento: “Entre la materia animada de movimientos y la conciencia que piensa, que quiere, que duda, que afirma y que niega, no hay nada; no hay manera de ser original propia de los animales, o, mejor dicho, de los seres vivos, es decir, que no hay otra manera de tratar a un ser vivo que asimilándolo a un autómatas, si es verdad que no está dotado de la razón que el hombre encuentra en sí mismo” ¹². Ya no hablaremos de los momentos inductivos del método, definitivamente perdidos, sino del hecho de que se pierde in concreto, y como llevamos dicho, el hombre, porque, precisamente y en rigor, ya no es ese ente-que siente y niega. Desde el momento en que la conciencia se hace toda vigil, desde el momento en que no hay tematización, desde el momento en que nada puede ser mirado con el “rabillo del ojo”, nada puede ser sentido, nada puede ser negado, sobre todo, nada hay que pueda ser negado. No hay nada sentido, porque se hace abstracción de la primera evidencia. No se resalta la percepción con su halo de armónicos, como encuentro determinado por una proyección,

11. J. Narbonne: o. c. pág. 31.

12. *Ibidem*.



de suerte que todo lo psíquico se reduce a lo lógico y es que no podía ser de otra manera. Si algún sentido en lo que a la verdad como coherencia formal tiene el procedimiento científico, este ha de ser buscado en la eliminación misma de lo psíquico completo, en un intento siempre renovado, siempre purificado, de seguir lo exclusivo lógico. La ciencia pretende la intersubjetividad precisamente por eliminación de lo subjetivo o, al menos, de todo aquello que pueda interferir de alguna manera en el puro desarrollo de lo formal. Es decir, la pretensión de la ciencia es la búsqueda de un lenguaje que hable él mismo sus objetos. Ahora bien, la eliminación de la subjetividad hay que entenderla como eliminación de todo lo que no obedece a un juego de categorías que se aplican a la determinación de un campo muy específico. Pero si no olvidamos que muchas son las regiones y muy distintas las vías de acceso, nos daremos cuenta de que si en ciertas regiones objetuales lo conveniente es el momento analítico del método, siempre quedará, una última corrección que hacer. Y una corrección de tipo “metódico”, si así se quiere, puesto que esa región tendrá, a su vez, que ser incluida en contextos de superior estructuración y para encajarla tendrá, nuevamente, que sufrir una nueva formalización, precisamente si se quiere que responda a la “verdad”.

Lo cognoscitivo, pues, como punto formalizador exclusivo no era capaz de dar cuenta del yo, si es que a este yo se le daba amplitud superior a la de la subjetividad meramente razonante. Era necesario el paso de una conciencia inmanente a una conciencia como estructura óptica del ser-en-el-mundo, como algo que posibilitaba la inserción en ese mundo -al menos, el mundo colectivo supraindividual-. Pero la inserción no bastaba para ser constitutiva. Estos son los soportes. Falta la realización, el ejercicio efectivo de la libertad. En este punto aparece la noción de “conducta”, que no es simple cadena, sino que es forma; que es estructura material, pero significativa; que es adaptación, pero en unas coordenadas de destino que rebasan los límites de la conservación y la reproducción materiales, pues no es destino meramente individual. El hombre se proyecta sobre un futuro mas, como amo y esclavo del tiempo, se proyecta a una futuridad que no es físicamente material, que es la que le es adversa, sino a una futuridad específicamente humana. De esta manera, por la socialidad misma, la situación estimulante que rodea al hombre cambia de signo. Lo determinante es que siendo significativa esa situación está, pidiendo algo que por el momento, provisionalmente, podríamos llamar “temple” y que ya tendremos ocasión de matizar. En que es lo que sostiene, la situación existencial social es significativa, comunicativa; en que ha de ser ejercicio de libertad la consecución personal, el individuo hace de la comunicatividad expresividad.

Ni hay objeto que no nos afecte ni hay verdad sin objeto, ni hay objeto sin comunicación, sin valoración. Mi mundo puede ser un sueño, un sueño coherente, escuchamos decir constantemente. Ya veremos cuando estudiemos los problemas de la deestructuración de



la conciencia lo que la Psicología genética tiene que decirnos acerca de esto. De momento nos basta con reparar en eso de la comunicación ¿Qué sentido tiene aquí hablar de “medio” de comunicación? Por un propósito de “pureza” metódica, puedo olvidarme de mí, puedo retrotraerme a la pura contemplación de mis vividos (y no queremos discutir la posibilidad de esto), pero ¿puedo seguir considerándome fiel al fenómeno, puedo decir que estoy llevando a cabo una descripción auténtica si olvido que esas estructuras noemáticas “puras” son lo que son porque me fueron dadas ya “mentefacturadas” y porque sobre ellas se relievan unas marcas personales, haciendo que por lo primero y por lo segundo quede posibilitada, mejor dicho, quede realizada la actualidad comunicada de mi expresión? Estas estructuras están vivificadas por la significación que vehiculan y fuera de ello serían nada, porque no serían en absoluto. De aquí que el momento comunicativo tenga que hacerse necesariamente en un medio arriesgado, en un medio que puede ser instrumento de nadificación, de pérdida o alienación; pero que es el único que puede soportar nuestra presencialidad específica. Porque si, de un lado, y en un sentido no idealista, podemos decir del hombre que es un ente o, mejor dicho, que es el ente mundano que puede plantear trascendentalmente la mundanidad; pero, por otro lado, hay que afirmar que esa trascendentalidad es ya su misma mundanidad. El hombre trasciende toda “cosa”, pero por el modo necesario de religarlo a algo distinto.

Hoy comprendemos la razón que puede falsear, aún como postura límite metódica, un puro sujeto trascendental. Pues desde el momento en que se prescinde de la temporalidad, ni espontaneidad ni, por supuesto, libertad son posibles. Obrar requiere del tiempo, como de su encuadramiento, como facultativo de la presencia íntegra del sujeto en su totalidad, como requiere del mundo, como objeto de la acción. Si estoy fuera del mundo, ¿qué acción será posible? Kant ve la profunda falsedad que se esconde en hacer un ente del tiempo. El tiempo es el horizonte de toda objetivación posible; es nuestra finitud misma, en cuanto que es el desenvolvimiento de la trascendencia; es la dimensión trascendental de un ente que va -porque no lo crea- al encuentro de otro ente, previamente o simultáneamente dado y enfrentado a él. A este enfrentamiento, a esta no alternativa de la alteridad, corresponde el Gegenstand. Pero al mismo tiempo, esa trascendentalidad es donación que sólo puede entenderse, en sus orígenes más humildes, desde sus orígenes más precarios, pero ya determinantes, como pre-tensión al “ser” del ente enfrentado.

Y no se crea que con estas matizaciones nos hemos apartado del tema kantiano de enfrentamiento que señalábamos al comienzo de este apartado. Señalábamos qué vía se abriría la reflexión kantiana en su búsqueda del sujeto y mostrábamos cómo esa subjetividad debía ser constatada desde dimensiones éticas. En realidad, como ya hemos insinuado, la misma “Crítica de la Razón Pura” ofrece bastantes claves para que no se exclusivice lo



meramente trascendental. Cuando se plantea la “Refutación”, con la formulación explícita de la intencionalidad, de alguna manera se muestra la insuficiencia de la instancia cognoscitiva para fundar por sí sola al yo sujeto. El problema estricto del trascendental adquiere un nuevo sesgo entonces, porque de lo que se trata es de encontrar un sujeto capaz de soportar al apriori. Para explicar este problema se ha recurrido al concepto de “psicologización” del apriori. Explícitamente, sin embargo, Kant no autoriza esa psicologización; pero es indudable que la clave está dada en él, aunque otras pretenden ser sus intenciones. En efecto, el apriori envía necesariamente al cogito; este cogito, sin embargo, en el tratamiento trascendental, carece propiamente de ipseidad, está despersonalizado. De esta manera, parece cerrarse toda vía posible al yo. Ahora bien, la resolución parece que ha de instalarse en una distinción que plantee los términos o “el conocimiento puro en cuanto que se explicita y se propone entonces como un hecho” [o] “en tanto que funciona como la condición de un conocimiento empírico”¹³. Es decir, o consideramos el apriori en un momento previo o lo consideramos “ya” en su funcionamiento; esto quiere decir que cualquier consideración activa del apriori exige un sujeto concreto y, por lo mismo, la puesta en marcha de una actividad psicológica. Aquí, y como mero inciso, nos atreveríamos a formular otra distinción, que apenas podemos sino señalar. En un plano trascendental, de reducción estricta, el apriori ¿no podría señalar el rastro de expresividad puramente lógica que, por ello mismo, habría de ser puramente intersubjetivo, rastro que necesariamente debe encontrarse en toda objetivación, expresividad que sería identificable con la huella humana en general? Esto es, si nos situamos en un nivel de abstracción formal tal como el procedimiento científico pide, lo apriori subjetivo serían las legalidades supraindividuales de la logicidad y precisamente tal como esa legalidad se manifiesta dentro del esquema de realización de un lenguaje formal. Se manifestaría aquí, en la abstracción metódica, esa construcción matemática que determina su propio objeto con una pretensión de intersubjetividad, de validez universal, pues, por tratarse de una validez sólo “formal” y que sería ese “grado superior de abstracción del método axiomático”, de que habla Ladrière... Pero tendremos ocasión de tocar este punto cuando nos refiramos al lenguaje y sus modalidades (puede consultarse con provecho la “Estética” de M. Bense, para este punto de la formalización)¹⁴.

Pero, siguiendo con lo anterior, la psicologización del apriori sucede en el momento en que lo consideramos en su funcionamiento, lo que en cierta medida supone una concretización, todavía insuficiente, del *ich denke*. Dufrenne lo ha visto esto con claridad en su análisis del

13. M. Dufrenne: o. c. pág. 11.

14. Además de M. Bense puede consultarse la obra de J. Hersch anteriormente citada.



apriori kantiano y nosotros sólo vamos a resumir sus argumentos ¹⁵.

Nos dice Dufrenne que “el análisis reflexivo que parte de los juicios sintéticos muestra que su principio supremo es el de que todo objeto está sometido a las condiciones necesarias de la unidad sintética de lo diverso de la intuición en una experiencia posible” [por lo que] “las condiciones de esta unidad sintética hacen aparecer la subjetividad trascendental” ¹⁶. Quiere esto decir que el medio de todo juicio sintético es el “conjunto en el que todas nuestras representaciones están contenidas”, es decir, el sentido interno cuya forma apriori es el tiempo, de tal manera que la unidad requerida por el juicio toda entera reposa en la unidad de la apercepción. Pero, démonos cuenta de que esta apelación “necesaria” a la unidad realizada por el *ich denke* está haciendo sobre todo hincapié en un “yo”, en un “yo” que, implícitamente, rebasa la pura focalidad objetual. Es sintomático que ya en la primera edición de la “Crítica de la Razón Pura” nos afirme Kant que toda conciencia empírica necesariamente mantiene una relación necesaria a la conciencia trascendental, “quiero decir, a la conciencia de yo mismo en tanto que apercepción originaria” ¹⁷, pues “tenemos conciencia apriori de la identidad universal de nosotros mismos por relación a nuestras representaciones” ¹⁸. Ahora bien, el toque está en este punto, porque ¿qué hay que entender en la afirmación de que todas las “conciencias empíricas” deben estar vinculadas a una “única” conciencia de sí? Esta “única” conciencia de sí es el “yo”, simple representación Pero lo más sugerente viene a continuación, cuando Kant añade: “Que esta representación sea clara (conciencia empírica) u oscura nada significa aquí; pues no se trata de la realidad de esta conciencia, sino de la posibilidad de la forma lógica de que todo conocimiento reposa necesariamente sobre la relación a esta apercepción como a un poder” ¹⁹. Y mucho más interesante aparece todo esto si reparamos en que esta unidad de la apercepción se realiza respecto de tres sistemas de síntesis, con lo que el entendimiento deja de ser el momento privilegiado del conocimiento que en los sistemas racionalistas había sido, para integrarse en una auténtica integración estructurada de la subjetividad, integración de tres niveles o fuentes de conocimientos subjetivas y que son sensibilidad, imaginación y entendimiento. Hay que reparar en lo que subrayábamos más arriba: el “yo pienso” como sinónimo del “yo puedo”, es decir, la acción misma del apriori. Ya en el momento mismo en que se produce la vinculación del “yo- pienso” a la imaginación (“bajo el nombre de síntesis trascendental de 1a imaginación, el entendimiento

15. E. Kant: “Crítica del Juicio”; pág. 204.

16. M. Dufrenne: o. c. pág. 13.

17. E. Kant: “Crítica de la Razón Pura”; pág. 153.

18. *Idem*, pág. 132.

19. *Idem*, pág 153.



ejerce sobre el sujeto pasivo, del cual es el poder una acción de la que decimos con razón que el sentido interno está afectado”²⁰), ya, en ese momento, repetimos, el “yo pienso” aparece como principio, sí, pero también como órgano.

¿Qué sentido tendría el Gemüt si esas tres fuentes subjetivas de conocimiento no fueran potenciadas y actualizadas por él, es decir, si las tres síntesis no fueran obra del espíritu? Pero si el Gemüt es propiamente el lugar o la fuente de una actividad trascendental, ¿no se nos mostrará esa estructura en el obrar concretamente? Y si esto se produce, ¿no estaremos ya ante un sujeto mundanizado, o, al menos, ante un sujeto que sale del planteamiento epistemológico, para ingresar con todo derecho en un planteamiento ético? Por esto, Dufrenne puede decir: “La oposición ya no es sólo la oposición entre materia y forma, sino que ahora es oposición entre sujeto y objeto: las formas de la objetividad y, por ejemplo, “las formas objetivas de nuestro modo de intuición” son, al mismo tiempo, las estructuras de nuestra “constitución subjetiva”, *LA SUBJETIVIDAD YA NO ES SOLAMENTE DETERMINANTE, SINO TAMBIEN DETERMINADA, ES UNA SUBJETIVIDAD HUMANA o, AL MENOS, ASIGNABLE A UN “SER FINITO Y PENSANTE” Y LA CUESTION SE CENTRA, FINALMENTE, EN EL PROBLEMA: ¿QUE ES EL HOMBRE?*”²¹.

¿Bastaría con lo anterior? ¿Qué es, para Kant, finalmente, la conciencia y cuál es el sentido de su superación respecto de Descartes? No cabe la menor duda de que lo que Kant entiende por conciencia es el saber de nuestras representaciones; no es realidad sabida, sino saber. Es decir, objetivamente no puede presentársenos; pero sí puede hacerlo en la forma de una subjetividad real “interior”. ¿Cómo? Hay que atender con todo cuidado a no extraviar la noción de formalidad -necesidad, universalidad- que en Kant tiene importancia decisiva. Pero para comprender esa noción es necesario no perder nunca de vista la doble faz que la subjetividad, simplemente en dimensión gnoseológica, posee. En cuanto cognoscitiva, la conciencia es o empírica o pura. Es empírica cuando el saber se dirige a las representaciones sensibles, múltiples y caóticas; es pura, cuando es saber del poder trascendental de la razón, cuando las representaciones son pensamientos apriori, fijos, determinados. De modo que la conciencia es saber que acompaña todas mis representaciones, como el punto de vinculación que hace detenerse, por así decirlo, el flujo de lo vivido y consiente esa representación; y es saber trascendental precisamente como logicidad, como facultación de la intimación “inteligible” u “objetiva” de las cosas, es decir, como ley que es el ser-logos del conocimiento;

20. *Ibidem*.

21. M. Dufrenne: o. c. pág. 16.



pero es también saber empírico, por cuanto es saber de “lo que” se desarrolla en el tiempo -es decir, en nuestro tiempo-, esto es, sujeto psicológico, sujeto de percepción. Fuera del tiempo, en el instante metódico de la reflexión, el sujeto trascendental es pura espontaneidad, carece de sensibilidad; como en el tiempo, el sujeto empírico es receptivo y se limita a Modular el “tema” no temático aprehendido por las formas de su sensibilidad. Luego, ambos tipos de conciencia, ¿se distinguen? Se distinguen, claro es, pero sin ser diversas: el yo de la percepción y el yo de la aperccepción, el sujeto sensible y el sujeto inteligible se identifican en una realidad concreta. Su pretendida oposición ha sido posible por un desconocimiento de lo formal, como ya hemos dicho, propiciado ese desconocimiento por una interpretación realizada según los modelos del cogito cartesiano.

Reparemos en este texto de los “Prolegómenos”: “La representación de la aperccepción, el yo... no es otra cosa que el sentimiento (Gefühl) de un, ser sin el menor concepto” ²². Otro texto más: “yo, que pienso, es la persona” ²³. Y aún un tercero: “El yo pienso expresa el acto por el cual yo determino mi existencia. La existencia es con ello, por tanto, ya dada, aunque no la manera en que debo determinarla, esto es, en que debo poner los elementos diversos que le pertenecen” ²⁴. Y no quisiéramos pasar por alto la afirmación de Gilson: “Para Kant ni siquiera existe el problema de la existencia del mundo exterior; res sunt es para él tan inmediatamente evidente como el ego cogito: ambas son de la misma naturaleza” ²⁵.

¿Qué se pretende con este pequeño centón de textos? Hay en Kant dos sentidos de existencia: de un lado se trata de una categoría apriori del entendimiento que puede ser aplicada a los fenómenos; pero por otra parte la persona moral, el sujeto trascendental, existen, sin que se les pueda aplicar esa categoría de la existencia, sólo válida para los fenómenos. Es decir, la existencia como categoría del entendimiento se aplica a los seres sensibles; de modo que si nos alcanzamos como existentes o puede ser como yo permanente a través de los cambios o, por el contrario, fuera de toda categoría, mediante el saber sentido con el que nos identificamos en nuestra vida inteligible. No se crea que esta vida sentida posee menor indudabilidad que la vida categorizada -existencia como categoría apriori del entendimiento puro-. Kant lo que pretende es probar que el sum cartesiano no sólo no agota, pero es que ni siquiera toca la realidad personal. Si efectivamente para Kant no hay duda de que res sunt tiene la misma

22. E. Kant: “Prolegómenos”; pág. 46, nota.

23. E. Kant: “Crítica de la Razón Pura”, B. 155.

24. E. Kant: “Crítica de la Razón Pura”, B. 157.

25. E. Gilson: “El ser y la esencia”; pág. 146.



validez que cogito est, esto quiere decir que el yo empírico no puede responder a todas las exigencias de la ética. El yo empírico es el “conocimiento” que de nosotros tenemos en el tiempo mediante el sentido interno; pero este yo empírico es a su vez como trascendido por el yo trascendental, aprehendido por la apercepción, es decir, no meramente como facultad. El hombre que sólo puede conocer la naturaleza por los sentidos, se eleva sobre la naturaleza, porque es capaz de aprehenderse por simple apercepción (durch blosser Apperzeption), esto es, “en actos y determinaciones interiores que no puede atribuir a los sentidos. Él es, sin duda, para sí-mismo, por una parte, fenómeno, pero también, por otra parte, relativamente a otras facultades, un objeto puramente inteligible, porque sus actos no pueden ser atribuidos a la receptividad de la sensibilidad” ²⁶.

Es decir, Kant establece una diferencia radical entre el cogito cognoscitivo y el yo en su multidimensionalidad; de un lado, cuanto puede ser conocido atestigua una receptividad esencial en lo cognoscente; de otro lado, allí donde la espontaneidad es propia y lo humano se afirma. Lo nouménico se afirma, pues, en el ámbito de la ética y de la estética. Por referencia a lo cognoscitivo, me determino por categorías fenoménicas; por referencia a la ética, me determino por categorías de libertad. Pero no hay escisión, sin embargo: “No existe yo trascendental independientemente del yo empírico, como no hay mundo inteligible sin mundo sensible. Es un sólo mundo y un sólo yo representados de dos maneras diferentes. Sólo hay dos modos de existencia de una misma realidad: tal como existe para nosotros y tal como es en sí misma” ²⁷. De la conciencia trascendental a la conciencia empírica hay la diferencia que va de lo determinante indeterminado a lo determinante actuado y, por lo mismo, proyectado. Como decíamos en nuestro inciso, mientras que el yo empírico es determinante determinado porque no puede ser fuera del tiempo, del espacio, de las categorías del entendimiento, la conciencia trascendental es el núcleo de convergencia, o, mejor, es el modo de ser nouménico del yo como “personalidad lógica”; mas como en los “Paralogismos de la Razón Pura” Kant insiste en que no puede darse ni una substancia “espiritual” desligada de la sensibilidad, una “sensibilidad” humana desprovista de “espiritualidad”, se desprende de aquí que el yo no puede existir unívocamente ni como personalidad lógica, ni como personalidad ética, ni como personalidad estética, sino que si ha de existir como yo, ese yo será, la inflexión de las tres.

¿No estamos dando una visión un tanto partidista de Kant? Creemos que no. Hemos querido

26. Citado por J. Kogan: o. c. pág. 113.

27. J. Kogan: o. c. pág. 119.



combatir ciertas concepciones idealistas del cogito y, para ello, nada nos parecía más apropiado que ir a Kant. Hemos querido mostrar cómo en él conciencia y ente, conciencia y ser eran inseparables; mostrar que si el apriori era posibilitante -y de aquí su onticidad-, no había que hispostasiarlo en demasía. En Kant, el yo trascendental es el yo pienso que acompaña a todas las representaciones, es como un centro lógico de unificación de funciones, pero sin que podamos concretarlo en la dimensión última de la realidad hombre. La conciencia empírica es ya una realidad en el tiempo; Kant cree que es realidad no determinada por el tiempo, sino que a sí mismo el yo empírico se determina como sujeto de sus propias representaciones y de aquí tiene necesariamente que concluir que la categoría de existencia sólo es aplicable al conocimiento empírico de mí mismo, esto es, al yo determinado, no al indeterminado, al yo que se determina a sí mismo. Quiere esto decir que la conciencia trascendental es condición de posibilidad de la realidad empírica, pero que fuera de ésta sería nada, ineficaz total y absolutamente.

Este es el sentido de la alteridad: ni el tiempo, ni el espacio, ni las categorías, ni la apercepción trascendental son nada sin nada sobre lo que ejercerse; un constructor del universo que no puede cumplirse fuera de la sensibilidad. De aquí incluso que no pueda darse tiempo sin espacio siendo el espacio precisamente una trama existencial y, por lo mismo, temporal: el tiempo sólo puede representarse como una línea espacial” y la unidad de esta línea es la que hace posible que las representaciones se integren en un yo y no se diluyan en una sucesión de actos sin ninguna vinculación entre sí. El mundo espacial es la condición de posibilidad del mundo temporal y éste, a su vez, de las representaciones que forman la trama vital del yo pensante”²⁸. Recíprocamente, como veremos muy pronto en Estética, el tiempo es la condición posibilitante de ese espacio.

Cabe ya preguntarse, aún cuando sea adelantar cuestiones, por la importancia que estas precisiones puedan tener en una investigación de la intencionalidad estética. Qué determinante sea para nuestra investigación esta larga Introducción se apunta con sólo considerar el valor humanístico que posee ejemplarmente la Estética; pero, por otro lado, además, creemos que sin este extenso tratamiento que de las modalidades de la intencionalidad estamos haciendo, no podemos acceder al nivel que nos hemos propuesto. Y nuestro interés en Kant reside en lograr una exposición lo suficientemente amplia como para que el sentido de nuestra crítica a él se desprenda sencillamente del contraste de posiciones.

Digamos, pues, que la importancia que en el sistema concedería Kant a la Estética radicaba en

28. J. Kogan: o. c. págs. 119-120.



que sólo ésta le permitiría, por su misma incardinación en la vida sensible, una rehabilitación de una “entidad metafísica” desahuciada del tribunal de la razón. Porque, dentro del sistema, a la Estética le competía ni más ni menos que establecer la “vinculación que hay entre el sustrato suprasensible que está a la base de la naturaleza (sensible), fuera de nosotros, con el sustrato suprasensible que está a la base de la voluntad ética, en nosotros”²⁹. Y ya acabamos de decir, que por la misma incardinación sensible de esa Estética.

Quizás nosotros hayamos obviado un tanto las dificultades de identificación entre conciencia trascendental y conciencia empírica, quizás hayamos pasado por alto todas las dificultades y aún las contradicciones que en Kant impiden una efectiva psicologización del a priori: el hecho de las contradicciones, sin embargo, puede justificar nuestra posición o, por mejor decir, la vía de nuestro análisis; pero queda que lo absolutamente indubitable es el hecho de que Kant, consciente e inconscientemente, persigue en toda su obra la integración. Y una integración en el orden de lo nouménico, evidenciable en la vía estética así como en la ética. Dice, en este sentido, un texto de la “Metafísica de las Costumbres”: “La persona es el sujeto cuyos actos le son imputables. La personalidad moral, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional bajo leyes morales (la psicológica, en cambio, es meramente la facultad de tomar conciencia de la propia identidad en los diferentes estados de su existencia); de lo cual se sigue que la persona no se halla sometida a ninguna otra ley que la que ella misma se da a sí misma (ya sea sola o, al menos, juntamente con los demás)”³⁰.

Como vemos se nos dan en este texto una serie de notas conducentes a distinguir la personalidad moral -la que verdaderamente merece ser llamada “personalidad”- de la personalidad lógica (trascendental) o psicológica. Que el nivel de abstracción metódica en donde se sitúa la temática de esta personalidad es inferior al de la consideración trascendental, se deduce del hecho de que esta personalidad se dé en el plano de la multiplicidad, concretas, en cuanto que son imputables; libres, en cuanto se dan a sí su propia ley; con respecto al yo psicológico, objeto empírico de la actividad cognoscitiva del yo trascendental, y constituido en la unidad pasiva de las representaciones intuitivas mediante el sentido interno³¹, la persona moral acredita una actividad libre, fundada en una representación de la ley de la razón. Pero esto implica, asimismo, una diferencia en los modos de existencia. El yo empírico nunca es propiamente vivido, a lo que alude el sentir; su existencia es una categoría del

29. J. Kogan: o. c. pág. 120.

30. E. Kant: “*Metaphysik der Sitten*”; págs. 26-27.

31. J. Kogan: o. c. págs. 121 y ss.



entendimiento aplicada a la multiplicidad de las representaciones internas como substancia que permanece en el tiempo: todo su estatuto de realidad estriba ³² en que es puesta como unidad o meramente pensada como tal por la inteligencia y esto es así. porque sólo podemos tener una evidencia directa -como intuitas- de las vivencias en su sucesión, sin que jamás se nos de la intuición de su unidad. Con esto nos encontramos con que la existencia del yo empírico es del orden de lo fenoménico, sujeto, pues, a una necesidad que contradice todo intento de concederle preeminencia. Otro es el tipo de existencia que confiere a la persona moral (por ejemplo, en el *Opus Postumum*): en cuanto es libertad, es actividad vivida directamente, no es unidad constituida, porque es existencia nouménica y no sensible; es decir, el hombre sólo aparece como tal en cuanto sujeto de libertad responsable, es decir, no solo por ser actividad pensante, sino fundamentalmente porque es actividad práctica, realizadora, porque da realidad objetiva a una ley de la razón pura. Pero, si bien inobjetivable, si bien inaprehensible por el entendimiento, esta yoidad está sometida a la contrastación del dualismo kantiano, porque no se puede concebir con independencia del mundo sensible: frente al placer inteligible está el placer sensible, frente a la felicidad de la armonía de facultades, la pasión del desajuste, frente a la personalidad moral los impulsos de la sensibilidad. “Toda la vida activa del homo noumenon, en cuanto persona moral, consiste en la lucha contra las inclinaciones, cuando éstas atentan contra el ejercicio de la buena voluntad y una reafirmación constante de la libertad, que jamás es definitivo logro, sino una permanente conquista. La metafísica dogmático práctica no tiene sentido en un mundo de espíritus puros, donde la ética carecería de finalidad y la libertad sería una pura espontaneidad sin objeto” ³³. “La persona es así, fundamentalmente, una aspiración a elevarse por sobre lo sensible, para afirmarse en su libertad y alcanzar el valor absoluto de la dignidad inherente a la realización cabal del hombre” ³⁴. Quiere todo esto decir que si, por un lado, la vida libre es inconcebible sin la vida sensible, no es hacedero pensar que aquella proceda de ésta; y que lo mismo que a la base del mundo fenoménico se encuentra el substratum suprasensible de la Naturaleza, a la base de la interioridad moral se encuentra el substratum suprasensible de la voluntad. Si “cognoscitivamente” es imposible deducir su vinculación causal, interiormente hemos encontrado un puente de vinculación: la existencia estética. Y si nos preguntamos cómo es posible este puente nos bastarán unas pequeñas notas -a expensas de volver sobre el punto, con más extensión- para ver el sentido de esta vinculación e, incluso, cuánto le debe Hegel. En efecto, para este pensador, la manera misma como la

32. Véase el “*Opus Postumum*”; Legajo I, Fº V.

33. J. Kogan: o. c. pág. 122.

34. J. Kogan: o. c. pág. 123.



obra de arte organiza sus contenidos, como da forma a sus materiales, revela el testimonio del espíritu humano, revela intencionalidades que han pasado al nivel del acto formalizador y, aún más que esto, al acto formador. La marcha del espíritu que torna conciencia de sus intencionalidades, que prolonga la afirmación de sus valores más genuinos se simboliza en la actividad artística, de suerte que, de manera muy general, la obra de arte es ese mediato que permite al espíritu salir de una subjetividad inconsciente de sí y, entrando en un espacio y en una duración medidos por él, dándose una figura objetiva en la obra, pasar a un nivel superior de la conciencia de sí. Para Hegel el arte puede “expresar” la subjetividad, porque no se trata de un juego técnico con las materias o las formas, ni la satisfacción que pueda dar el mundo al ser contemplado en la diversidad armónica de sus formas: se trata de la manera cómo el hombre atestigua de su ser y su drama; no se trata tampoco de una mera figuración de sus sentimientos y necesidades: el arte responde a una experiencia profunda del espíritu humano, por cuanto por ella el hombre se esfuerza en lograr una reconciliación de sí con el mundo, de sí consigo mismo; se trata, en fin, de una búsqueda de sí mismo por la vía misma de la creación. Veamos unos pocos textos reveladores del pensamiento de Hegel en este punto y confrontémoslos con otros correspondientes a Kant.

“La aspiración general hacia el arte es la exigencia racional de que el hombre pueda elevar el mundo interior y el mundo exterior a la conciencia espiritual, hacer de ellos un objeto en el cual reconozca su propio yo. Y el hombre satisface esa necesidad de liberación espiritual en la medida en que, por una parte, interioriza lo que es, lo hace ser para sí; pero también, en la medida en que realiza exteriormente ese ser para sí; así, gracias a ese desdoblamiento de sí mismo, conduce lo que es en sí a la intuición y al conocimiento de sí mismo y de los otros”³⁵.

“En la medida en que el arte lleva a aquello que, en los otros modos de existencia está tarado de contingencia y exterioridad, a esa armonía de la existencia con su concepto verdadero, en esa medida, el arte rechaza todo lo que en la apariencia no responde a ese concepto; y solamente gracias a esa purificación, hace que el ideal se manifieste”³⁶.

“Lo que busca el hombre, constreñido por todas partes a la finitud, es la región de una verdad más alta y más substancial, en la que todas las oposiciones y todas las contradicciones del ser finito encuentren su resolución última, así como la voluntad su pleno cumplimiento”³⁷.

35. G. W. F. Hegel: “Vorlesungen...”; Introducción I, págs. 58-59.

36. G. W. F. Hegel: *Idem*; T. I, cap. III, págs. 2-16.

37. G. W. F. Hegel: *Idem*; pág. 146.



“Considerado en sí mismo, conforme a su concepto, el sujeto es la totalidad; y no solamente el interior, sino la realización de ese interior en el exterior y, al mismo tiempo, en sí mismo. Si no existe sino de una manera unilateral, solamente bajo una de las dos formas, cae entonces, precisamente, en la contradicción de ser, según su concepto, el Todo, pero, según su existencia, simplemente una parte de ese Todo. Solamente en el caso de suprimir esta negación que la vida lleva en sí misma, llegará a ser esta plena afirmación de sí”³⁸.

Es decir, el arte expresa, para Hegel, al hombre, supuesto que responde a una exigencia de nuestra existencia espiritual, manteniendo, además, una correlación con el ser total del sujeto. Y el valor propiamente estético cuando aparece es en ese momento en que se afirma la existencia espiritual, cuando el hombre se nos presenta en la plenitud de la búsqueda de la verdad de sí. Esto significa que la obra de arte nace como cumplimiento de la libertad; ahora bien, si todas las realizaciones del espíritu tienen de común el ser realizaciones de la libertad, lo característico de la actividad artística consiste en elevar la existencia sensible hasta ser una imagen de la libertad, esto es, en que la obra arte “instaure lo verdadero ante la conciencia por medio de figuras sensibles”³⁹.

En Kant la existencia del genio presenta la peculiaridad de que participa de la conciencia trascendental y de la conciencia empírica, de que su actividad no es sólo impulsividad inconsciente -y esta nota es preciso que la recordemos con empeño-, sino que principalmente es finalidad libre. La importancia del genio kantiano reside, según Kogan, en lo siguiente: “El genio obra conforme a una ley que él se da a sí mismo, como una libertad más profunda que la persona moral. Aunque ésta puede obrar optando también por la ley o contra ella, según libre arbitrio... el único recurso de que dispone, sin embargo, para elevarse a un orden suprasensible es decidirse por una sólo ley general: la ley moral. El genio se da a sí mismo su ley absolutamente singular, cada gran artista opera de acuerdo con la ley irrepetible e intrasmisible de su estilo”⁴⁰.

Ahora bien, se produce aquí una paradoja notable: nos referimos al concepto nuevo de naturaleza que la “Crítica del Juicio” va a introducir. En efecto, Kant nos dice: “La belleza independiente natural nos descubre una técnica de la naturaleza que la hace representable como un sistema, según leyes cuyo principio no encontramos en toda nuestra facultad del

38. G. W. F. Hegel: *Idem*; pág. 142.

39. G. W. F. Hegel: *Idem*; pág. 149.

40. J. Kogan: *o. c.* pág. 126.



entendimiento y éste es el de una finalidad con respecto al uso de la facultad de juzgar en lo que toca a los fenómenos, de tal modo que éstos han de ser juzgados como pertenecientes no sólo a la naturaleza en su mecanismo sin finalidad, sino también a la analogía con el arte. Aquella, pues, no amplía nuestro conocimiento de los objetos de la naturaleza, pero sí nuestro concepto de la naturaleza, añadiendo al mero mecanismo el concepto de ella como arte, lo cual invita a profundas investigaciones sobre la posibilidad de semejante forma”⁴¹.

La importancia de esta ampliación del concepto de naturaleza, por analogía con la obra de arte, reside en que de alguna manera el artista o genio actúa como si fuera naturaleza, siempre, repetimos, que a ésta la consideremos desde esa analogía mentada. “La naturaleza contemplada como si fuera una obra de arte... sirve de criterio regulativo para interpretar la finalidad sin fin que nos descubre en ella la belleza independiente natural”⁴² ¿Qué quiere decir esto? “Las facultades del ánimo (Gemüt) cuya reunión (en cierta proporción) constituyen el genio, son la imaginación y el entendimiento”⁴³. Esa proporción armónica tiene un sentido muy especial: porque ahora se invierte la relación en que funcionaban, en el plano cognoscitivo, las mencionadas facultades, pues no se trata ya de su ejercicio “en vista a” conocer objetos, sino de lo que se trata ahora es de “representar” ideas. Es decir, hay un poder vivificador del ánimo que es el espíritu (Geist), el cual hace funcionar o impregna, por mejor decir, a esas facultades en su función re-presentativa, con lo que se constituye la belleza de la representación. En cuanto a la infabilidad de esta potencia creativa, nos encontramos ante un poder cuya esencia “analógicamente” coincide con las leyes de la naturaleza; pero este poder creador no se endereza a rumbos cognoscitivos, sino que lo que pretende es comunicar el “sentido” en una representación sensible. Reparemos bien en el argumento: la realidad sólo puede proporcionarnos una impresión sensible, impresión que formalizada por la intuición empírica y judicada por el entendimiento, será el material con el que construyamos la ciencia, en una construcción mecánica-categorial. El proceder artístico hace el camino inverso, hace que sus formas se instalen también dentro del esquema espacio-temporal de la sensibilidad, pero al entregarnos el objeto lo hace como una finalidad sin fin (instrumental), como manifestación expresiva y única de una libertad. En la mostración de esa libertad, de esa finalidad, radica el que sea la obra de arte del orden de lo nouménico, no identificable ni con la finalidad de la ética ni con la finalidad de la naturaleza, pero vinculándolas a las dos; no sólo se asemeja a la naturaleza en la actividad inconsciente, sino también a la acción práctica,

41. E. Kant: “Crítica del Juicio”; pág. 264-265.

42. J. Kogan: o. c. pág. 127.

43. E. Kant: “Crítica del Juicio”; pág. 323.



por el valor que la acción misma plantea. El genio amplía la naturaleza, como productora de belleza por medio del artista; del fondo de sí mismo; por otra parte, extrae la expresión de lo suprasensible. “Lo que siente y lo que vive el artista en su producción no son impulsos sensibles ni deseos empíricos, sino ansia de creación y formación de sentido, el sentido de la realidad vivida, la realidad como aspiración final y su existir es un ímpetu de elevación hacia lo inteligible, como en la ética y en el conocimiento puro, una actividad desinteresada espiritual, que tiene su origen en una disposición de expresar, por medio de su ley propia, la vida insondable de una naturaleza que en él alienta y que ya no es fenómeno ni noúmeno, sino la vinculación de ambos”⁴⁴. El artista va, entonces, a una plenitud de conciencia, a un empleo cada vez más dinámico de sus facultades de conocer, puesto que pretende la plenitud de una fusión entre sujeto y objeto, por la vía de preñar la forma sensible del sentido de la vida, del sentido de un. sentir que es un saber, pero no un saber por conceptos. Digamos, en fin, y como término de este apartado, que el arte también en Kant significa la autoconciencia de la humanidad, puesto que se refiere al sujeto en su integridad: pues como lo bello no puede ser juzgado según conceptos, sino según la imaginación conforme a un fin, para la concordancia con la facultad de los conceptos, en general, resulta que no es una regla ni un precepto, sino lo que en el sujeto es sólo naturaleza, sin poder empero ser comprendido mediante reglas o conceptos, es decir, el sustrato suprasensible de todas las facultades (que ningún concepto del entendimiento alcanza) y, consiguientemente, aquello en relación con lo cual el poner de acuerdo todas nuestras facultades de conocer es el último fin dado a nuestra naturaleza por lo inteligible”⁴⁵.

“El arte es la autoconciencia de la humanidad”, decía H. Cohen. “Tenemos conciencia de nosotros como individuos psicológicos a través de los sentimientos subjetivos; tenemos conciencia de nuestra racionalidad en estructuras lógicas y las formas de conocimiento conceptual a priori; tenemos conciencia de la plenitud esencial de nuestra vida concreta, de las disposiciones, aspiraciones, facultades y fines de nuestra existencia humana en cuanto tal, en sus estructuras y modificaciones esenciales -no en la diversidad circunstancial de las experiencias subjetivas empíricas- a través del arte”⁴⁶.

Pero veamos qué precisiones cabe hacer a Kant -medio indirecto de la crítica- y cómo hemos de concebir la intencionalidad estética. Esto nos llevará los dos últimos apartados de nuestra

44. J. Kogan: o. c. pág. 129.

45. E. Kant: “Crítica del Juicio”, págs. 346-347.

46. J. Kogan: o. c. pág. 133.



Introducción, consagrando el resto de la tesis a la explicitación de los niveles en que tiene lugar la operatividad de dicho nivel intencional.

José Luis de la Mata Impuesto

Madrid, 1971