

CENCILLO. SU FILOSOFÍA: BASES PARA UNA EPISTEMOLOGÍA EIDÉTICA

ATILANO DOMÍNGUEZ
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: Este texto, fechado el 29-05-1971, fue presentado, como trabajo del Curso de Doctorado (1971-1972), que fue dictado por el Prof. Luis Cencillo, en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, sobre «el problema del conocimiento». Está redactado, sin embargo, a partir de varias de sus obras y subraya las líneas de fuerza de su Filosofía.

PALABRAS CLAVE: Luis Cencillo; conocimiento; epistemología; gnoseología; antropología; mito; sentido.

Cencillo. His Philosophy: Bases for a eidetic Epistemology

ABSTRACT: This text, dated May 20, 1971, was presented as an essay for the Doctorate Seminar: «The problem of knowledge» imparted by Prof. Luis Cencillo in academic year 1971-72 at Universidad Complutense in Madrid. It is drawn up, however, from several of his works and it underlines, the main lines of his Philosophy.

KEY WORDS: Luis Cencillo; knowledge; epistemology; gnoseology; anthropology; myth.

Somos conscientes de la amplitud y de la provisionalidad de nuestro estudio. El poco tiempo del que disponíamos nos ha impedido estructurar mejor estas notas y, sobre todo, plantear ciertas cuestiones de fondo que ellas sugieren, e intentar resolverlas a partir de las obras estudiadas. Nuestra forma de abordar el tema nos ha ofrecido la ocasión de tomar contacto con la obra del Prof. Cencillo¹ y tiene, al menos, la ventaja de ofrecer una visión panorámica de su problemática gnoseológica.

1. DE LA FILOSOFÍA A SU HISTORIA

El conocimiento continúa siendo problema para el filósofo de hoy. Por una de esas antinomias que caracterizan la existencia humana, quien aborde con seriedad un tema filosófico cualquiera, vendrá a encontrarse con el del conocimiento. Para el filósofo que es consciente de su tarea, el conocimiento se presenta siempre y en primer lugar como «problema del conocimiento». Avanzar

¹ Me he servido, concretamente, de las siguientes: *Funciones del concepto de «materia» en el «Corpus aristotelicum»*, en: *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, Vol. 12, Nº 48, 1956, pp. 473-484; *Experiencia profunda del ser*, Gredos, Madrid, 1959 (ES); *Conocimiento*, Sintagma, Madrid, 1968 (C); *Filosofía Fundamental*, Sintagma, Madrid, 1968 (FF, I); *Curso do Antropología integral*, Sintagma, Madrid, 1970 (A); *Mito, Semántica y realidad*, BAC, Madrid, 1970 (M); *Curso de Fil. Fundamental. II.- Tratado de la intimidad y de los saberes*, Univ. Complutense de Madrid, Seminario de Historia de los sistemas filosóficos, 1971 (FF, II).

en el estudio de un sector concreto de la realidad, es reflexionar constantemente sobre el método empleado, es ir reconociendo, paso a paso, el camino que vamos haciendo.

Filosofar es admirarse, es preguntarse: es intentar la respuesta a las preguntas que, venidas del mundo que yo vivo, me admiran, asombran y conciernen. «quizá sea nuestro destino, como filósofos, formular una eterna pregunta sin respuesta definitiva; quizá la pregunta sea el único modo apropiado de filosofar» (ES, 236). «La filosofía es una inmensa pregunta lanzada a la ambigüedad del ser» (ES, 23). «La filosofía avanza por preguntas, no por respuestas» (ES, 22).

¿Cómo filosofar hoy día, a la altura de nuestros tiempos? ¿Cómo formular preguntas, la pregunta radical de mi existir, del sentido de mi vida; cómo ensayar una respuesta válida? Filosofar no es «aprender filosofía», sino hacerla; no es aprender viejas respuestas, hechas y acabadas, sino inventarlas nuevas (FF, I, 8-9; ES, 19-28; FE, II, 505-506). Mas, para buscar mi respuesta, no me hallo solo ante el mundo; tengo a mi alcance la historia, las respuestas que los espíritus más privilegiados han dado a sus problemas. Para filosofar a la altura de nuestro tiempo, «es necesario hacerse capaz de leer, entendiéndolas hasta el fondo, las obras de los filósofos» (FF, I, 8-9; ES, 19-28). No, por supuesto, para hacer una antología que, por el hecho de recoger las doctrinas más coherentes en tiempos pasados, pudiera ofrecer también una respuesta al nuestro. Semejante «eclecticismo olvidaría que cada tiempo tiene su pregunta y debe encontrar su respuesta (FF, I, 7; ES, 112-115). Se hace filosofía «viviendo y estudiando los problemas filosóficos, al calor de la vida, desde diversas perspectivas, terminologías y situaciones» (FF, I, 8). La historia de la filosofía nos servirá, pues, de objeto privilegiado para reflexionar sobre el problema del conocimiento. «La filosofía realiza una experiencia privilegiada en su propia historia» (ES, 27). Pues, «aunque la historia nos obligue a cada generación a luchar por nuevas vigencias..., el contenido de los sistemas que realmente han revelado a su tiempo una faceta de la Realidad..., permanece definitivamente en la historia [...]: lo una vez pensado por el hombre, si rima con su experiencia profunda, no puede dejar de estar pensado, es decir, revelado de una vez para siempre» (ES, 142; cfr. 140-145).

2. LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA Y EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

Lo primero que el filósofo debe emprender, es un largo viaje de estudios a través de la historia de la filosofía. No con afán de erudición, sino más bien con el propósito de captar los problemas de cada época en su marco concreto. Para ello será necesario trazar las coordenadas de comprensión, respecto a las cuales resulten inteligibles las diversas épocas y pensadores. Esas coordenadas no serán, evidentemente, las mismas, si el tema que nos ocupa es Dios, el hombre, el mundo, el ser, la idea.

El Prof. Cencillo ha consagrado largos años de meditación a la historia, y lo ha hecho a partir de ángulos muy distintos. Lo más grueso de sus otras recoge el fruto de esos estudios. En ellos constatamos que la temática que ha atraído su atención es casi sin límites. Desde su tesis doctoral sobre el concepto de «hyle» en Aristóteles, pasando por el misterio del mal en la historia de la Iglesia, ha recorrido varias veces la historia de la filosofía, desde sus orígenes hasta la punta de la actualidad, siguiendo las ideas maestras del pensar occidental. Dentro ese vasto panorama, parece haber detenido su mirada en Platón y Aristóteles, Sto. Tomás y Suárez, Kant y Hegel, y, muy especialmente, en las distintas corrientes actuales: la fenomenología de Husserl y sus discípulos, el existencialismo de Heidegger y Merleau-Ponty, el positivismo de Wittgenstein y el estructuralismo de Lévi-Strauss. Fuera del campo estrictamente filosófico, le son familiares el mundo del derecho y de la psicología, del mito y de la lingüística. De todos esos ámbitos del saber ha asimilado múltiples elementos, que se concretizan en el uso de una terminología personal y rica, venida de las ciencias y de las ideologías más diversas.

Esta dedicación constante a la historia y esta permeabilidad a su problemática y terminología, obedece, en Cencillo, a un criterio de abertura y diálogo, formulado por él mismo en estos términos: «un sistema clauso en una personalidad, en un estilo temperamental, en un horizonte nacional o epocal, está abocado a la limitación y al error» (ES, 109). Para no caer en ningún exclusivismo, nos es necesario «un desasimiento ascético de las propias inclinaciones temperamentales..., una abertura acogedora y humilde, para aceptar la verdad, venga de donde viniere» (ES, 110). Esta orientación, no ecléctica, mas sí integradora, es lo que constituye, según él, el espíritu de la «*philosophia perennis*». Y es la que el Prof. Cencillo quisiera imprimir a su obra (ES, 108-112). Dejarnos dirigir la palabra por los filósofos del pasado para poder captar sus «intuiciones de base», no para aceptarlas sin más, pasivamente, sino para reinterpretarlas, replantearlas, reinventarlas (ES, 41-44; FF, II, 505-506).

Vista desde el ángulo del conocimiento, la historia de la filosofía nos ofrece tres actitudes metodológicas: la abstractivo-transcendental, que tiende a elevarse de lo concreto a lo abstracto, conceptual, lógico, e incluso a lo transcendental; la eidético-metafísica, que pretende abrirse al *eidós*, intuir la esencia y sus relaciones; y la concretivo-dinámica, que se esfuerza por atenerse a lo concreto en sus formas más variadas (FF, I, 48-49). El Prof. Cencillo no parece decidirse por ninguna de esas formas de pensar, aunque manifiesta una constante preferencia por un pensamiento eidético, sin excluir, sin embargo, ni lo concreto y dinámico, ni siquiera un cierto transcendentalismo.

Entre las filosofías criticadas con más insistencia nos parecen estar la escolástica, el idealismo y el positivismo. La escolástica ha concebido el conocimiento como asimilación y la verdad como adecuación. Ahora bien, la asimilación es una metáfora poco ilustrativa, pues deja sin explicar el cómo de ese proceso. Aun prescindiendo de sus resonancias biológicas y figurativas, la asimilación condujo a que se describiera el conocimiento humano como *species vicaria*, la cual tiende a separar el conocer del ser, introduciendo entre ambos una serie

de entidades mediatizantes (*species impressa, expressa, medium in quo, conceptus objectivus, verbum mentis*). Uno de los representantes más significativos de este enclaustramiento y mediatización del conocimiento sería F. Suárez (FF, II, 286-287, 686; ES, 56-57).

La escolástica dejó el terreno abonado para el «cogito» cartesiano, con su problema de la duda y del puente sobre el mundo sensible. Al fin, llevó al criticismo y transcendentalismo kantiano. Si el concepto de asimilación no fue feliz, el de adecuación no lo fue más. Pensar la acción cognoscitiva como adecuación entre el entendimiento y la realidad, es compararla con la imagen recogida en una cámara fotográfica. En el fondo, es suponer que no hay más modos de conocimiento que el sensible y, más concretamente, el visual. Además de ser simplificadora, la teoría de la adecuación hace del conocer algo superficial y externo (la imagen solo capta la forma exterior). Y si se supera la imagen visual y se pretende haber logrado, en cada acto una penetración perfectamente ajustada a la realidad, se cae en la ilusión de las verdades absolutas, que fue el escollo inevitable de muchos filósofos, que, por llamarse cristianos, creían hallar por todas partes verdades absolutas, eternas e inmutables, como los dogmas de la fe. «Hablar, en sentido propio, de verdades absolutas carece de sentido» (FF, II, 226-228).

Finalmente, en el fondo de esta teoría epistemológica, está una concepción estática de la realidad humana y del mundo. Se imagina al sujeto y al objeto como entes hechos y acabados, respecto a los cuales el conocer no significa más que un simple fenómeno o epifenómeno, un accidente que sobre-aviene a las substancias plenamente constituidas (ES, 56-58; FF, I, 114, 120-121, 157; C, 84, 245-247, 271). Dentro de esta perspectiva, «la frontera entre lo real y lo irreal viene a estar constituida por las paredes de la caja craneana» (M, 354). Lo que cae fuera, son entes reales, el resto se reduce a entes de razón.

La concepción idealista tampoco resulta aceptable, pues lleva consigo el postulado de un sujeto transcendental, que pretende justificarlo todo sin justificarse a sí mismo. ¿Con qué derecho se supone un sujeto más allá de toda vivencia y de toda conciencia? Si él no es más que una hipótesis, lo por él «puesto» será, en realidad, supuesto. ¿Cómo dar razón, por otra parte, del fenómeno de la resistencia objetiva, de la fuerza, de la objeción que nos ofrece el objeto constituido? ¿Por qué no nos es totalmente transparente y manejable?

Y, sin embargo, insiste repetidamente el Prof. Cencillo, hay una normatividad de parte del objeto del pensamiento, una no-libertad de pensar las cosas como queramos nosotros, como sujeto, unas leyes inflexibles de las esencias, de los contenidos de pensamiento, como pusieron de manifiesto Husserl e incluso Hegel (FF, II, 121; ES, 146-148, 178-179, 190-191). «El orden eidético es inmutable, el hombre es impotente para modificar el menor perfil esencial de una especie; ha de acatar el orden eidético y someterse a sus condicionamientos y plegarse a su orografía» (ES, 179). «La significación de cada cosa se nos impone ineludiblemente como ella es y no como en cada caso nos sería más conveniente» (ES, 220). «Tenemos la experiencia inmediata de lo ineludible»; «todas nuestras experiencias, de todo orden, nos descubren como experiencia

primaria una serie... de normatividades de todo tipo con las que tenemos que contar» (M, 362-365). «Nadie puede negar que, se tenga la ideología que se tenga, es ésta la experiencia más inmediata y evidente que tenemos de la Realidad. la Realidad que nos rodea y nos condiciona..., la que constituye nuestro Mundo... aquello a lo que hemos de atenernos» (M, 577).

La significación auténtica de esa normatividad de lo real no es la habitual, de la resistencia física y sensible, ni la sustancialidad; es más bien una consistencia eidética, lógico-metafísica, el hecho de que las cosas valen, nos importan e incluso nos urgen («Bases para una ontología de la relevancia» es el subtítulo de una obra del Prof. Cencillo) (ES, 218-227; C, 284; M, 353-355, 362-363, 389, 392, 395, 403, 408-410).

Contra quien dirige sus críticas más duras Cencillo, es, sin lugar a duda, contra el positivismo bajo todas sus formas: científico, lingüístico y estructuralista. Concretamente, la «Antropología» y el «Mito» lo tienen siempre o la vista. Es el espíritu positivista quien ha provocado las cinco grandes crisis históricas del pensamiento occidental: epicureísmo, occamismo, empirismo inglés, positivismo y neopositivismo juntamente con su hijo bastardo, el estructuralismo (FF, I, 125-139, 150-151; C, 7, 285-286; A, 139-45; M, 301-324, 422-427).

Dentro de esta perspectiva, Cencillo subraya, casi machaconamente, que el conocimiento científico o positivo, en el sentido específico de las ciencias actuales, no es el único modo de conocimiento, ni mucho menos el modo más perfecto de acceso a lo real. Al contrario, el método científico, en cuya línea se mueve la actual filosofía analítica del lenguaje, no pretende siquiera llegar a la realidad misma, rica y palpitante, sino que se limita a lo dado, en el sentido de que lo real puede ser medido, verificado y controlado mediante ciertos parámetros previamente elegidos y a los que se somete la realidad. «Actualmente ningún científico serio pretende estar conociendo ninguna realidad en sí, sino construir sistemas rigurosamente controlados, en los cuales ir integrando operativamente los datos de la experiencia mediante unos parámetros y unas coordenadas que los fijen en un conjunto artificialmente inteligible» (M, 432).

Lejos de dejar hablar a la realidad en su riquísima gama de acordes y sinfonías, el espíritu positivista la hace hablar en el tono que corresponde al aparato receptor con que se la quiere captar. Es, pues, un método tan riguroso como simplificador (A, 25-29, 32-39; ES, 13-19). «La ciencia no se enfrenta con la realidad *en cuanto tal*, ni se ocupa en su estructura... La filosofía, en cambio, trata de descubrir sentidos transcendentales... su verdadera realidad en cualquier modo posible de dación» (ES, 17; C, 201-205, 224-225). La ciencia, y con ella el positivismo y el estructuralismo de Lévi-Strauss, que sigue sus huellas (C, 7-8, 224; M, 422, nota), se atiene a «puras descripciones o conexiones formales... prescindiendo de todo momento tético, de toda cala en las profundidades reales, de toda referencia a la realidad en cuanto tal». La ciencia «abandona la esfera de lo propiamente filosófico». Por consiguiente, si por ciencia se entiende la ciencia positivista, hay que afirmar que «la filosofía no puede ser ciencia» (C, 224-225).

Frente a ese positivismo formalista, defiende Cencillo una ciencia e incluso una filosofía verdaderamente positiva, basada en la experiencia concreta, en el dato cálido de la vivencia, e intenta, sobre esa base, elaborar una antropología científica y positiva, mas no formalista sino integral (A, 31-41), «Positivo o científico será aquello que es presentado o estudiado en su mismidad genuina, en su modo de dación más inmediato y menos mediatizado» (A, 25). «Positivo es el objeto en su máxima pureza objetiva» (A, 34). «Nuestro método no puede ser otro que el dejar hablar a la Realidad y al ser y a los valores y al hombre, sin imponerle una pauta previa, a ver si de esta manera llegamos a saber lo que son; nuestro método no es analítico ni sintético, no puede prescindir de ninguno de los recursos metodológicos del espíritu, y ha de aunarlos todos en un equilibrio que se parezca lo más posible al equilibrio vital de un organismo sano» (ES, 146). «No hay más remedio, insiste una y otra vez, que dejar a la totalidad tomar la palabra en su radical espontaneidad, sin haberse de ajustar a nuestro pentagrama de aprioris» (ES, 147-148).

3. DE LA HISTORIA A LA ANTROPOLOGÍA

Es innegable que el conocer, como quiera que se explique, comporta una cierta relación sujeto-objeto. «Por ello, toda filosofía, la filosofía, lleva inevitablemente en su entraña una antropología y está antropológicamente condicionada» (ES, 22). Por ello también el estudio de los saberes lleva consigo, como algo previo, el tratado de las realidades. La dificultad está en precisar la parte que corresponde al sujeto y al objeto.

Según Cencillo, es totalmente necesario aceptar en toda su complejidad a ambos. Nada más anticientífico y antifilosófico que las simplificaciones y las reducciones, que convierten su objeto en algo hecho y acabado y al sujeto en un entendimiento puro, el conocimiento en un concepto nítido y estilizado y la verdad en la posesión total de la realidad.

No podernos entrar aquí en la idea que el Prof. Cencillo se hace del hombre y de la realidad. Baste decir que *el hombre es*, para él, no una substancia clausa ni tampoco una conciencia atemporal. La única substancia que existe, hay que decir con Spinoza, es seguramente Dios (M, 379-380, 384, 386). El hombre es más bien un ser abierto y excéntrico: su centro no se halla ni en la interioridad de la conciencia, concebida a la manera del cogito cartesiano; tampoco parece estar —fenomenológicamente considerado— en un ser transcendente al que parece conducirnos la reflexión filosófica (M, 385; C, 395, 405-406).

La excentricidad humana es tensión bipolar entre el yo y el mundo, equilibrio inestable entre el pasado y el futuro, entre lo que ya es y lo que puede y debe ser (FF, II, 26-42). El hombre es esencialmente un ser desfondado: no hace pie ni en sí mismo ni en cosa ninguna de cuantas le rodean y le sitúan. No en sí mismo, porque ni su propia libertad es apoyatura prístina, sino que ella misma debe contar con, debe atenerse a las cosas, las personas, las instituciones. Tampoco halla apoyatura

firme en cuanto le rodea, pues a todo puede volverle la espalda, toda verdad puede cuestionarla (A, 53-59; M, 8-20; ES, 2-33; FF, II, 257-262). Desfondado en su base, fronterizo en todos sus horizontes, el hombro es un caminar indefinido, llevado por el tiempo que le habita y le hace (FF, II, 262-271; A, 70-74; 81-90).

Tampoco el mundo —Cencillo prefiere hablar de Realidad, con mayúscula— es un conglomerado de sustancias, un *ens per accidens* hecho de cosas, de entes independientes y solo unidos a flor de piel. La realidad es sentido, significación, símbolo, metáfora, lenguaje...: el mundo es humano. Podríamos decir que el mundo está formado por las coordenadas espacio-tiempo, pero a condición de añadir a renglón seguido, que ese espacio y ese tiempo no son algo físico y cósmico, un *ens imaginarium* con el que el hombre se esfuerza en disimular que su mundo está roto por fisuras, que lo resquebrajan, como sucede con el universo de corte atomista y mecanicista.

El espacio como el tiempo, como todas las cosas que forman su contextura, son algo relativo al hombre, son humanos. «Ningún objeto... ninguna cosa viene ofrecida, como tal objeto, a la mente, si no es en cuanto formando parte de un contexto de mundo y de situación en él. De otro modo, nada sería accesible a aquélla; todo le resultaría radicalmente ininteligible, pues su modo de conocer procede por relaciones» (M, 355).

«Tanto de parte del objeto como de parte de la conciencia, constituyen la base del conocimiento una serie de contextos referenciales, muy semejantes en su estructura a los conjuntos sintagmáticos del lenguaje». «Uno de estos contextos es precisamente el mundo, no... como cosas, sino como una estructura de horizontes (.) Otro contexto es la cultura...; otro, las ciencias y los saberes; ... otro las conexiones lógicas...» (M, 355). «No hay absolutamente nada que venga dado al hombre en su mera facticidad, sino que todo, en cualquier modo de dación que se presente, alude y menta otros contextos y otros horizontes no inmediatamente ni tácticamente dados» (M, 408). Es decir, la realidad es algo esencialmente referencial y dinámico; no es algo cósmico ni estático, algo dado de una vez para siempre «in rerum natura» (M, 353). «Realidad no son las “cosas” o lo geografía o la atmósfera o la cultura. Realidad es todo ello combinado, organizado y trenzado con la intersubjetividad humana, con la historia... Realidad no es solo el escenario estático donde se juega una vida, Realidad no es una sección transversal en el flujo del tiempo; la Realidad es la totalidad dinámica de todo esto...» (ES, 183-184). «Todo ente, en el seno de la Realidad y en el campo de nuestra vivencia, es referencial... siempre se refiere a algo más de lo que él mismo es; y su esencia misma no puede ser determinada sin referencia a lo que no es él, sino que cada ente cobra sentido en cuanto ocupando un puesto funcional en el tejido de correspondencias por el cual es vivenciado como real» (ES, 20).

Si toda la realidad es esencialmente relacional, no se perderá todo en el vacío y en la Nada, como parece acaecer en Sartre y Heidegger. Este carácter prevalente del acontecimiento, en cuanto realidad en sentido fuerte, fue intuitido... por Heidegger y por Sartre. Y es significativo que éstos «retrocedieron, tal vez asustados de él... para refugiarse», Heidegger en la morada del ser y Sartre en el compromiso de la praxis (M, 379).

Cencillo cree poder encarar el problema con mayor serenidad, pues piensa estar en posesión de un sistema categorial del que aquellos carecieron, las categorías del acontecimiento y de la normatividad. Mientras que «en la sensibilidad filosófica de éstos, todo lo que no sea substancia estática es asimilable a la Nada», nosotros sabemos que hay otros modos de ser real (M, 380), otras zonas de objetualidad (FF, II, 140-145), distintas de la cosa, y que tienen su propia consistencia, capaces de liberarnos del relativismo (ES, 184, 232). Esa consistencia la expresa Cencillo diciendo que las cosas son un «lugar» dentro de ese universo relacional, algo así como el punto de intersección de espacio y tiempo, de la sincronía y diacronía del mundo; son «densificaciones» de sentido, algo así como nudos de articulación privilegiados, dentro del tejido del universo; son, en fin, *eidoi* o esencias, contenidos del conocimiento en todos sus niveles y en todas sus formas, desde el inconsciente a la reflexión metafísica, desde el mito a la matemática (ES, 167-168, 224-225).

Estas tres concepciones, a primera vista divergentes, parecen converger en la noción de sentido. «Una cosa es la polarización de un conjunto de sentidos en torno a una importancia, en un determinado lugar metafísico» (ES, 220). «Las “cosas” no son su pura facticidad, sino... aquello que mienta la facticidad; la materia del mundo objetivo es un andamiaje de sentidos y una función expresiva de sus contenidos eidéticos» (ES, 237). «El cosmos mismo... se halla transido de significación»: «su estructura más íntima es una realidad de valor, es algo más que materia». «Mejor dicho, la materia es algo más... que opacidad y pasividad, es el soporte dinámico de un sentido» (ES, 249). «El núcleo último ontológico de lo real es una unidad de sentido, un valor, y sentido y valor adquieren su expresión definitiva y formalizada en un proceso de colaboración con el espíritu» (ES, 232). Las cosas son, es verdad, un lugar, mas no un lugar físico, el «lugar extrínseco», de que hablaba el tomismo, sino «lugar semántico», «lugar significativo» (M, 356, 404).

4. DE LA ANTROPOLOGÍA A LA GNOSEOLOGÍA

Si conciencia y realidad son esencialmente referenciales e históricas, ¿es posible el conocimiento? No, por supuesto, si se entiende por tal la imagen fotográfica, el concepto estereotipado, la verdad eterna, el sistema clauso. El conocimiento es función de hombre y mundo y debe ser histórico como ellos (FF, II, 374-382). Mas ¿no llevará esta historicidad al escepticismo de Heráclito o al historicismo de Dilthey, al perspectivismo de Ortega o al intuicionismo de Bergson?

Tal es la problemática con que debe enfrentarse noblemente toda ideología que rehúye los esquemas fáciles del substancialismo y se enrola en la corriente histórica, que parte de Hegel y llega a nuestros días. Sin embargo, no debemos dejarnos engañar por estas objeciones. La concepción histórica del hombre y del mundo tiene también su contrapartida: al mismo tiempo que se desprende

del caparazón sustancialita, la conciencia se inmerge en lo real y se hace permeable al mismo. La comunión histórica entre hombre y mundo convierte a la conciencia en vivencia del mundo y al mundo en mundo vivido. La verdad absoluta habrá desaparecido como una ilusión, pero habrá surgido en su lugar una verdad humana arraigada en lo real y, en este sentido, inexpugnable (ES, 231-240, 252; C, 63, 255).

En efecto, la concepción sustancialita condujo al «problema crítico» de Descartes, más tarde al idealismo subjetivista de Kant y, al fin, al transcendentalismo de Husserl. En tiempo de Descartes, «la razón aparecía como un trozo de naturaleza más..., casi como un aparato dispuesto a funcionar, de cuyo buen estado conviene asegurarse previamente. Es decir que el intelecto... no es ya concebido como una realidad esencialmente dinámica y auto-transparente, en cuya marcha se encuentre ya el hombre, indistancialmente enrolado, antes de todo posible filosofar» (ES, 119; FF, I, 87-88).

Esta postura de desconfianza y de duda, no es sino un callejón sin salida: «de la misma manera que no conduciría a una mutua comprensión e interacción social, el suponer que todo semejante nuestro... lleva intenciones aviesas y enmascarar una conducta equívoca e inconfesable», «no es tampoco un procedimiento adecuado comenzar por dudar de aquello con que nos enfrentamos». «Suponer, por principio, que la Realidad tiene que ser de “otra manera” de como se nos presenta y exigir de ella pruebas de su autenticidad, es empeñarse en una empresa sin fin y sin salida» (ES, 148).

No es la duda el humus de que se alimenta la verdadera filosofía. Ese humus es más bien la vivencia. Lejos de sentirnos alejados y expatriados del ser, como sucedía en el viejo idealismo, lo mismo que en el empirismo, los filósofos de la actual generación «nos hemos hallado inmersos en él y penetrados de él, penetrados de realidad. Nos vivimos a la luz de su presencia ubicua, que nos envuelve de un peso universal de realidad y nos hace a nosotros mismos sentirnos realidad... Es nuestra existencia, en cualquier circunstancia, una vivencia de realidad». No existe, por tanto, el problema crítico: nuestra conciencia no nace en el destierro del ser, sino en la patria del mundo real. La vivencia, como «unidad de existencia..., átomo existencial», «previa a toda reflexión, a toda toma de posición mental y metodológica, previa al concepto mismo», nos arraiga, ya en nuestra vida preconsciente, en la realidad misma que nos envuelve por todas partes, se nos impone y nos penetra (ES, 149; FF, I, 30, 138, 566). No es el problema de la existencia de algo real lo que nos debe reocupar; es más bien el modo de elevarlo a categorías, a conceptos, a lenguaje, esa vivencia primera.

Un grado o forma superior de la vivencia es la experiencia. «Mientras la vivencia era el primer contacto intencional, preconceptual, en parte, con la realidad y con la propia efectividad, la experiencia es su autoposición»; es «una reflexión acerca de su vivencia». La vivencia es una especie de «contacto con el Ser en el Inconsciente»: la experiencia «es una notificación a la conciencia de... lo real» (ES, 250). Vivencia es «el primer contacto afectivo-espiritual... con una situación concreta» (FF, I, 30): «experiencia es la toma de conciencia del Ser que comienza a autoposeerse intencionalmente acerca de su vivencia de ser

tal» (FF, I, 29). «La vivencia no se presenta objetivamente como algo percibido, no nos es dada, sino que la realidad se nos hace vivencia (*Erlebnis*) por el hecho de intimarnos en ella, de dejarse poseer inmediatamente, como afectándome» (FF, I, 30).

Lo que se nos da en la vivencia y en la experiencia no es un ente, es un contexto, un horizonte, un sentido, una situación. «La vivencia de la realidad es el contenido de una situación» (ES, 10). La vista, por ejemplo, no percibe «color verde», sino tal paisaje, un jardín; el oído no capta un sonido, sino que oye una campana; el tacto no siente algo frío, sino que maneja un cuchillo. Todo objeto se da en un contexto, porque el hombre vive en una situación.

Según esto, los modos de dación de la realidad son múltiples, tantos cuantos son los objetos y las situaciones del sujeto, o mejor, cuantas son las interferencias entre ambos. No es cuestión de analizarlos aquí. Los análisis que de ellos ofrece el Prof. Cencillo muestran claramente que no es posible trazar una clasificación definitiva: varía más bien según la perspectiva en la que el filósofo se sitúe (FF, I, 31-35, 73, 88-112, 124; C, 236, 259-269...).

Lo que sí importa subrayar, es que no es el objeto sensible, en cuanto tal, lo primero que se nos da, sino más bien lo último: es fruto de una abstracción. Lo primero que vemos no es una forma gris y alargada, sino «un cuchillo». El objeto real que nosotros percibimos es, pues, «transensorial», «transcósico» (C, 8, 253; FF, I, 88, 119; M, 365, 419). «Nuestro primer encuentro con el contorno coexistencial no es un encuentro sensorial, sino cultural» (ES, 253).

5. DE LA GNOSEOLOGÍA A LA EPISTEMOLOGÍA

¿Se reduce el conocimiento humano a la vivencia o incluso a la experiencia? ¿Qué es conocer? ¿Es un simple estar en contacto con el mundo, un contacto consciente con el objeto? Por más que abogue por la vivencia y por la experiencia e insista que no se puede desarraigar la reflexión filosófica de esa tierra patria en que nace, no por eso sostiene el Prof. Cencillo que debemos quedarnos ahí inmersos y estancados, «No quedamos, sin embargo, hundidos en esta inmersión envolvente y penetrativa, hundidos en la mera animalidad de una presencia sensorial, sino que la sensación se trasciende a sí misma y, en su mismo impacto consciencial, se va estructurando un universo inteligible» (ES, 252).

Antes de estudiar el paso al concepto, detengámonos un momento en la naturaleza misma del conocimiento. Cencillo se sirve, fundamentalmente, de tres conceptos para describirlo: intimación, integración y totalización, y todos ellos comportan la noción básica de relación y en ella se unifican. Intimar (de *Einführung*) significa aquí «meterse dentro» y viene a ser sinónimo de interiorización. Conocer es un proceso de intimación o interiorización de las realidades en la conciencia, pero de forma que esa interiorización no signifique subjetivación sino clarificación de las mismas (FF, I, 118; ES, 9-12, 72; C, 251-253, 271).

Conocer es «no... una intimación en la propia clausura subjetiva, sino... un abrirse de la clausura individual a la totalidad del ser» (ES, 9). Conocer es también relacionar unas cosas con otras, es integrar. Mas esa integración es tan vasta que tiende a abarcar el mundo total de relaciones, estructuras y horizontes. Conocer es «referir algo a algo en profundidad»; es «captar algo con un regusto más profundo, que rebasa la mera presencia del dato»; es «totalización» (FF, I, 16-17). «Esta totalización es lo que constituye el cometido propio de la filosofía, en cuanto intento de saber transcategorial de las estructuras últimas y totales de la realidad en cuanto tal» (FF, I, 23). La antropología, por ejemplo, debe ser un estudio de todo lo humano en cuanto tal, de todas sus estructuras y datos, integrándolos todos en una unidad (A, 12, 24, 27, 31, 41-42). Con el término «integrar» queremos expresar un irse fundiendo las vecciones de sentido, que constituyen el mundo y sus objetos, con los repliegues y alvéolos de la subjetividad.

El conocimiento humano puede ser descrito como «totalización referencial intimativa» (FF, II, 190; FF, I, 114,120; C, 248). Es la toma de conciencia de un objeto en todas sus relaciones posibles; toma de conciencia que es fruto, nunca término, de un proceso indefinido de diálogo entre sujeto y objeto. Una cierta totalización se da en cualquier acto de conocimiento. Pero es necesario ampliar su horizonte lo más posible y tomar conciencia de la misma. «Cada objeto tiende a reflejar la luz totalizadora del todo» (FF, I, 15). «Toda la realidad gravita en cada punto objetivo» (C, 257). Evidentemente, esto no significa que todo conocimiento sea absoluto: una filosofía referencial y dinámica no da cabida a pretensiones de absoluto en el conocimiento. Lo que sucede es que el todo gravita sobre cada punto de intersección, sobre cada átomo dinámico; consiguientemente, también todo átomo existencial tiende a manifestar el todo. «La conciencia se ve en cada acto de conocimiento enfrentada al mundo» (M, 355). Pero ese enfrentamiento y esa revelación son sumamente parciales y ambiguas, como la realidad a que se refieren. «En cada punto del mundo se hace presente lo que él es y se hace ausente»: cada acto es «una manifestación de la totalización propia del mundo, que gravita ausentemente en cada punto de él» (M, 385). Entre esa presencia y su ausencia correspondiente se desenvuelve la historia inquieta de la realidad y de la conciencia.

De la vivencia se pasa finalmente al concepto. Intimación, integración, totalización, el conocimiento es patentización del interior de la realidad en el interior de la conciencia. Eso tiene lugar ya a nivel de la vivencia, incluso en el inconsciente. Y sin embargo el conocer humano no se quiere reducir a vivencia por más totalizadora que se la conciba. Se ve impulsado constante e irresistiblemente a formalizar, a conceptualizar y a expresar sus vivencias. ¿Cómo se realiza este ascenso? El aristotelismo echó mano de la abstracción, el empirismo de la asociación y el idealismo de la constitución.

Cencillo rehúye la abstracción en sentido tradicional por basarse en la experiencia sensible y por consistir en una desmaterialización y desnaturalización, por tanto, del objeto. Conserva, en cambio, la asociación e incluso la constitución, mas datándolas de un sentido y asignándoles un lugar delimitados. El paso al

concepto se ve facilitado por la presencia de un a priori sumamente complejo y por una zona riquísima de entidades mediales entre la cosa y la mente. El a priori no es algo puramente subjetivo y constituyente; está constituido por «aquellas condiciones y mecanismos categoriales y psicológicos, y fundamento ontológico, que hacen posible el paso de la experiencia sensible, contingente, confusa y relativa, a la intelección necesaria, perfilada y fija» (FF, I, 139).

Por otra parte, Cencillo insiste mucho en que entre «mentes» y «cosas», entre la «intimidación mental» y la pura «materialidad», «se despliega una rica escala de estructuras normativas y de mediaciones dialécticas que, todas ellas, contribuyen a la densidad de lo real» (M, 408). «A partir de la conciencia, se van dando una serie de planos de objetualidad diversos, ni simplemente “dados”, ni tampoco transcendentemente contruidos, sino objetualmente constituidos por la colaboración del mundo, el lenguaje, la cultura y la conciencia, entre el polo de la facticidad pura y el de la idea» (M, 410).

El proceso formalizador, ayudado por el a priori y por las entidades mediales, se hace más fácil. Cencillo ha señalado sus etapas principales, a partir de una captación unitaria y situacional del objeto. Esta lleva consigo una cierta selección de datos, los cuales se van relacionando y asociando unos con otros según múltiples vecciones —de interés, de enfoque, de experiencias pasadas...—, de forma que, poco a poco, van dejando que la conciencia penetre su sentido transensorial. La verbalización o denominación juega aquí un papel decisivo, pues no consiste simplemente en atribuir desde fuera un nombre, a manera de signo arbitrario, sino que se incorpora a él y le transmite toda su historia. Ese contenido, denominado y más o menos perfilado, es el *eidós*, la cosa que nosotros conocemos. De esta forma, el objeto llega a formar parte de la trama de la conciencia y el sujeto puede entonces verse, por otra cara, en él (FF, I, 141-142; C, 252-255, 272-274).

La descripción que acabarnos de hacer, aunque obligadamente esquemática, proyecta cierta luz sobre «este paso de la vivencia... al concepto abstracto, de la *intuitio* a la *ratio*» que es, al decir de Misch, «el lugar espinoso de toda filosofía» (ES, 61). Quizá no baste, sin embargo. Es necesario señalar, a ser posible, los elementos que determinan ese paso. Sin pretender ser exhaustivos ni tampoco, quizá, rigurosamente fieles a su pensamiento —sumamente fluido en este punto—, creemos que el Prof. Cencillo da una especial importancia a la experiencia y al lenguaje.

La experiencia que entra aquí en juego es una experiencia *sui generis*, que Cencillo ha denominado «experiencia profunda del ser», «experiencia metafísica». Podría decirse que el concepto es una experiencia profundizada y patentizada, y que el concepto así obtenido es, como dice Cencillo, un «concepto experimental» a la vez concreto y eidético (ES, 262).

Partamos de la historia por donde hemos comenzado este trabajo; concretamente, de la historia fenomenológica y existencialista, en cuanto que ambas corrientes suponen una reacción contra el subjetivismo kantiano y sus ascendentes doctrinales. «Nuestra experiencia metafísica se orienta desde el primer momento en sentido distinto del de las filosofías de la existencia de la primera mitad

de siglo. No se trata ya de hacer fenomenología de las situaciones concretas... Todo este material de observaciones acumuladas durante medio siglo es una adquisición ya definitiva [...] de la cual partimos. Pero lo que nos interesa principalmente, es la estructura común y general, que se descubre en todas ellas[...] Una vez realizada la fenomenología de la situación [...] nuestro cometido es [...] una analítica de la experiencia del ser y de sus estructuras. Aunque una analítica de esta índole forma parte de la fenomenología en sentido lato, se distingue de la descripción fenomenológica en sentido estricto [...] y trata de articular la experiencia en conceptos, que hagan legible la estructura" (ES, 260-261).

Hay que remontarnos de lo sensible y concreto a lo universal y conceptual. Pero experiencia y concepto son, tradicionalmente, concebidos como dos niveles o incluso como dos mundos opuestos. Cencillo no escamotea la dificultad; «la articulación en conceptos, que hagan universalmente inteligible la estructura del existir concreto, ha de ser hecha a base de conceptos abstractos. Pero es imposible hablar de experiencia a base de conceptos abstractos» (ES, 261). La solución nos la ofrece la ontología y la antropología. El análisis fenomenológico de esos campos ha descubierto, como sabemos, la intercomuniación entre ambos: «la comunicación preintencional del contacto inconsciente con la realidad y el valor». Ahora bien, «estos dos factores no pertenecen en modo alguno a lo fáctico: son contenidos perfectamente transensoriales, pero también perfectamente concretos y existenciales». Con ello se diluye la dificultad clásica del dualismo y se abre el acceso a lo eidético. «Con la introducción de estos dos elementos queda enteramente superada la oposición entre contenidos de la empiría y de la episteme en una experiencia eidética, que descalifica a la clausura kantiana de la razón» (ES, 263). He ahí cómo y por qué se llega al concepto. «La estructura axial del ente puede ser también objeto de experiencia... Cada ente es una unidad de sentido y el sentido pertenece al orden eidético [...] Este sentido [...] ha de ser captado en concreto y no en abstracto». Por consiguiente, «esta experiencia será a la vez concreta y eidética» (ES, 264).

El lenguaje proporciona otro medio de llegar al concepto. Abre un camino, ni más ni menos, porque él es ese camino, una «zona medial» situada entre la vivencia y la idea (M, 389). El lenguaje forma, en primer lugar, parte de la trama de lo que llamamos cosas. La realidad de la cosa no consiste en la «resistencia física» ni en la «sustancialidad física» (M, 354, 361, 376, 408-409). El mundo es radicalmente referencialidad, respectividad, es sentido y acontecimiento, inscrito en el tiempo; es, por tanto, a manera de la estructura sintagmática y diacrónica de un lenguaje (M, 362-388, 407-415).

«La realidad más objetiva y físicamente consistente es muy semejante a un gran lenguaje, una gran estructura lingüística e idiomática que se halla constituida, no por palabras y relaciones entre palabras, sino por unidades químicas y funciones biológicas» (M, 369). «En el fondo, lo que constituye la Realidad para el hombre no son las materias, sino los símbolos» (M, 388). «No hay realidad ni cosa alguna que nos venga dada en su escueta presencia física, sino que todas nos aparecen como portadoras de significados, que las trascienden multidimensionalmente, es decir, hechas símbolo» (M, 391). «Tanto el objeto

como el mundo todo, en el que los objetos vienen dados», deben recibir su «última formalización, precisamente idiomática, para quedar constituidos en tales objetos y en mundo» (M, 389, 391).

Si el mundo es lenguaje, el hombre lo es con más razón. El lenguaje no es para nosotros un instrumento casi-mecánico ni tampoco un signo convencional. «No podemos controlar el lenguaje, del que nos servimos, como se controla un instrumento, sino que el lenguaje nos posee, configura nuestra intimidad, nos orienta en nuestros movimientos de todo tipo y frente al mundo» (M, 396). «El lenguaje posee un contenido propio, el contenido de ser un trasunto de la realidad en la intimidad de la especie humana o, más exactamente, otra hipótesis de la trama de símbolos que constituyen la realidad para el hombre, análoga a la del mundo, mas desmaterializada y fundida con la intimidad» (M, 385).

Por pertenecer simultáneamente al mundo y a la conciencia, el lenguaje no solo nos pone en contacto con lo real, sino que lo hace al nivel que es el suyo, el de la expresividad. «Sin el lenguaje se hallaría el hombre bloqueado en el momento presente, sin poder elevarse a ninguna síntesis totalizante y transpresencial». Gracias a él, en cambio, el «espíritu humano, desde su despertar a la conciencia, vive ya en la palabra... y vivir en la palabra supone hallarse funcionalmente integrado en... el verdadero mundo» (M, 397-398) «Por todo ello vive el hombre en y desde el lenguaje, y, gracias a él, liberado del asedio momentáneo de lo particular, o instalado en un mundo perfectamente real, pero también perfectamente transmaterial, y por añadidura, articulado sintácticamente en... la totalidad» (M, 402). En virtud de la simbiosis entre el hombre y el mundo en esa entidad medial, que es el lenguaje, «no hay salto de lo físico a lo mental, ni de lo concreto y material a lo eidético y espiritual». De suerte que se puede decir que «lo que conocemos es la palabra... y desde la palabra nos dirigimos a la cosa y somos capaces de tratar con ella» (M, 393). Ahora comprendemos por qué se puede decir que conocer es señalar el lugar semántico o significativo las cosas.

Dentro del mundo del lenguaje, corresponde un puesto preferencial al lenguaje poético y mítico. Su carácter metafórico y simbólico, fluido y sugerente, se acomoda mejor a la naturaleza dinámica y referencial del mundo. El Prof. Cencillo dedicó detenidos análisis a estos conceptos y a su función en la filosofía. Su opinión viene bellamente expresada en el siguiente texto. «Es realmente la filosofía el judío errante entre la poesía y la ciencia, que encierra más verdad que la poesía y más hondura que la ciencia, pero que nunca puede estatizarse en una fórmula metódica o sistemática, porque su función consiste esencialmente en ser la inquietud límite de la historia del género humano (ES, 15). Por un lado, tiende a la claridad y distinción de los conceptos. Por otro, la realidad es vida y, una vez sistematizada, se asfixia y muere. En esta dialéctica, que es tensión y lucha, entre vivencia y sistema, se desenvuelve el destino de la filosofía (ES, 14,58,71). De ese diálogo surge precisamente el concepto de metáfora y símbolo, de ambigüedad y analogía, que forman la trama sutil del pensamiento de Cencillo.

La metáfora tiene valor, porque tiene una base ontológica y antropológica indiscutible. Metáfora significa, ni más ni menos, traslación. El mundo, por su

respectividad, es metafórico: «la naturaleza toda es una metáfora universal» (ES, 69). El hombre, como ser imaginativo y fantaseador, lo es igualmente. El gran misterio del hombre es que, para ser animal racional, «(le) es preciso ser un animal fantástico» necesita de la imaginación para pensar (ES, 61). La imaginación es el humus del que se nutre la metáfora y el pensamiento. «La imagen posee siempre el calor originario de este primer encuentro con el ser» (ES, 96). Por su naturaleza imaginativa y traslaticia, la metáfora es como la esencia de la lengua. Como ésta, consiste en la «asociación de un contenido espiritual a una imagen» (ES, 67). De esta forma, se comprende por qué «la metáfora realiza, por sí misma y espontáneamente, una auténtica abstracción»: «es la metáfora la técnica más simple de substracción, en cuanto primer distanciamiento de la inmediatividad de una presencia por medio de una objetivación verbal» (ES, 61).

El mito es metáfora o, mejor, símbolo. Es «función significativa» (M, 7), lenguaje (M, 9); implica un «sentido transfenoménico» (M, 12); recibe su formalización a nivel sensorial (M, 14). Por eso está profundamente ligado a lo real (M, 17-18, 438) y, al mismo tiempo, en virtud de su carácter simbólico es capaz de ponernos en contacto con realidades de otro modo inaccesibles (M, 418, 441; ES, 89-90). A fin de no alargarnos más, podríamos sintetizar la opinión del Prof. Cencillo diciendo que los mitos, «en lugar de regirse por una sintaxis lógica, se rigen por concatenaciones simbólicas según una acción dramática». Gracias a ese carácter suyo, simbólico y dramático, «se halla el mito más cercano a la realidad que la gramática o la lógica» (M, 418). ¡Lástima que el Occidente haya perdido el sabor de los antiguos mitos y no se haya ocupado más que de la Lógica de Aristóteles! (M, 451).

CONCLUSIÓN. SENTIDO DE LA FILOSOFÍA DE CENCILLO

La exposición, forzosamente general y superficial, que acabamos de hacer, ha trazado un camino que parece plantear un interrogante serio. En efecto, ese camino va de la filosofía, a través de la historia y la «antropología del conocimiento (FF, II), a la epistemología. Lo extraño de ese camino está en que la meta viene a situarse, precisamente, en la experiencia y en el mito. ¿Significa esto que el Prof. Cencillo, profundo conocedor de la historia y sus avatares, propugna la vuelta al pensamiento prelógico? ¿Venimos nosotros a dar la razón a quienes le acusaban de agnóstico, relativista, escéptico...?

Pensar así, sería no entender siquiera el estado de la cuestión. El pensamiento de Cencillo está profundamente arraigado en lo real y, por lo tanto, en la historia. Porque le merece confianza, porque admite unas líneas comunes que progresan, dialoga incesantemente con ella y acusa a Lévi-Strauss de pensar que la historia de la filosofía occidental es una pura aberración.

Cencillo cree en la verdad. Pero la cree demasiado absoluta para que nadie pretenda poseerla y menos aprisionarla. La verdad para el hombre es humana,

está encarnada en él: es carne de su carne. De ahí la importancia de echar los cimientos de una auténtica epistemología o doctrina de la ciencia, mediante una «antropología del conocimiento».

La filosofía de Cencillo no es vacía y escéptica, ni relativista. La duda cartesiana y el escepticismo de Hume no tienen cabida en ella, porque no está separada del mundo, sino inmersa por esencia en él.

Si nos hemos atrevido, al fin, a titular nuestro trabajo «epistemología eidética», es porque pensamos que el Prof. Cencillo va hacia una auténtica teoría de la ciencia, pero no formal y vacía, sino plena de contenido y de *eidos*. ¿Cómo llenar de contenido y de vida ese universo de contextos, estructuras, horizontes..., ese universo ineludiblemente referencial, que es el de nuestro conocimiento? Tal nos parece ser la empresa en que está comprometida la filosofía del Profesor Cencillo.

Madrid, 29 de mayo de 1971

Universidad Complutense de Madrid
atilanodominguez@yahoo.es

ATILANO DOMÍNGUEZ

[Artículo aprobado y revisado para publicación en febrero de 2020]