



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

HACIA LA ESTÉTICA DE LA CONCIENCIA

Tesis para optar al grado de Magister en Filosofía

LUCIANO EXEQUIEL OLIVARES TAPIA

Profesor guía:
Cristóbal Holzapfel Ossa

Santiago de Chile, 2016

RESUMEN

Nombre del autor: Luciano Exequiel Olivares Tapia

Profesor guía: Cristóbal Holzapfel Ossa

Título de la tesis: Hacia la estética de la conciencia

Grado académico: Tesis para optar al grado de Magister en Filosofía

Año: 2016

Palabras claves: Estética, conciencia, fuerza, sentido, concepto

Resumen: El objetivo de la presente investigación es ensayar el proceso, y con ello, la “estructura gnoseológica” que modela el acceso intuitivo a la experiencia de la conciencia a través de lo sentido hasta su constitución en el Concepto. Para este propósito, la investigación parte de una concepción empirista-materialista de las cosas. Esto incluye la forma cómo la materia se despliega empíricamente en tanto fuerza.

Con el afán metodológico de hacer alusión empírica al fenómeno de lo sentido (y no quedarse en la mera descripción analítica del “problema”), se consideran los conceptos como señales que gatillan su introyección fáctica en aquél, lo que permite la comprensión real de la estética en cuestión. Asimismo, se establecen una serie de consideraciones metodológicas que complementan la consideración del Concepto como señal.

Para llevar a cabo el objetivo del estudio, el primer capítulo consiste en la descripción estructural de la fuerza estética de lo sentido, la cual modela la forma cómo éste se expresa e intuye a sí mismo a partir de su emplazamiento “externo” en el mundo.

El segundo capítulo trata de describir lo más detalladamente posible el proceso de abstracción espontáneo de lo sentido en el Concepto, lo cual funda la constitución ontológica de la conciencia. A partir de esto, se indaga en la consolidación del Concepto en tanto Moral y forma eminente de significación de lo sentido.

Finalmente, se hace un balance del real alcance empírico del Concepto como instrumento para abordar el fenómeno de lo sentido y se proyecta una forma de exposición que se ajuste de mejor manera a la realidad de éste.

Agradecimientos:

A mi padre por su incondicional confianza
y constante apoyo en todos mis proyectos.

“El saber no se conoce solamente a sí,
sino que conoce también lo negativo de sí mismo o su límite.
Saber su límite quiere decir saber sacrificarse”.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

ÍNDICE TEMÁTICO

INTRODUCCIÓN: LA FILOSOFÍA COMO ANALÍTICA Y LA FILOSOFÍA COMO SEÑAL	1
CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS	
A. La filosofía como actividad: el método fenomenológico	4
B. La necesidad provisional de la deconstrucción de algunos conceptos	5
C. La utilidad experimental de la filogénesis y ontogénesis de la conciencia	7
HACIA LA ESTÉTICA DE LA CONCIENCIA	
1. Aspectos generales	10
CAPÍTULO I	
LA ESTRUCTURA ESTÉTICA DE LO CON-SIENTE.....	25
2. La fuerza estructural de lo con-siente: lo sentido	27
2.1. El espacio estético de lo sentido: la im-presión.....	29
2.2. El tiempo estético de lo sentido: la in-tensión.....	31
2.2.1. La compre(n)sión de la in-tensión: la Idea	34
2.2.1.1. Voluntad y Libertad de la Idea	38
CAPÍTULO II	
LA ESTRUCTURA ESTÉTICA DE LA CON-CIENCIA	42
3. La fuerza estructural de la con-ciencia: el en-tendimiento humano	42
3.1. La abstracción tonal del en-tendimiento humano: el Concepto	50
3.1.1. La abducción instantánea del Concepto: “el grito del vacío”	56
3.1.1.1. El eco espontáneo del “grito del vacío”: la Onomatopeya	57
3.1.1.1.1. La acentuación de la Onomatopeya: Lenguaje e Intencionalidad	59
3.1.1.1.1.1. El entendimiento ético de la Intencionalidad: la Moral.....	65

3.1.2. La imposibilidad empírica del Concepto: pre-escisión de la pregunta por el sentido del Ser	75
3.1.3. La abstracción cuantitativa del Concepto: el Número.....	80
3.1.4. El tiempo substancial del Concepto: el tono absoluto del pensamiento.....	82
3.1.5. La imaginación simbólica del Concepto: el Signo	83
3.1.5.1. El entendimiento lógico del Signo: la Analítica.....	86
3.1.5.2. El entendimiento estético del Signo: el Arte	88
CONCLUSIÓN: LA NECESIDAD DE LA DESTRUCCIÓN DEFINITIVA DE LA METAFÍSICA	90
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	95

INTRODUCCIÓN: LA FILOSOFÍA COMO ANALÍTICA Y LA FILOSOFÍA COMO SEÑAL

La conciencia es la ciencia de sí o el saberse *en propiedad* en el Concepto¹, por ende, su modo de entendimiento *está en* el pensamiento. *Tener* conciencia es determinarse a sí mismo *en* el lenguaje.

Por otro lado, la *experiencia* de la conciencia deviene en lo sentido, por ende, su modo de entendimiento *está en* la intuición. En el pensamiento la conciencia se sabe; en la intuición, se *pre-siente*. En el *con-sentimiento* que le es propio, lo sentido prescinde del Concepto. Por su parte, el Concepto no puede prescindir de lo sentido para significar *algo*. La autonomía de lo sentido respecto al Concepto y la necesidad que éste tiene de aquél, implica no sólo que lo sentido precede al Concepto, sino que ambos deben estar vinculados de *algún modo*. Del *instante originario* de esta relación se hará cargo esta investigación. Su propósito es ensayar el proceso, y con ello, la “estructura gnoseológica” que modela el acceso intuitivo a la experiencia de la conciencia hasta su constitución en el Concepto.

Tratar a la conciencia mediante el pensamiento es tarea de la filosofía como analítica. La analítica es la *disposición cognitiva* de guiarse por el en-tendimiento de los conceptos, es decir, por el procedimiento de la razón (pensamiento). Pensar es reproducir las relaciones formales de los significados bajo un esquema. El esquema de los significados se llama Lógica, el parámetro de la inteligibilidad del pensamiento. La intelección del pensamiento es la *función lógica* de la intencionalidad de *re-presentar* la realidad mediante conceptos *elementales* que se articulan en juicios. Los juicios estructuran racionalmente la complejidad de las im-presiones. Entiendo por función lógica de la intencionalidad el despliegue condicionado de los significados, no sólo en términos de referencia al contexto de la acción en general y de consistencia sintáctica interna, sino más aún como materialización de sentido históricamente *sedi-mentado*: los significados son, *en su origen*, in-tensión contenida (ética). La función lógica de la intencionalidad remite a la pragmática evolutiva del lenguaje.

¹ Hablar de auto-conciencia es una redundancia.

Asimismo, la facultad del pensamiento de relativizar sus propios juicios se llama cuestionamiento. Cuestionar es acceder a los juicios desde la *pre-tensión* de los significados, esto es, desde lo sentido². No obstante, el resultado de este proceso son, primariamente, conceptos. La filosofía como analítica es el *énfasis* en la *operación pura* de los conceptos. No dista, *como predisposición del pensamiento*, del comportamiento que adopta el cálculo de la matemática pura o la misma lógica.

Cabe considerar que la *determinación* con que opera el Concepto *encubre* la realidad *bajo* un manto de racionalidad. El efecto deformador que *conlleva* todo concepto implica que el pensamiento es *de por sí trans-formador*, por lo que, *filosóficamente*, el acceso *empírico* a la experiencia de la conciencia se vuelve imposible. Es por esto que me veo obligado a adoptar un enfoque que permita *aproximarnos* conceptualmente a la experiencia de la conciencia *a través* del pensamiento y no *en* él. Para abordar este cometido (y *atravesar* el pensamiento) es menester *a-tender* los conceptos como señales³. A-tender es *ex-tender* los conceptos a “su” sentido originario (introyectar). Señalar es el *seguimiento intuitivo* de las huellas que va dejando el despliegue del significado en lo consciente, por lo tanto, es concebir los conceptos como *estímulos metafóricos de realidad* susceptibles de ser recreados en la sensibilidad de la conciencia: lo propio de la señal es que “su” objeto no está en ella misma. La señal del Concepto es *lo insinuante* del significado. Insinuar es estimular sentido. El señalar de la señal es *a-sentir con-sintiendo*, esto es, ir a sentido intuyendo. Sólo como señal le es posible a la filosofía *una salida* fuera de los estrechos márgenes lógicos del Concepto, para, así, *acusar* la realidad de los fenómenos que trata. La filosofía como señal es el *énfasis empírico* en la *a-tensión* de los conceptos: la tendencia natural a la tensión de sentido que ellos *sólo nombran*.

Por otro lado, se podría pensar que la señal siempre se proyecta hasta los límites que *encierran* los significados, lo cual es, hasta “*cierto*” punto, verdad. Sin embargo, el seguimiento intuitivo de la señal se va pisando los talones tras de sí en un caminar que los desgasta hasta la imposibilidad de su propio avance conceptual: *en “última” instancia, la*

² En tanto el cuestionamiento procura *adentrarse al sentido* de los problemas es imaginación o proyección “lógica” de los fenómenos.

³ La única salida ante el escepticismo y el peligro del nihilismo es la concepción de la filosofía como señal. *De hecho*, lo “que” señala el concepto “nihilismo” es la *sensación* de la Nada, y la experiencia de toda sensación es metódicamente incuestionable.

realización de la señal es el talón de Aquiles del Concepto, el colapso de éste sobre sí. Aunque esta situación sobresale en estados “mentales” esporádicos, in-tensos y efímeros (euforia, angustia, clímax sexual, dolor intenso, etc.), la posibilidad de su ocurrencia sólo evidencia la existencia de la estética que subyace a la conciencia. Así pues, asumir la filosofía como señal es adoptar un *enfoque empírico* de los conceptos que permite relevar su capacidad de referirse “factualmente” a hechos de mundo y fenómenos de existencia. En el fondo, es reivindicar a la filosofía como una ciencia aplicada y no meramente teórica.

Se podría replicar que *la salida* de la señal es cómoda en el entendido que cualquier mal interpretación puede ser posteriormente reajustada a discreción. Sin embargo, el significado de los conceptos no puede ser manejado arbitrariamente, puesto que la inteligibilidad de sus enlaces depende de una exposición racional que *sopese* la carga histórica de éstos. Los conceptos “*algo*” *acotan*, y *por ahora*, extrapolaré lo “*que*” señalan desde las restricciones “prácticas” que prevalecen en todo relato discursivo.

En resumen, se podría decir que tanto la filosofía como analítica como la filosofía como señal proceden con conceptos; la diferencia sólo radica en *el énfasis* puro (abstracto) o empírico de éstos. La *exigencia filosófica* de exposición y descripción de fenómenos *de sentido* (he ahí lo insuperable del problema), implica que esta investigación *tiene que ser* necesariamente analítica tanto en la estructura como en el desarrollo lógico de la argumentación. Esto quiere decir que, si bien el Concepto como señal *incentiva a inducirlo* hasta aproximarse lo más posible a “su” sentido, el hecho que este ejercicio *tenga que ser gatillado* desde la afirmación analítica de aquél, siempre constituirá una solución *parcial* del problema. Esa es la *utilidad negativa* de toda obra filosófica, y no puede ser de otro modo. Por lo tanto, la descripción exhaustiva del fenómeno *en cuestión* viene *ya imposibilitada* por la propia *praxis* de la disciplina y por los requisitos institucionales de una comunidad científica que *demand*a un modo específico de lenguaje y comunicación. Todo lo anterior implica que, *inevitablemente*, el resultado de esta investigación será incompleto. Incluso más, *en realidad*, no se estará avanzando nada. Sólo intentaré poner un poco de *orden*, pero en la misma sala (conciencia), con las mismas herramientas precarias (conceptos), y con el mismo juez (razón). Como se podrá adivinar, el veredicto será el mismo que el de todo juicio metafísico: insuficiente.

CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

A. La filosofía como actividad: el método fenomenológico

La filosofía como actividad es la *disciplina* del pensamiento, es decir, su ejercicio *metódico*.

El método es la *co-herencia* del pensamiento, esto es, el *con(in)ducirse* por el significado *histórico* de los conceptos. Regirse por la historia de los conceptos es *re-montarse* en legados lingüísticos que *obligan* a seguir un procedimiento lógico¹. Hablar de método-logía es filosóficamente una redundancia ya que el método *es* lógico y la lógica *es* metódica. El método es la *dinámica* de la lógica. A-sí-mismo, la lógica es el *criterio* del método.

Entiendo, *empíricamente*, por fenómeno, *la fuerza* de la materia. La fuerza es la *extensión* o *ex-presión* de la materia *en tanto tiempo*. La ex-presión es el fenómeno primordial de la cosa, su modo de actuar. Por su parte, la materia es la fuerza anudada que se *a-masa* (va a masa) en un espacio condensado (fuerza con-figurada: imagen). *La materia es extensa porque su fuerza es tensión*. La fuerza es el tiempo de la materia. Materia y fuerza sólo son dos formas de decir lo mismo: espacio y tiempo son correlativos². Por consiguiente, el materialismo *en término* (des)compositivo es erróneo, pero “en término” *transitivo* materia-fuerza es empíricamente correcto.

La *experiencia* de la fuerza *en el tiempo* se llama sensación, y en el espacio, imaginación (llevar el fenómeno a imagen mental). El tiempo de la sensación es el instante.

¹ “Una proposición debe comunicar un sentido nuevo con expresiones viejas”. Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial, 2009. p. 69.

² La teoría de la relatividad especial demuestra que hay una equivalencia entre masa y energía ($E=mc^2$), es decir, cierta cantidad de materia (partícula, espacio) es igual a cierta cantidad de energía (despliegue de la materia en el tiempo), aunque el cuerpo esté en reposo (cuadrimomento). Asimismo, no hay energía sin la intervención de fuerzas, como por ejemplo, las fuerzas fundamentales del modelo estándar.

En cuanto *modo perceptivo del entendimiento*, el fenómeno es el *evento intuitivo* de la cosa: la *recepción* de la fuerza o *intuición* de la im-presión. En general, la im-presión es el fundamento empírico de la experiencia de las cosas, el despliegue de la fuerza en la intensidad de lo con-siente.

Por otro lado, *en cuanto distinción filosófica*, la categoría “fenómeno” articula *espontáneamente* la percepción de la fuerza en la materialidad del Concepto (palabra), esto es, en un estado *puro* del entendimiento.

En conclusión, el método fenómeno-lógico es la *conceptualización metódica* del fenómeno. Esto quiere decir que, una vez que el en-tendimiento lleva la intuición de la cosa espontáneamente a concepto, se deja arrastrar por la lógica-histórica de los significados (analítica).

B. La necesidad provisional de la deconstrucción de algunos conceptos

La necesidad de la deconstrucción de algunos conceptos es *pro-visional* no tanto porque sea preliminar, sino más bien porque *se dirige constantemente* a una visión³. La visión es *la realización* de la estética de la conciencia; esta investigación, la preparación de su forma. La forma es “el” sentido de la señal, esto es, la pérdida de vista de todo concepto en su referencia empírica al fenómeno.

Tal como indiqué, el método es “re-montarse”. Esto acusa la *recursividad* del pensamiento que *consolida* el contenido histórico de los significados. La *sedi-mentación* “progresiva” de los significados tiene como producto la síntesis simbólica de sustratos semánticos que se combinan por asociación “deductiva”, por lo tanto, el olvido del significado primario de una palabra es producto del repaso por sus capas semánticas más superficiales (actuales). La superficialidad de esta reproducción es una *imposición histórica* que responde a la pragmática del lenguaje, es decir, a su naturaleza *instrumental*. Sobre la base de esta condición empírica-histórica, utilizaré -como seguramente ya se ha notado- la deconstrucción de algunos conceptos.

³ En Nietzsche: la visión del enigma.

*La deconstrucción es un método*⁴. Semánticamente es la descomposición de las palabras en sus partículas ele-mentales. Semióticamente es la intervención material en la simbología de los conceptos para *descubrir* los significados *intro-metidos* en las palabras mediante su funda-mentación histórica, o en algunos casos, mediante una deformación sígnica que recree esta mentación. Ahora bien, la intervención en la simbología de los conceptos tiene como límite la comparecencia ínsita del significado *en* la materialidad de la palabra, por lo tanto, la imagen sígnica de ésta no se puede desfigurar a costa de hacerle perder el “espíritu” de su in-tensión.

Asimismo, en tanto histórico, el origen de toda palabra *ya está pre-dis-puesto* para su depuración semiótica-semántica. *En “última” instancia*, esta tarea de depuración “culmina” en la realización “del” sentido señalado, es decir, en la descomposición total del Concepto. Mal entendida, esto es, ontológicamente, esta tarea acaba en la tendencia propia del método, a saber, en el Concepto como categoría general del en-tendimiento puro.

Cabe mencionar que la “apelación” a este método no responde al capricho de un juego lingüístico, ya que no comienza desde ningún afán controlado⁵; más bien, es la propia *naturaleza* del fenómeno a indagar la que *impone* la necesidad de este método. La *con-templación* pausada del problema *re-quiére de-tenerse* en la irrupción “a medio construir” de las palabras, es decir, *fijarse anticipadamente* en su aparición incompleta. De esta forma, los conceptos “tartamudean” los significados que les subyacen⁶, los cuales quedan *trabados* en la emergencia “del” sentido que los va modulando. La con-templación de este momento facilita la tematización filosófica ya que lo sentido queda *esparcido* en toda su cromaticidad, por lo que se penetra más íntimamente en la realidad de este fenómeno. En el fondo, deconstruir es *a-cercar*, es decir, ir a “delimitar mejor”.

⁴ La utilización del *método* deconstructivo no implica la adhesión a un *programa filosófico* en particular.

⁵ Por lo menos en lo que respecta a los conceptos principales de esta investigación, los cuales condicionan decisivamente todo el desarrollo de ésta. Es importante recalcar que es el surgimiento *espontáneo* de los conceptos el que *dicta* las directrices de su desarrollo discursivo. En este sentido, el filósofo sólo cumple el rol secundario de seguir este mandato mediante la analítica derivada de aquella implantación involuntaria. La Libertad del filósofo –como la de todos- es la “libertad” de obedecer.

Lo lúdico del juego, o su esencia, es la *posibilidad latente* de llevar a cabo el *impulso* de romper las reglas. Esta es la definición negativa de Libertad. Cuando el juego se guía por la normatividad de las reglas, el goce se supedita a estrategias de ganancia, o sea, a la Moral del Concepto.

⁶ La tartamudez es el espasmo de lo sentido que se *con-tiene* en la in-tensión ante la urgencia que *pro-voca* la im-presión. Es la onomatopeya retro-cedida de la intencionalidad. La filosofía como señal incentiva a “completar” lo sentido insinuado por el “tartamudeo” de los conceptos.

Se podría preguntar legítimamente, ¿por qué el método deconstructivo es necesario? Porque justamente con el propósito de-escribir empíricamente el fenómeno *de lo sentido*, las palabras funcionan como *camisa de fuerza* que lo aprisionan en la fijación de partículas sígnicas. De esta manera, *la realidad empírica* de lo sentido queda atrapada en la palabra que lo amarra *como* “sentido”. La deconstrucción irrumpe como necesaria porque lo sentido mismo exige *rasgar* la camisa de fuerza que implica la precisión de los conceptos que lo inmovilizan.

C. La utilidad experimental de la filogénesis y ontogénesis de la conciencia

El método deconstructivo, *como actitud*, tiende a la genealogía del Concepto, en un proceso que *puede* pasar por la etimología de las palabras, la división fonológica de éstas, hasta llegar a los “esquemas mentales” que determinan la creación del primer signo semántico⁷. En este contexto, la *funda-mentación* de los conceptos revela más nítidamente su *forma* a través de un *simulacro ex-peri-mental* que permita “partir de cero”. Ex-peri-mentar es *expulsarse a-sentir* el perímetro de lo mentado en los límites del Concepto. Esta ex-peri-mentación se realizará en el *espacio* de la imaginación, el *único lugar* donde se puede *introyectar intuitivamente* la experiencia primigenia de la conciencia.

En términos deconstructivos, la imaginación es la *introyección implosiva* del Concepto en lo sentido, cuya disipación “desde adentro” permite la *re-tensión empírica* del entendimiento en su fuerza originaria. En cambio, en términos constructivos, y por ende, filosóficamente relevante, imaginar es la *acción de abs-traer* esa fuerza despejada a imagen simbólica-conceptual⁸. La necesidad práctica *de-tener que re-tenerse* en la imaginación se debe al *pre-dominio* de la tendencia conceptualizadora del pensamiento que *filtra racionalmente* el acceso intuitivo a la experiencia de la conciencia. La utilidad experimental de la filogénesis y ontogénesis de la conciencia es que posibilita imaginar el recorrido de la *funda-mentación* intuitiva de ésta, lo que *facilita* el detalle del proceso de

⁷ “La penuria de los medios “categoriales” disponibles y la *incertidumbre* de los horizontes ontológicos primarios se agudizan en la misma medida en que el problema de la historia es llevado a su *enraizamiento originario*”. Primera cursiva mía. Heidegger, Martín. Ser y tiempo. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2005. p. 394.

⁸ La imaginación es el *campo* del pensamiento. La filosofía *es* especulativa. Especular es proyectar imaginando.

constitución conceptual de la misma. Ambos procesos se desarrollan a través de la imaginación. La diferencia es que la filogénesis con-forma directamente la conciencia *abs-trayéndo* al Concepto creativamente desde la Naturaleza; mientras que la ontogénesis con-forma la conciencia internalizando al Concepto *re-creativamente* desde la Cultura. No obstante, el surgimiento evolutivo de la materialidad conceptual de la conciencia señala la misma experiencia que la dinámica de su imbricación psicológica. Ahora bien, está claro que en tanto quien recrea el proceso de constitución de la conciencia es una entidad psicológica, la utilidad experimental de la ontogénesis adquiere una preeminencia empírica ineludible.

Se puede imaginar el proceso de constitución de la conciencia *pre-cursando* su experiencia “desde la muerte” o desde la culpa, ambas *estrategias experimentales* son filosóficamente válidas ya que *abs-traen* desde el mismo espacio intuitivo de la conciencia, esto es, desde la sensibilidad. Heidegger opta por esta alternativa. “Desde la muerte”, en cuanto adelantarse o predisponerse en modo de angustia a esa posibilidad, mienta desde una realidad *ex-peri-mentada*, y *desde allí, proyectada (abs-traída) en conceptos* (metafísicamente). Desde la culpa quiere decir desde la *ex-peri-mentación* de lo “que” *señala* la palabra “culpa”, es decir, desde un *sentimiento* (que podría ser cualquiera) que se autotematiza espontánea y posteriormente como tal. La culpa se basa en la “facultad” de la sensibilidad en general. En cuanto *categoría* existencial se constituye en la deliberación conceptual interna que *repasa* al sentimiento desde la Moral (que lo des-oye). Nadie puede querer-tener-conciencia porque nadie puede elegir *no insinuarse* a través de conceptos. La irrupción empírica-material del Concepto no fue ni es un acto de la voluntad humana. Nadie puede *hacerse libre, mostrar* disponibilidad o *dejar* actuar a lo sentido por sí (como acto intencional de abstención) porque éste no pide permiso ni para *pro-venir* ni para modularse espontáneamente en el Concepto (de “sentido”). Querer-tener-conciencia es querer darle un significado *específico* a las sensaciones, como por ejemplo, disponer la interpelación de la im-presión de la existencia *como* “angustia”.

Finalmente, cabe indicar un hecho importante: *es imposible* describir el paso *exacto* desde la experiencia estética de la conciencia a la constitución conceptual de la misma. He

aquí es el eslabón perdido de la filosofía. Esta condición natural no sólo es irreductible, sino *metafísicamente infranqueable*:

“Acerca de cómo pueda algo cambiar, de cómo sea posible que *en un punto temporal* suceda a un estado de cosas otro opuesto (ser-nada; sentido-sinsentido), no poseemos *a priori* el mínimo concepto (ni “nada” ni “sentido”). Para ello hace falta conocer las *verdaderas fuerzas*, conocimiento que sólo puede dársenos *empíricamente*”⁹.

Sin embargo, este diagnóstico *definitivo* no me exime de ensayar un *mayor acercamiento* intelectual a la somatología estética de la conciencia. Esta es la justificación existencial de la filosofía: *nos “hace” sentir más cerca de nosotros mismos*.

⁹ Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus, 2013. p. 232. Cursivas y paréntesis míos.

HACIA LA ESTÉTICA DE LA CONCIENCIA

1. Aspectos generales

En esta investigación la estética de la conciencia *sólo será señalada*. He ahí la pertinencia del título “*Hacia la estética de la conciencia*”, es decir, *en camino a su realización*. Esto significa que todo el desarrollo de la investigación apuntará a este propósito. Sin exagerar, cada palabra suscrita tendrá esta dirección.

Empíricamente, la estética es la percepción de la *ex-tensión* de la materia (del espacio), la forma real del tiempo en la cual ésta se expresa en tanto fuerza. La estética existe porque la *ex-tensión* de la materia es la fuerza de la tensión que se despliega en el tiempo. La estética es el *entramado* “interno” que *con-forma* la facticidad de espacio y tiempo.

Gnoseológicamente, la estética es un *modo del entendimiento humano* y no la taxonomía axiológica de éste en grados cualitativos inclusivos. Este modo del entendimiento se llama intuición. La intuición es el *modo perceptivo* de la im-presión, el arquetipo de aprehensión que modela la forma cómo las cosas se muestran *primordialmente*. En tanto correlato “mental” de la im-presión, la intuición *siempre está alterada en algún grado* por la fuerza de la materia (*ex-presión*), lo cual repercute *instantáneamente* en el modo de recepción de ésta por parte de la sensibilidad. La sensibilidad es el esquema receptivo de las im-presiones que se materializa en sensaciones. Fácticamente *intuición es sensación*, es decir, que en cuanto *modo del entendimiento*, parte materialmente desde ésta. Así pues, la estética es, por un lado, la tensión sensible que constituye la *facticidad* de la conciencia (de su tiempo), y por otro, el *espacio intuitivo* que permite la experiencia de ella y del mundo.

Es una característica exclusiva del ser humano que la intuición tienda, en su entender, *natural y espontáneamente* al Concepto. Por ende, es propio de la intuición llevar la tensión de lo sentido, primero, a imagen mental (imaginación), y finalmente a concepto

(lenguaje). Esto significa que, gnoseológicamente, la estética de la conciencia no se detiene en una mera fenomenología de la percepción, sino que tiende a la conformación de una teoría del conocimiento.

En tanto la intuición siempre está *agitada* en algún grado, la sensibilidad de la percepción no puede ser *abarcada* en un estado puro del entendimiento, o lo mismo, su *realidad* no puede ser *fijada* en un concepto. La estética *rebas*a al Concepto, es un espacio cuya cromaticidad precede a la posibilidad de encerrarlo en algún punto. La *posibilidad de abstracción* de la intuición en la misma palabra “intuición” mienta que todo concepto se da a posteriori (se *pre-siente*). Las formas *pur*as de la intuición, esto es, *los conceptos* de “espacio” y “tiempo”, no sirven para intuir *fácticamente* nada, por lo que, *al decirlo*, no se establece *ninguna prioridad* sobre la experiencia. La intuición espacio-temporal de las cosas no hace provenir la im-presión de éstas *preconciendo* los conceptos “espacio” y “tiempo”, pues en ella todavía no hay palabra alguna. Esto quiere decir que la intuición, en tanto en-tendimiento de la sensibilidad, *con-siente* una realidad que ocurre *antes* de su *asignación como* “espacio” y “tiempo”, y que por lo tanto, no necesita enmarcarse dentro de ningún sistema filosófico-categorial (tampoco en el aquí propuesto). Si “algo” *señalan* “espacio” y “tiempo” es la sensibilidad de la percepción. La experiencia es la “unidad” estética de la realidad y no una unidad sintética de conceptos.

El conocimiento a priori es la *síntesis a posteriori* de lo sentido que *se escinde* en el Concepto, por lo que sólo *desde esta escisión* puede establecerse como independiente de la experiencia. Ningún concepto es necesario para que lo descrito por él ocurra¹. *De hecho*, la misma combinación “intuición pura” es en sí una contradicción, ya que en el *ejercicio intelectual de depurar* la intuición de su contingencia estética se está dejando de intuir, es decir, se está pensando. La materialidad de la intuición siempre es empírica (sensación), y por ende, aconceptual. El *modelamiento* conceptual (lingüístico) de la estética de la percepción *relega* dicha “condición” *a partir* de alguna categoría que se establece *como principio* de todo conocimiento. La relegación que conlleva el Concepto (tematización diferida de lo sentido) posterga “hacia atrás” la posibilidad *real* de intuición. La *facultad*

¹ Incluso las cosas artificialmente inventadas fueron presentadas en el proceso de imaginarlas.

(propiedad) de intuir *a priori* es un *principio subjetivo* del saber puesto que *parte* de la constitución del sujeto como supuesto, esto es, de la instauración del Concepto.

El Concepto sólo es reflejo de la *figuración* de lo sentido, es decir, lo lleva a lenguaje. La función *empírica* de los conceptos es sintetizar espontáneamente las “equivalencias” estéticas de las im-presiones. La imposibilidad de una deducción fenómeno-lógica de la sensibilidad arrastra el significado de la palabra a la *fuerza consciente* que subyace a toda *funda-mentación*. A partir de *allí*, *in-tentar* una “inducción trascendental” del Concepto que *señale* la experiencia de la conciencia se torna imperioso, incluso desesperantemente necesario. La inducción es trascendental porque, si bien llega a concepto, lo trasciende. Caer en la tentación de este desafío es *sosegar* en la *inclinación* que precede a todo aferrarse conceptual, esto es, *con-templar* lo sentido hasta su articulación en el Concepto (de “sentido” o cualquiera). El desafío es la *incitación* de lo “que” señala el Concepto.

Este fue justamente el desafío que no asumió Kant en la Crítica de la razón pura, puesto que en esta obra aborda las *condiciones a priori* que validan al Concepto como expresión objetiva de intuiciones *puras* (objetos *dados*); y no el “esquema gnoseológico” que describe la posesión de aquél a partir de la experiencia. Kant yerra de entrada la dirección del problema pues “la tarea propia de la razón pura se contiene en esta pregunta: *¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?*”², cuando, previo a esto, la pregunta debería ser: *¿cómo son siquiera posibles los juicios sintéticos en general?* Kant se desmarca de la descripción del origen de los juicios de experiencia o sintéticos-extensivos en favor de la explicación del fundamento de verdad de los juicios analíticos-explicativos, los cuales no amplían en nada nuestro conocimiento ya que simplemente descomponen el Concepto ya poseído por el sujeto en juicios predicativos más específicos. En este caso, se necesita *algo más* para la *comprensión empírica* del concepto detentado por el sujeto. Kant despacha sin más esta incógnita (que él llama “X”) como la experiencia completa del objeto que pienso en el concepto, el cual constituye sólo una parte de dicha experiencia. A pesar de que el autor sólo aspira a prevenir al conocimiento a priori de la *validez empírica* a la que éste

² Kant. *Op. Cit.*, p. 54.

mismo tiende, ésta pasa por la descripción de la experiencia *completa* que se plasma *finalmente* en el Concepto.

Para Kant “la pregunta fundamental continúa siendo ésta: ¿qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón con independencia de toda experiencia?, y no esta otra: ¿cómo es posible la facultad de pensar misma?”³. Porque claro, para el autor sólo *conocemos* nuestro modo de percibir los fenómenos y no lo que éstos sean en sí mismos. La forma cómo los fenómenos nos son dados en la experiencia la *pensamos* a través de la *representación* que nuestro entendimiento hace de ellos, es decir, no podemos conocer la cosa en sí sin contradicción, porque, al pensarla, ya estamos modificando su verdad: “nada puede añadirse a los objetos, en el conocimiento *a priori*, fuera de lo que el sujeto *pensante* toma de sí mismo”⁴. Con esta argucia filosófica no sólo se elimina la contradicción lógica, sino que se evade la tarea de ensayar una respuesta a la segunda pregunta antes planteada.

Sin embargo, es el mismo Kant quien, de entrada, no sólo confunde la cosa en sí con el fenómeno, sino que, a partir de ello, también le niega a éste último la posibilidad de un conocimiento *a priori* directo. Tampoco podemos conocer el fenómeno, sólo la forma de acceso pensada a él:

“El objeto *indeterminado* (cosa en sí) de una intuición empírica recibe el nombre de *fenómeno*. Lo que, dentro del fenómeno, corresponde a la sensación, lo llamo *materia* del mismo. Llamo, en cambio, *forma* del fenómeno (no lo que es en sí) aquello que hace que lo diverso del mismo pueda ser *ordenado* en ciertas relaciones (síntesis de la representación). Las sensaciones sólo pueden ser ordenadas y dispuestas en cierta forma en algo que no puede ser, a su vez, sensación (es decir, en conceptos, como por ejemplo, el de “sensación”)⁵.”

Ahora bien, lo que permite que el fenómeno sea ordenado en ciertas relaciones no es, como dice Kant, la forma *a secas* de éste, sino la forma representativa-simbólica del Concepto, el cual instaura simultáneamente la función lógica del entendimiento. El estatus ontológico del Concepto consiste en ser lógico-instrumental. Empero, el efecto cognitivo que éste trae aparejado no refleja la experiencia previa que funda su origen y que lo provee de adecuación empírica.

³ *Ibíd.*, p. 12.

⁴ *Ibíd.*, p. 23. Última cursiva mía.

⁵ *Ibíd.*, p. 66. Primera y última cursiva mía. Paréntesis también.

“Todas las intuiciones, en cuanto sensibles, se basan en afecciones, mientras que los conceptos lo hacen en funciones. Entiendo por función la *unidad del acto de ordenar* diversas representaciones bajo una sola común. Los conceptos se fundan pues en la *espontaneidad* del pensamiento, del mismo modo que las intuiciones sensibles lo hacen en la receptividad de las impresiones”⁶.

Kant está en lo correcto cuando indica que “la *receptividad* sólo puede hacer posibles los conocimientos si va ligada a la *espontaneidad*” de los conceptos, pero lo que no advierte es que dicha espontaneidad no es, *en su origen*, producto de una función de la intencionalidad llamada “ordenar”, puesto que ello *ya supondría un criterio* de organización (la unidad de ese acto lógico-intencional: el lenguaje para pensar), sino que es suscitada desde las diversas im-presiones que aparecen espontánea y desordenadamente.

La misma síntesis *empírica* de los conceptos, a saber, su posibilidad material, es espontánea y a posteriori. En esto se basa todo a priori. La facticidad de la experiencia no necesita enmarcarse dentro de categorías conceptuales que funcionen como *condiciones* de posibilidad de la sensibilidad. *El hecho* que la Naturaleza nos obligue a-coger im-presiones (y que éstas se articulen espontáneamente en conceptos) no puede considerarse un acto causalmente necesario, sino un simple “efecto” espontáneo de la evolución de las fuerzas de aquélla, plasmada (también espontáneamente) en una de sus especies llamada ser humano.

Al descartar de plano la posibilidad de una “deducción” empírica de los conceptos (inducción), lo que está haciendo Kant, en el fondo, es negarle a éstos la misma espontaneidad que él les atribuye⁷. Sospecho que el autor rechaza la posibilidad de *abstraer* los conceptos desde las im-presiones porque considera que la *espontaneidad* de éstos se funda *en el pensamiento* y no en las *afecciones impuestas* por las im-presiones, a las cuales somos arrojados desde que nacemos, por cierto, sin la capacidad de hablar. Kant no concibe la espontaneidad como la ex-presión de la im-presión de los fenómenos, la cual *se en-tiende*, esto es, tiende por y *a-sí, hasta* llegar espontáneamente al Concepto (“sí” o cualquiera), donde, *esta vez*, se sabe *con-ciencia*. En el fondo, estima que la inducción del Concepto es un proceso de abstracción lógico-intencional, cuando el mismo surgimiento material de éste es reflejo de un proceso de “inducción” *natural y espontáneo* que

⁶ *Ibíd*, p. 105. Cursivas mías.

⁷ Filogenéticamente, el origen del Concepto fue evolutivamente espontáneo.

simplemente emerge desde la in-tensión (la tensión internalizada de la im-presión en lo con-siente). La inducción “trascendental”, que sólo es posible introyectando empíricamente lo “*que*” señalan los conceptos en la sensibilidad, es la descripción (no la explicación) del surgimiento espontáneo del Concepto desde la experiencia intuitiva de las im-presiones (in-tensión).

El *supuesto* de que los objetos *deben* conformarse a nuestro pensamiento es lógicamente funcional al afán de querer establecer un conocimiento a priori sobre ellos. Con esto se pone el acento en las estructuras trascendentales que hacen posible dicho conocimiento al margen de la circunstancia externa de donde éste proviene, es decir, de las im-presiones. Es el mismo ejercicio que hizo Descartes al dudar de la existencia del mundo exterior constituyéndose en el mismo procedimiento que le permitía cuestionárselo: el ego cogito. Kant se refiere a este ejercicio de una manera que no sorprende por su similitud:

“Igualmente, si en el concepto empírico de un objeto cualquiera, corpóreo o incorpóreo, *suprimimos* (pensando) todas las propiedades que nos enseña la experiencia, no podemos, de todas formas, quitarle aquella mediante la cual *pensamos* dicho objeto como *sustancia* o como *inherente* a una sustancia”⁸.

Lo que se da por supuesto es el sujeto que piensa, o mejor aún, el tiempo substancial en el que transcurre constantemente el pensamiento. No obstante todo lo anterior, sólo las *im-presiones* acusan la situación fáctica espacio-temporal de la existencia:

“Soy consciente de mi existencia en cuanto determinada en el tiempo. Toda determinación temporal supone algo *permanente* en la percepción. Pero ese elemento permanente *no puede ser algo en mí*, ya que mi propia existencia sólo puede ser determinada en el tiempo mediante dicho elemento. La percepción de éste sólo es, pues, posible *a través de una cosa exterior a mí*, no a través de la simple *representación* de una cosa exterior a mí. Consiguientemente, la determinación temporal de mi existencia sólo es posible gracias a la existencia de cosas reales que percibo fuera de mí”⁹.

Así pues, mientras en la Estética trascendental Kant abstrae la sensación de realidad (im-presión) por medio de la instauración *pensada* de intuiciones puras, en la Lógica trascendental abstrae al entendimiento de éstas últimas para dejar sólo la forma lógica del pensamiento que relaciona conceptos según reglas. Pero, ¿a qué *alude* la forma lógica del Concepto? A la constante onto-lógica del pensamiento *para-sí-en* la unidad sintética del

⁸ Kant. *Op. Cit.*, p. 45. Primeras dos cursivas y paréntesis mío.

⁹ *Ibíd.*, p. 247. Segunda y tercera cursiva mía.

Concepto como categoría general del entendimiento puro. Con esto queda respondida la primera pregunta que se plantea Kant a propósito de qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón *con independencia de la experiencia*: al pensamiento que se conlleva en y a-sí mismo en su modo, esto es, autorrefiriéndose intelectivamente.

Ilustremos la autorreferencialidad del pensamiento a propósito de la Estética trascendental:

“Así, pues, en la estética trascendental *aislaremos* primeramente la sensibilidad, separando todo lo que en ella piensa el entendimiento mediante sus conceptos, a fin de que no quede más que la intuición empírica. En segundo lugar, apartaremos todavía de ésta última todo lo perteneciente a la sensación, a fin de quedarnos sólo con la intuición pura y con la mera forma de los fenómenos, únicos elementos que pueden suministrar sensibilidad *a priori*”¹⁰.

Analicemos este párrafo con detención:

- Las mismas acciones de “aislar” y “separar” *ya son* un ejercicio intencional de abstracción intelectual que no puede proceder sin conceptos, de otra forma, Kant no podría *relatar* dicho ejercicio escribiéndolo en un libro.
- El entendimiento no piensa nada *en* la sensibilidad, en ésta sólo se siente. La función *empírica* del entendimiento es *en-tender* lo sentido, es decir, *estando en él*, proyectarlo *espontáneamente* a concepto; o bien, desde éste último, introyectarlo intuitivamente a sentido. Una vez que el lenguaje ha sido implantado filogenética y ontogenéticamente es imposible obstaculizar la sensibilidad en su puesta en Libertad hacia sí: *además* de no poder dejar de sentir *ahora* no podemos dejar de pensar. Si bien el “problema del sentido” se resuelve *realmente* en el sentir mismo, esto implicaría no emitir palabra alguna, por lo que toda obra filosófica quedaría “inconclusa”, pero, *de hecho*, demostrada.
- Por lo anterior, Kant no le pone punto final a su obra y continúa “*apartando todavía más*” (en otro ejercicio intencional de abstracción) todo lo perteneciente a la sensación, con lo cual arriba al mismo punto del que partió: al pensamiento como forma a priori de re-presentación general de los fenómenos (sensibilidad como concepto). Sin embargo, no se puede abolir intencionalmente lo sentido, a lo más, se

¹⁰ *Ibíd*, p. 67.

puede neutralizarlo encubriéndolo artificialmente mediante el pensamiento, con lo cual se permanece en éste mismo como substancia pura. Lo sentido no puede *consentirse* a sí mismo en el Concepto (“sí”, “mismo” o “sentido”). A la sensación le es totalmente indiferente ser concebida como “intuición pura de espacio y tiempo”. Kant equipara la *forma real* de estos fenómenos con los conceptos del entendimiento que piensa dicha sensación a posteriori¹¹.

El autor no cae en cuenta que la constancia ontológica del pensamiento tiene su origen en la constancia estética de lo sentido, y esto porque, para él, la *representación* de los fenómenos y sus cambios *necesitan*, para que sean tales, estar *en relación* con la determinación ontológica de una existencia permanente en el tiempo. Sin embargo, la variabilidad propia de la intuición impide la fijación conceptual de una existencia y de los cambios causales que de ella se puedan colegir. A pesar de esto, es curioso que Kant, de alguna forma, intuya la posibilidad de una fuente empírica del conocimiento:

“En efecto, podría ocurrir que nuestro mismo conocimiento empírico fuera una *composición* de lo que recibimos mediante las impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer produce (simplemente motivada por las impresiones) a partir de sí misma. En tal supuesto, no distinguiríamos *esta adición* respecto de dicha materia fundamental hasta tanto que un *prolongado ejercicio* nos hubiese hecho fijar en ella y nos hubiese *adiestrado para separarla*”¹².

Sin embargo, el Concepto se escinde de la in-tensión espontánea e instantáneamente, en contra de cualquier ejercicio con-templativo entrenado para intentar fijar el momento exacto de dicha escisión. De la misma manera, Kant concibe la “composición” del Concepto en términos de un acto intencional del pensamiento:

“Pero *el concepto* de combinación incluye, además de *los conceptos* de diversidad y síntesis de ésta, el de unidad de esa diversidad. Combinar quiere decir *representarse* la unidad *sintética* de lo diverso. La representación de tal unidad no puede surgir, pues, de la combinación, sino que, al contrario, es esa representación la que, *añadiéndose* a la representación de la diversidad (ya conceptual), hace posible el concepto de combinación (...) *La categoría presupone, pues, la combinación*. En consecuencia, tenemos que buscar esa unidad (como unidad cualitativa) más arriba todavía, es decir, *en aquello mismo que*

¹¹ “Los conceptos universales deben ser el material en que la filosofía deposite su conocimiento, más no la fuente *a partir* de la cual lo cree: es el punto de llegada y no el de partida. La filosofía no es, como Kant la definió, una ciencia *a partir* de conceptos, sino una ciencia expresada *en* conceptos”. Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Vol. II. España: FCE, 2005. p. 51.

¹² Kant. *Op. Cit.*, p. 42. Cursivas mías.

contiene el fundamento de unidad de diversos conceptos en los juicios y, consiguientemente, el *fundamento* de posibilidad del entendimiento, incluso en su uso lógico”¹³.

De este modo, Kant llega *inmediatamente* a la originaria unidad sintética de apercepción como principio supremo de todo uso del entendimiento, en la cual funda toda la Deducción trascendental de los conceptos puros de éste. Lo importante de este último esfuerzo no es que el punto de partida condicione el resultado¹⁴, sino la comprensión que se gana en el camino hacia él. No es mi intención emprender aquí un análisis exhaustivo de la Deducción de los conceptos puros del entendimiento, pero para el objetivo de esta investigación es menester delinear un panorama general de esta sección sólo para resaltar una cosa: la centralidad que adquiere la imaginación como nexo entre intuiciones puras y conceptos. En efecto, si el corazón de la Crítica de la razón pura es la Deducción de los conceptos puros del entendimiento (y el esquematismo que le viene aparejado), el corazón de la deducción lo constituye la imaginación que vincula intuiciones y conceptos. Este es el mayor aporte de esta obra, puesto que, desde el título en adelante, ella misma es producto de la imaginación que *con-templa* sentido a concepto. En esto consiste el *arte* de filosofar: templar, imaginativamente, lo sentido en conceptos.

Aboquémonos, sin más, a lo prometido. La Deducción de los conceptos puros del entendimiento sigue el siguiente derrotero:

1. Síntesis de aprehensión en la intuición: se refiere a la intuición del tiempo como *forma pura* del sentido interno:

“En efecto, *en cuanto contenida en un instante del tiempo* (es imposible delimitar los “extremos” de este instante), ninguna representación puede ser otra cosa que

¹³ *Ibíd.*, p. 153. Cursivas y primer paréntesis mío. En Wittgenstein: “Donde hay composición hay argumento y función, y donde están los dos últimos están ya todas las constantes lógicas”. *Op. Cit.*, p. 99. Es interesante notar cómo el mismo Kant relativiza esta capacidad de combinación del entendimiento condicionándola a la forma temporal del sentido interno donde las intuiciones empíricas simplemente transcurren: “Existo como inteligencia que es consciente sólo de su facultad de combinación, pero sometida, en lo relativo a la variedad que ha de combinar, a una condición restrictiva llamada sentido interno. La restricción consiste en que la inteligencia sólo puede hacer intuible esa combinación de acuerdo a relaciones temporales que se hallan *completamente fuera* de los conceptos del entendimiento propiamente dichos y en que, consiguientemente, sólo puede conocerse a sí misma tal como se manifiesta con respecto a una intuición (que no puede ser intelectual ni puede venir dada por el entendimiento), no tal como se conocería si su *intuición* fuera intelectual”. *Op. Cit.*, p. 171. Primera cursiva mía.

¹⁴ El ego cogito. En Kant sólo cambia de nombre. Como bien dice Wittgenstein, “todo inferir sucede *a priori*” (5.133). Esto significa que toda demostración deductiva es axiomática: se llega al mismo lugar desde donde se partió. En el caso de Kant (y de toda la filosofía), al pensamiento mismo.

unidad absoluta. Para que surja, pues, una unidad intuitiva de esa diversidad (como, por ejemplo, en la representación del espacio) hace falta primero recorrer (pensando) toda esa diversidad y *reunirla después* (por ejemplo, en el concepto de “espacio”). Este acto lo llamo *síntesis de aprehensión* por referirse precisamente a una intuición que ofrece, efectivamente, una variedad, pero una variedad contenida, como tal, *en una representación* y que jamás puede producirse sin la intervención de una síntesis”¹⁵.

2. Síntesis de reproducción en la imaginación: se refiere a la *rememoración* del instante anterior, el cual debe ser repasado desde el presente para lograr la *asociación* y secuencia temporal entre ambos momentos. Según Kant, a la reproducción empírica de la imaginación le subyace un fundamento objetivo de asociación llamado afinidad: “El fundamento de la posibilidad de asociar lo diverso se llama, en cuanto que se halla en el objeto, *afinidad* de lo diverso”¹⁶. En este sentido, el autor diferencia la imaginación reproductiva (por asociación empírica) de la imaginación productiva, la cual, en tanto facultad de síntesis a priori (“función trascendental de la imaginación”) posibilita la unidad de dicha afinidad. Para Kant, la síntesis productiva de la imaginación constituye el punto medio entre la sensibilidad y el entendimiento, y por ende, la antesala de la unidad sintética de la apercepción:

“Tenemos, pues, una imaginación pura como facultad del alma humana, como facultad que sirve de base a todo conocimiento a priori. Por medio de ella combinamos lo diverso de la intuición, por una parte, y, por otra, lo enlazamos con la condición de unidad necesaria de la apercepción pura”¹⁷.

“En consecuencia, el principio de imprescindible unidad de la síntesis (productiva) pura de la imaginación constituye, antes de la apercepción, el fundamento de posibilidad de todo conocimiento y, especialmente, de la experiencia”¹⁸.

A pesar de lo anterior, no es muy difícil observar que, *en tanto facultad de síntesis a priori*, la imaginación productiva (donde Kant ubica la espontaneidad), sólo puede constituirse en y como unidad a priori de la apercepción. Esto lo reafirma el mismo autor cuando en la segunda edición llama a la imaginación reproductiva (“necesaria y posible a priori”) con el nombre de “síntesis figurada”, la cual, al referirse a la unidad sintética de apercepción pensada en la categoría pasa a llamarse síntesis

¹⁵ Kant. *Op. Cit.*, p. 132. Segunda y tercera cursiva mía. Paréntesis míos a excepción del segundo.

¹⁶ *Ibíd*, p. 140.

¹⁷ *Ibíd*, p. 147.

¹⁸ *Ibíd*, p. 144.

trascendental de la imaginación. Por lo tanto, en cuanto intuición sensible, la imaginación pertenece a la sensibilidad, “no obstante, en la medida en que su síntesis es una actividad de la espontaneidad (que no es meramente determinable, a la manera del sentido, sino determinante y puede, por tanto, determinar *a priori* el sentido con respecto a la forma de éste y de acuerdo con la unidad de apercepción), la imaginación es una facultad que determina *a priori* la sensibilidad; la síntesis de las intuiciones efectuada por esa facultad tiene que ser una síntesis trascendental de la *imaginación de acuerdo con las categorías*”¹⁹. Para Kant, la imaginación no parte espontáneamente de lo sentido, sino que constituye la espontaneidad en la determinación *a priori* de la sensibilidad de acuerdo a la síntesis del pensamiento. Según el autor, la imaginación es una acción y la *primera aplicación* del entendimiento en la sensibilidad (por lo que se constituiría como tal en este mismo acto, es decir, en su función), empero, en cuanto principio trascendental, la imaginación *ya* sería una síntesis del entendimiento.

Es curioso que Kant, a pesar de atribuirle a la imaginación la facultad de síntesis *a priori*, avizore en ella la espontaneidad de lo sentido y la imposibilidad de abarcar conceptualmente dicho “proceso”:

“Antes de cualquier análisis de nuestras representaciones, éstas tienen que estar ya dadas, y ningún concepto puede surgir analíticamente *en lo tocante a su contenido*. La síntesis de algo diverso (sea empírico o dado *a priori*) produce ante todo un conocimiento que, inicialmente, puede ser *todavía tosco y confuso* y que, por ello mismo, necesita un análisis” (...) “Como veremos después, la síntesis es un mero efecto de imaginación, una *función anímica ciega*, pero indispensable, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno y de la cual, sin embargo, *raras veces* somos conscientes”²⁰.

“Muy distinto es el caso de las creaciones de la imaginación. Nadie puede explicarlas ni dar de ellas un concepto comprensible. Son como *monogramas* que sólo presentan rasgos aislados y *no determinados por ninguna regla que pueda señalarse*; son más una *especie de esbozo* que flota entre distintas experiencias que una imagen determinada; algo así como lo que los pintores y fisonomistas dicen tener en la cabeza y que no es, por lo visto, sino *un bosquejo, no comunicable*, de sus producciones o incluso de sus valoraciones. Tales representaciones pueden llamarse, aunque sea sólo de modo impropio, ideales de la sensibilidad, ya que han

¹⁹ *Íbid*, p. 166.

²⁰ *Ibid*, p. 112. Últimas tres cursivas más.

de ser el modelo inalcanzable de intuiciones empíricas posibles, sin ofrecer, a pesar de ello, *ninguna regla susceptible de explicación ni análisis*”²¹.

3. Síntesis de reconocimiento en el concepto (apercepción):

“En efecto, es esa conciencia única la que combina en una representación la diversidad, que es *gradualmente* intuitiva y luego también reproducida. Con frecuencia sólo puede ser débil esa conciencia, de suerte que no la ligamos al mismo acto de producción de la representación, es decir, inmediatamente, sino *sólo a su efecto*”²².

Lo interesante de esta aseveración es destacar que una posible contemplación inductiva de la espontaneidad del Concepto (desde lo sentido) pasa necesariamente por la descripción de la gradualidad con que la sensación se a-signa libremente a aquél. Ahora bien, por más detallado que sea este ejercicio filosófico, nunca abarcará la “unidad” temporal exacta de este momento, puesto que los grados “internos” de la sensación (instante) son infinitamente inaprehensibles. Kant intenta darle una salida a esta situación en las Anticipaciones de la percepción *derivando* la magnitud intensiva de la sensación por distanciamiento respecto del concepto “nada” o “cero”. En la práctica, lo que hace el autor es anular artificialmente la agitación propia de la sensación (*in-tensidad*) a partir de dichos conceptos, pero, como él mismo se da cuenta, este ejercicio es infructuoso:

“Pero existe la posibilidad de una modificación gradual desde la conciencia empírica hasta llegar a la conciencia pura, una modificación donde *desaparece completamente lo real*, quedando tan sólo una conciencia *meramente formal (a priori)* de la variedad en espacio y tiempo. *Existe, pues, la posibilidad de una síntesis que genere la magnitud de la sensación*, desde su comienzo como intuición pura = 0, hasta una magnitud cualquiera. Teniendo en cuenta que la sensación *no es, en sí misma, una representación objetiva*, ni hay en ella intuición del espacio ni del tiempo (ojo que después dice “en un determinado tiempo”), es cierto que no le corresponde una magnitud extensiva, pero sí una magnitud (que se origina *mediante una aprehensión* de ésta en la que la conciencia empírica se acrecienta, *en un determinado tiempo*, desde nada = 0, hasta llegar a una sensación que posea las dimensiones dadas)”²³.

“Surgen, en efecto, algunas reservas sobre la posibilidad de que el entendimiento anticipe un principio como el del grado de todo lo real fenoménico y,

²¹ Ibíd, p. 487. Cursivas más a excepción de la primera.

²² Ibíd, p. 134. Cursivas más.

²³ Ibíd, p. 204. Cursivas y segundo paréntesis mío.

consiguientemente, como el de la posibilidad de la diferencia interna de la misma sensación, haciendo abstracción de su cualidad empírica”²⁴.

En resumen, en la Deducción de los conceptos puros del entendimiento, Kant examina las *condiciones a priori* de los conceptos *a partir* de las fuentes *puras* que constituyen la base de la posibilidad *a priori* de la experiencia (intuiciones puras de la sensibilidad); no de acuerdo a la naturaleza propiamente empírica de dichas fuentes, sino de acuerdo a su naturaleza *trascendental*, esto es, desde un modo de conocimiento *a priori* de las cosas. Que la Deducción de los conceptos puros del entendimiento tenga como base la Estética trascendental, es decir, la (con)ciencia de los principios de la sensibilidad *a priori*, quiere decir que *se parte* de la analítica del pensamiento y no de la experiencia de lo sentido. Efectivamente, para Kant, “la misma experiencia constituye un tipo de conocimiento que requiere entendimiento y éste posee unas reglas que yo debo suponer en mí *ya antes* de que los objetos me sean dados”²⁵, es decir, considera que la experiencia, en cuanto *producto del procesamiento* representativo de la materia bruta de las intuiciones sensibles, se rige *primordialmente* por conceptos y no por la forma cómo las cosas se *asienten* empíricamente. Para Kant, la sensibilidad es un *esquema de representación* de intuiciones puras y no un modo empírico del entendimiento. Supedita, pues, lo sentido al pensamiento, cuando, *en realidad*, aquél puede prescindir perfectamente de éste (pero no al revés): “Ahora bien, aunque se acepte que no hay otra forma posible de deducción del conocimiento puro *a priori* que la trascendental, de ello no se desprende que tal deducción sea tan absolutamente necesaria”²⁶. De hecho, es absolutamente prescindible. Insisto, los fenómenos *de sentido* (como la intuición) sólo “se resuelven” en la existencia misma, esto es, *con-sintiéndolos*:

“El arrogante nombre de una Ontología que pretende suministrar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos *a priori* de cosas en general (que es lo que hace el mismo Kant desde la Estética trascendental en adelante) tiene que dejar su sitio al modesto nombre de una mera analítica del entendimiento puro”²⁷.

²⁴ Ibíd, p. 210. Respecto de lo mismo, ver Consideraciones metodológicas nota 9.

²⁵ Ibíd, p.21. Cursivas mías.

²⁶ Ibíd, p. 122.

²⁷ Ibíd, p. 266. El paréntesis original decía: “(el principio de causalidad, por ejemplo)”. Pero perfectamente podría haber dicho: “(los principios de la sensibilidad, por ejemplo)”.

Al final, Kant comete el mismo error que denuncia en la Dialéctica trascendental: transforma el canon del entendimiento (lógica) en el *organon* de la realidad, es decir, concibe al Concepto como constitutivo empírico *de la experiencia* de las cosas. Este error se manifiesta en la mutación que va adoptando el mismo concepto de entendimiento a lo largo de la obra: primero espontaneidad del conocimiento (capacidad de producir representaciones por sí mismo), después facultad de juzgar y finalmente facultad de las reglas. Así pues, el entendimiento *analiza* los fenómenos en busca de reglas, sin embargo, la espontaneidad no tiene reglas.

“La crítica no se opone al *procedimiento dogmático* de la razón en el conocimiento puro de ésta en cuanto ciencia (pues la ciencia debe ser siempre dogmática, es decir, debe demostrar con rigor a partir de principios *a priori* seguros), sino al *dogmatismo*, es decir, a la pretensión de avanzar con puros conocimientos conceptuales (*los filosóficos*) conforme a unos principios –tal como la razón los viene empleando desde hace mucho tiempo-, *sin haber examinado el modo ni el derecho con que llega a ellos*. El dogmatismo es, pues, el procedimiento dogmático de la razón pura *sin previa crítica de su propia capacidad*”²⁸.

De esta manera, la segunda pregunta que se planteaba Kant vuelve a caer por su propio peso: ¿cómo es posible la facultad de pensar misma? Esto lo reafirma el autor cuando dice más adelante: “Parece obvio, por tanto, que [más bien] debería suscitarse *antes* la cuestión relativa a *cómo* puede el entendimiento adquirir todos esos conocimientos *a priori* y a cuáles sean la extensión, la legitimidad y el valor de los mismos”²⁹. Por lo tanto, *la posibilidad* de los juicios sintéticos en general también adquiere una importancia central. Si bien Kant reconoce que la intuición precede a la síntesis del entendimiento, deja sin tratar la forma cómo aquélla se presenta y el modo cómo ambas esferas se vinculan:

“Ahora bien, hay en la prueba anterior (que la unidad de la intuición empírica en la sensibilidad está predeterminada por la categoría) un aspecto del que no he podido hacer abstracción, a saber, que la variedad ofrecida a la intuición tiene que estar dada *con anterioridad* a la síntesis del entendimiento y *con independencia* de ésta. Queda, en cambio, sin determinar aquí *el modo* según el cual ello ocurre”³⁰.

²⁸ *Ibíd.*, p. 30. Penúltima y antepenúltima cursiva mía.

²⁹ *Ibíd.*, p. 46. Primera y segunda cursiva mía.

³⁰ *Ibíd.*, p.162. Paréntesis y cursivas mías. Heidegger le hace esta misma crítica: “Digo que Kant se limita a partir de este hecho de los dos troncos, pero no mostró en una investigación preliminar y más radical en qué medida la intuición y el pensamiento, el estar dado y el ser pensado, requieren conforme a su sentido el uno del otro; no mostró cuál es la relación de ser más original de la propia existencia que acaso podría propiciar este estar uno en otro y que la hace posible por primera vez”. Cosa que, por cierto, el mismo Heidegger tampoco realiza. *Lógica. La pregunta la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 2004. p. 226.

De este vacío se hará cargo esta investigación. Su objetivo no sólo será describir *cómo* lo sentido se articula espontáneamente en el Concepto, sino, de paso, describir la forma del tiempo en que aquél transcurre. *En este sentido*, aspiro a que esta investigación sí sea un aporte. Insisto, se pueden introducir más sutilezas analíticas con el objetivo de detallar mejor este proceso, pero, *en realidad*, no se estaría avanzando ni un ápice, de la misma forma como Kant no se movió del lugar del Concepto como categoría general del en-tendimiento puro.

Consistentemente con la concepción de la filosofía como señal, la estética implica el modelamiento de la conciencia *desde fuerzas y por* conceptos, es decir, *a través* del uso instrumental de significados y no *en* ellos. Ahora bien, en tanto los conceptos nos vienen legados “a priori” (co-herencia del método), la estética aquí presentada tiene que ser analítica-trascendental, empero, *la realidad señalada por* los conceptos no puede ser experimentada empíricamente desde el en-tendimiento lógico de éstos. Para que el entendimiento realice “el” sentido de los conceptos, el paso *por* ellos debe ser *intuitivamente dis-traído y no racionalmente abs-traído*. La *decodificación factual* de este proceso sólo puede ser *realizada* en la sensibilidad de cada conciencia individual, por lo tanto, ni la más refinada teoría puede reemplazar la riqueza estética de esta experiencia³¹. Afortunadamente (o lamentablemente para su comprensión “teórica”), esta investigación no puede hacerse cargo *empíricamente* de esta “externalidad”: si bien la filosofía encamina *no puede hacer caminar*.

³¹ “El yo del solipsismo se contrae hasta convertirse en un punto inextenso y queda la realidad con él coordinada” (5.64). “En rigor, lo que el solipsismo *entiende* es plenamente correcto, solo que eso no se puede *decir*, sino que se muestra” (se señala) (5.62). Wittgenstein. *Op. Cit.*, p. 112-113.

CAPÍTULO I

LA ESTRUCTURA ESTÉTICA DE LO CON-SIENTE

Entiendo por estructura una *estrategia de sis-tematización* filosófica de facilidades explicativas. Considerar la “unidad” empírica de los fenómenos a partir de una estructura permite *desplegar los matices* de sus aspectos para un examen más acucioso. Empero, la artificialidad de la estrategia no afecta la integridad fáctica de la realidad, sólo simplifica su observación. A su vez, toda estructura obliga a seguir una concatenación lógica de los temas, los cuales configuran un armazón analítico que funciona como modelo a escala de la realidad. Me veo obligado a recurrir a esta estrategia debido a que toda exposición conceptual *debe* seguir un desarrollo argumentativo sucesivo, inclusivo y lineal. Si bien un tratamiento simultáneo y paralelo que yuxtapusiera las palabras generaría una *con-fusión* más ajustada a la realidad del fenómeno, este tratamiento no haría comprensible su exposición teórica.

Temáticamente, lo con-siente es la descripción del “con” de la con-ciencia, esto es, la *estructura de fuerzas* eminentemente estéticas que antecede a la ciencia de sí o al saberse en el Concepto. En cuanto teorización de un proceso, lo con-siente es la descripción de *cómo* lo sentido se *a-siente* a sí mismo. No obstante lo anterior, lo sentido *siempre* se está *con-sintiendo* en el sentir de la sensibilidad, por lo que sólo por motivos filosóficos es necesario partir de un punto que corte esta continuidad. La deconstrucción sutilmente deformada en la palabra “con-siente” sólo sirve para destacar que el instante de lo sentido está siendo intelectualmente *con-templado*, y no implica la diferenciación de este fenómeno en la realidad¹.

¹ Al igual que, por ejemplo, en el caso de la in-tensión, el costo ortográfico de sacrificar una letra es absolutamente insignificante respecto de las prolíficas consecuencias semánticas que tiene esta acción para la exposición y comprensión del fenómeno en cuestión. Por lo demás, la inserción del guión dentro de la palabra separa “su” sentido en dos significados “independientes” que, al interactuar, rebasan al sentido anteriormente acotado. Recordemos que lo sentido no se puede precisar en un concepto, es de por sí impreciso (agitado, con-movido), por lo tanto, estoy siendo consistente con la naturaleza empírica del fenómeno.

Empíricamente, el “con” de lo con-siente mienta que lo sentido *siempre se con-lleva* (se carga) *por sí*, que (se) es-fuerza *a través de sí*. Lo con-siente es el *estado* que “es” en el atravesar la fuerza de lo sentido, el cual atraviesa *traviesa-mente* (libremente) lo con-siente *durante* la fuerza de la im-presión. En tanto es fuerza por sí *en* la im-presión, lo con-siente es estar *con-movido* por la fuerza de las cosas (materia). Estar con-movido es *irse constantemente* a través de lo sent-ido; es estar permanentemente *empujado* por la tensión de las im-presiones². En general, lo con-siente es el estado “mental” correlativo de la materia antes que un estado específico de la conciencia.

“Lo con-siente” es una forma de-escribir simbólicamente *la realidad* de lo con-siente; en definitiva, es una señal. La Verdad de lo con-siente no se identifica con ninguna categoría conceptual, sino con la *Idea* que está *detrás*. No se puede apelar a lo con-siente como *fuentes* de justificaciones racionales porque su movilidad ínsita le impide establecerse como una causa fija. Intentar alcanzar su naturaleza “irracional” por contrastación conceptual va en contra de cualquier ejercicio estético que quiera colocarse auténticamente en su lugar. Por lo tanto, la palabra “irracional” es *empíricamente* insuficiente, al igual que la categoría “lo con-siente”, “inconsciente”, y todo concepto a priori.

El inconsciente es una forma de *racionalización negativa* de la conciencia, o una forma racional de *asumir* la existencia de una *causa* no evidente de la acción. El inconsciente *posterga* la racionalidad de la conciencia *subyugándola* bajo (hasta) un principio psico-lógico del entendimiento. Al fin y al cabo es un determinismo reduccionista puesto que no hay otro concepto más allá de él que explique su causa (a priori absoluto). Ahora bien, en tanto “argumento” que *señala* “algo”, el inconsciente siempre es una provocación³, esto es, una *invitación* a sumergirse en lo sentido *para después* modularlo lingüísticamente en motivos de comportamiento. Si algún *hecho* señala el inconsciente es que la persona “se dejó” llevar instintivamente por su *forma* de ser, es decir, fue *más que nunca* sí misma cuando actuó. “Ser más que nunca sí mismo” señala la *pre-valencia* de lo sentido en la intencionalidad *antes* de su mentación conceptual-racional⁴. Decir “fue tu inconsciente” es enfatizar empíricamente “fue *por* ti”; por lo mismo, si la persona no es

² Por eso, tal como lo mencioné más arriba, la percepción siempre está alterada estéticamente en algún grado.

³ Sólo en tanto señal es “razonable” apelar al inconsciente.

⁴ “Psicológicamente”, lo sentido es el *carácter* de la personalidad o la fuerza que impulsa a la persona.

capaz de comprenderse en la sensibilidad de su propia conciencia, nada de lo que se diga *le* “hará” *sentido*. El especialista a lo más puede relacionar antecedentes conceptuales y conductuales que acoten el campo de sentido a explorar, pero nada más. La única utilidad de tomar conciencia del inconsciente es tener la libertad de reprimirse *pensando* o actuando de otra manera. Esta necesidad ocasional de negarse no sólo es exigida desde la Moral, sino que es la base de ella.

Radalicemos el análisis: ¿un animal *está* con-siente? Sí, si no lo estuviera no sólo no intuiría cómo moverse en el espacio y tiempo, sino que no podría reaccionar de manera distinta a las im-presiones de su medio ambiente y poder evolucionar. Estar con-siente es *con-sentirse* a través de la percepción de fuerzas que *pro-vienen* del entorno. Vamos un paso más allá: ¿un electrón está con-siente? Sí, si no lo estuviera no “sabría” cómo moverse en el espacio atómico ni repeler la fuerza emanada del núcleo de manera distinta. Lo con-siente no sólo permite el cálculo intuitivo del espacio y tiempo, sino que posibilita todo movimiento. La intuición de lo con-siente (la estética) que permite a-sentir toda situación es la inteligencia de la Naturaleza. La razón humana sólo es la evolución de lo con-siente de las partículas elementales. Ahora bien, ¿un electrón *tiene conciencia*? No, pues no tiene el lenguaje para saberse en el Concepto, o por lo menos, desconocemos el tono de la vibración en la que podríamos notar su ex-presión⁵. Sólo en el caso humano lo con-siente *tiende espontáneamente* al Concepto.

2. La fuerza estructural de lo con-siente: lo sentido

Lo sentido es la *tensión* de lo con-siente a través de la cual éste se *con-siente* a sí mismo. La tensión es la *presión a-“sí”* y *así* que pro-viene de la *im-presión* en el modo estético de la fuerza. La fuerza es un *imperativo inmanente* de la materia pues ésta no puede expresarse de otra forma que a través de ella. El modo “binario” de la fuerza se llama atracción y re-pulsión. Lo sentido es la tracción de lo con-siente que *se arrastra* en la im-presión de la cosa en el pulso del tono (eco). En la materia en general, lo sentido son intuiciones que operan *desde im-presiones* y *por in-tensiones*. En organismos con sistemas

⁵ No es casual que la física teórica esté hablando de “cuerdas”. La vibración de la cuerda sería la forma de con-moverse de la “partícula” frente a la im-presión del espacio cuántico (de recepcionar la fuerza).

nerviosos complejos, la intuición de lo sentido se materializa en sensaciones. Si bien las sensaciones tienen un sustrato fisiológico, su experimentación tiene el sentido “físico” de una tensión estética. Sólo conceptualmente hablando la sensación puede ser parte “biológica” de lo sentido. La sensación es el tono del instante.

Como ya indiqué, la realidad de lo sent-*ido* se basa en que siempre está yéndose (siendo), por lo tanto, lo sentido nunca se muestra *en sí mismo*, a lo “más”, a través de sí. Estar yéndose es “pre”-sentirse. Sólo porque lo con-siente siempre está yéndose en lo sent-*ido*, es que éste puede anticiparse (pre-sentir) al concepto de sí⁶. “El comprender es siempre un presente “que está-siendo-sido”⁷. Heidegger concibe esta “estructura” tempórea de lo sentido (en el fondo, del instante), en la forma comprensiva de un “haber-previo”:

“Ahora bien, hacerse cargo de la condición de arrojado significa para el Dasein *ser en forma propia como él ya siempre era*. Pero, hacerse cargo de la condición de arrojado sólo es posible en tanto que el Dasein venidero puede *ser* su más propio “como él ya siempre era”, es decir, su “haber-sido”. Sólo en la medida que el Dasein *es*, en general, un “yo *he sido*”, puede venir futurientemente hacia sí mismo, volviendo hacia *atrás*. Siendo venidero en forma propia, el Dasein *es* propiamente *sido*”⁸.

Lo sentido *en sí* (como concepto), se *a-tiene* en un modo “derivado” de la Libertad que se reencuentra espontáneamente en un significado específico (viene “futurientemente” al concepto de sí mismo *señalando* “hacia atrás” *la realidad* de lo sentido). Lo sentido es el “en” del en-tendimiento, el soporte tempóreo sobre el cual se asienta la tendencia de éste y su *posibilidad* de determinación en el Concepto como categoría pura general. Lo sentido es el horizonte estético necesario para toda comprensión lógica del Concepto.

Por último, en tanto fuerza, lo sentido está “estructurado” en dos momentos: impresión e in-tensión. La diferenciación de estos momentos sólo responde a necesidades explicativas: espacio y tiempo son *co-rrelativos*.

⁶ La mentira es una evidencia con-siente de que lo sentido precede a su articulación conceptual. En la mentira lo sentido *se desdice* de su Verdad encubriéndose artificialmente en el Concepto. La *necesidad* de mentir es *rebotar* en la Verdad involuntaria de lo que se siente. Si *decido* ir en contra de mis inclinaciones estoy afirmando la libertad de negarme conceptualmente.

⁷ Heidegger. Ser y tiempo. *Op. Cit.*, p. 366.

⁸ *Ibíd.*, p. 343.

2.1. El espacio estético de lo sentido: la im-presión

La *im-presión* es la *presión im-puesta* a lo con-siente por la fuerza de la *ex-tensión* de la materia; la forma cómo ésta se *trans-porta* en el “espacio”. La presión de la im-presión se basa en la *insistencia* del estar ahí de la cosa. Esta insistencia *expele* una fuerza que desde el punto de vista de la cosa se llama *ex-presión*, por lo que la materia nunca está quieta (es *ex-tensa*). Asimismo, la insistencia *percibida* de la cosa absorbe una gravedad (atracción, re-pulsión) que compacta el espacio en el *con-torno* de ésta. El con-torno es el “para” del para-sí de la cosa⁹; la *re-torsión* del en-torno en el límite de la imagen. En este límite la cosa *se en-vuelve* del espacio circundante que lo amolda con su plasticidad cromática. El límite es el re-torno del estar fuera de sí de la cosa, el espacio retorcido que se “agrega” hasta con-formar la materia en una “unidad sustraída”. En el con-torno la cosa es *pre-esenciada*, es decir, *con-formada* en la imagen de la im-presión que antecede a la esencia (concepto). Aquí, la imaginación es el modo del entendimiento humano que “recorta” el espacio en el con-torno de la cosa (imagen). El con-torno es la torsión de la fuerza sobre sí como imagen.

En lo con-siente, la im-presión es la introyección tonal del espacio condensado en una imagen *mental*. *En general*, la imagen es el *espacio obnubilado* de la fuerza. Esto quiere decir que la im-presión irrumpe *instantáneamente* en una *imagen encandilada* “total” “producto” de la *in-tensidad* de lo sentido, o más concretamente, que emerge desde lo difuso de la mirada periférica. La im-presión es *im-pre-vista* porque se adelanta a la nitidez cromática de la imagen concreta¹⁰. En este sentido, se podría decir que el con-torno de la cosa se *con-trae* en una imagen particular desde la expansión instantánea de la im-presión que estira la visión a los “extremos” de una “totalidad homogénea”. Schopenhauer ilustra esto del siguiente modo:

“El intelecto mismo no es capaz de atenerse durante mucho tiempo a *un* pensamiento, sino que tal como el ojo, cuando se fija mucho rato sobre *un* objeto (insistencia), pronto deja de verlo con claridad, porque *los contornos se difuminan hasta*

⁹ El para-sí *no para* en el sí puro, sino todo lo contrario, en su dirigirse es *desbordado* por lo sentido.

¹⁰ “El Tao anima las cosas de un modo caótico y oscuro. En él están las *imágenes caóticas y oscuras*. En él están las cosas oscuras y caóticas. Tenebrosa e *insondable*, en él está la esencia”. Lao Tse. Tao Te King. Santiago de Chile: Editorial Cuatro vientos, 2007. p. 84. Cursivas mías. El filósofo taoísta Wang Pi se refiere a esto como la Gran Imagen. Ver también Aspectos generales, nota 21.

*confundirse y finalmente lo ve todo oscuro; también el pensar acaba por confundirse, embotarse y aletargarse cuando cavila largo tiempo sobre una cuestión*¹¹.

Esto implica que el origen primitivo del principio de causalidad proviene del “efecto total” de la im-presión que se introyecta “*en bloque*” en lo con-siente. La introyección “en bloque” en una imagen “total” “*detiene*” el tiempo en el instante previo a la percepción de cualquier movimiento de los cuerpos dentro del cuadro “completo”. Sólo a posteriori se puede distinguir una asociación *pensada* de efectos dentro (sobre el trasfondo) de este cuadro sensitivo “unitario”. La causalidad *acusa* necesidad porque las im-presiones se *nos imponen* irruptivamente¹². La necesidad causal es el reflejo del impulso inevitable de la im-presión de expresarse *espontáneamente* en conceptos. Es la misma facticidad de la existencia la que nos arroja *a tener* que ser “víctima” de las im-presiones. La im-presión es el *primer hecho* de la existencia.

Por otro lado, hay que mencionar que el campo de influencia de las im-presiones está restringido, *naturalmente*, al alcance espacial de cualquiera de los sentidos específicos, no sólo de la visión. El espacio de la im-presión siempre acaece tempóreamente en la tensión tonal de la sensación, empero, sólo en la visión alcanza concretamente una imagen particular. En cambio, en los demás sentidos, la im-presión se instala meramente como sensación, más allá que ésta pueda incitar la con-centración del enfoque o que pueda “visualizarse” en una imagen conceptual. De cualquier modo, las im-presiones no pueden manejarse a discreción, siempre *de-mandan* “externamente” desde una dirección desconocida, por ejemplo, en el caso de la visión, desde la estadía circundante de la mirada periférica (circun-estancia). Por su parte, debido a que las necesidades biológicas son impulsos internos, las considero in-tensiones. Por último, los deseos, *en tanto actos intencionales*, son *respuestas subjetivas* gatilladas por estímulos senso-perceptivos que propician su manifestación conceptual o conductual. Una vez que las im-presiones han sido estabilizadas conceptualmente, la misma conciencia se provee de “im-presiones” lingüísticas que se condicionan divagando introspectivamente.

¹¹ Schopenhauer. Vol. II, *Op. Cit.*, p. 138. Paréntesis y penúltimas cursivas más.

¹² A propósito de esto son muy interesantes las aseveraciones de Wittgenstein respecto de la relación entre sujeto metafísico, campo visual, a priori y causalidad. Ver *Tractatus lógico-philosophicus*, aforismos 5.633 a 5.634.

2.2. El tiempo estético de lo sentido: la in-tensión

En general, la in-tensión es la forma cómo la fuerza de la im-presión es instantáneamente recepcionada en lo con-siente. Concretamente, la in-tensión es la *tensión* “interna” de lo sentido *donde* éste se moviliza como fuerza implosiva. La implosión de la fuerza es la *con-tensión* de la im-presión en la compre(n)sión de una fusión estéticamente con-sentida. En tanto fuerza correlativa de la im-presión, la in-tensión siempre se *ex-tiende* fuera de sí, esto es, su devenir siempre está co-accionado “externamente” por la im-presión que la llama a-tensión. Co-acción es la acción simultánea de la im-presión e in-tensión *en el mismo* sentido (se constituyen recíprocamente). A su vez, co-acción denota que la canalización de la tensión en lo con-siente sigue su propia orientación “interna”, por lo que ninguna intencionalidad puede guiar lo sentido. En la in-tensión de lo sentido la conciencia es sacada de sí *por* la im-presión de la existencia. Hay aquí una *disonancia* “inicial” donde la única “información” que se *detenta* es que se está sensiblemente en una situación, es decir, que se da una *con-sonancia* tempórea “entre” lo con-siente y el entorno espacial (no como extremos). En la con-sonancia de la in-tensión no hay relaciones, sino coexistencia instantánea del “entre” que “separa” las cosas de lo con-siente (el espacio que hace “retumbar” al tiempo). El con-torno de la cosa se con-figura en la plasticidad del tejido espacio-temporal que se absorbe en la sensación de la imagen en lo con-siente.

La in-tensión es *a-sentirse* en la agitación de lo sentido que “internaliza” la forma empírica del tiempo. El tiempo que transcurre en la tensión fluctúa *libremente* a través de ondulaciones tonales que despliegan la gama “total” de los matices estéticos de éste (tesitura o “altura” de la *intensidad*). Llevado a un momento “esencial”, el tiempo de la tensión se llama instante. El *modo* del tiempo *empíricamente ex-peri-mentado* en el instante *es estético*. El tiempo es estético porque la materia es fuerza. Al tiempo estético del instante lo llamo tono. En general, la ondulación del tono es el tiempo empírico de la fuerza. El tono es el tiempo que mueve el espacio en el con-torno de la imagen. El tono es la vibración “sonora” de la tensión que permite la sensación de sí en lo con-siente.

Es importante señalar que el tono de la tensión, en tanto estético, no puede dividirse métricamente en grados ya que la “altura” de su (in)*intensidad* es infinita. En cuanto el uso del *concepto* infinito es filosóficamente necesario, éste implica una proyección “lógica” del

en-tendimiento en el modo de la imaginación. Sin embargo, en esta proyección, la *sensación* de infinito *diluye* su propio concepto *en el camino* que lo imagina. La *facticidad* del infinito es la sensación que *arrastra* su imaginación. La imaginación *ex-tiende* el concepto de infinito expandiéndolo empíricamente hasta su desaparición total: *el concepto* de infinito es la señal por antonomasia. Por su parte, en el Concepto, la riqueza de los matices estéticos del tiempo siempre está limitada a una substancia pensada (punto), por lo que incluso “el infinito” puede ser contado en 1 palabra. En el concepto de infinito, el tono de lo sentido “resuelve” su propia inaprehensión *abs-trayéndose* en la *unidad sintética* del símbolo “infinito”. En este sentido, la verdad lógica del infinito *re-cae tautológicamente* en la misma palabra que constriñe la realidad estética que él mismo no puede abarcar. La insuficiencia empírica del Concepto se basa en que su verdad lógica depende de su figuración simbólica (y toda figura sólo es el final de la experiencia completa de la cosa).

En resumen, podríamos decir que la in-tensión es *lo temporal* del tiempo en tres sentidos: a) es mundana, está referida a la fuerza de la materia (im-presión); b) es transitoria, siempre está yéndose en lo sent-ido. La provisionalidad del tiempo es la infinitud de su “inminencia”; y c) es tempestuosa, debido al punto anterior siempre está estéticamente agitada en la tesitura del tono.

En la in-tensión no hay *una distinción* de intervalos temporales específicos (pasado, presente, futuro), puesto que en el instante la “explosión” del tono es multidireccional. Heidegger ilustra muy bien esto cuando define la temporeidad como “*el originario “fuera de sí”, en y por sí mismo*”¹³. Por esta razón, para él, pasado, presente y futuro son éxtasis de la temporeidad. Es llamativo que el autor no se haya abocado a un estudio profundo de la *forma* del tiempo de la temporeidad en general (y del instante en particular), cuando justamente él mismo se plantea esta cuestión en las últimas líneas de Ser y tiempo:

“Por consiguiente, el proyecto extático del ser en general deberá ser posibilitado por *un modo originario de temporización* de la temporeidad extática misma. ¿Cómo se debe interpretar este modo de temporización de la temporeidad? ¿Hay algún camino que lleve desde el *tiempo* originario hacia el sentido del *ser*? ¿Se revela el *tiempo* mismo como el horizonte del *ser*?”¹⁴.

¹³ Heidegger. Ser y tiempo. *Op. Cit.*, p. 346.

¹⁴ *Ibíd*, p. 451. Primeras cursivas mías.

Asimismo, me parece más llamativo aún que Heidegger no haya indagado más en este asunto cuando él mismo en su texto “El habla” llega a la siguiente conclusión:

“*El habla habla en tanto que son del silencio (Die Sprache spricht als das Geläut der Stille)*. El silencio apacigua *llevando a término mundo y cosa en su esencia*. Llevar a término mundo y cosa en el modo del apaciguamiento es el *advenimiento apropiador de la Diferencia*. El habla –el son del silencio– es en *cuanto que se da propiamente la Diferencia*. El habla se despliega *como el advenimiento de la Diferencia para mundo y cosa*”¹⁵.

Esto implica que la posibilidad de hablar de algo así como un Ser, incluso más, de decir la palabra “ser” (y empezar así el título de un libro), se funda en el modo de temporización del son del silencio: “Sólo desde la temporeidad del discurso, es decir, desde la temporeidad del Dasein en general, podrá ser aclarado el “origen” de la “significación”, y hacerse comprensible ontológicamente la posibilidad de una conceptualización”¹⁶.

Sin embargo, el autor no advierte que en el *son* del silencio el tiempo deviene de una forma específica (estética-tonal); todo lo contrario, intro-mete *entre* la continuidad empírica del tiempo que *colma* el espacio de las cosas el Medio de la Diferencia analítica del pensamiento:

“Pues el mundo y las cosas no están el uno al lado del otro. *Se atraviesan mutuamente*. Atravesándose de este modo los dos *mesuran un Medio (Mitte)*. En él concuerdan. En tanto que así concordes, sin íntimos. El Medio de ambos es la intimidad (...) La intimidad entre mundo y cosa *no es una fusión donde ambos se pierden*. Sólo reina intimidad donde lo que es íntimo, mundo y cosa, *deviene pura distinción y permanece distinto*”¹⁷.

De esta forma, la Diferencia *lleva a término* mundo y cosa en los extremos que los *enfrenta como* “mundear” y “cosear”, es decir, en *la acción* del pensamiento que se constituye en la unidad sintética de ambos conceptos. “A partir de ella, la Diferencia *mantiene el Medio separado*; Medio hacia y a través del cual el mundo y las cosas están concordes”¹⁸. A pesar de que Heidegger repara que la Diferencia no es una distinción entre objetos mentados por la representación (¿entonces por “quién?”), es el mismo advenimiento

¹⁵ Heidegger. De camino al habla. Barcelona: Ediciones del Serbal-Guitard, 1990. p. 27-28. Cursivas mías a excepción de la primera. Mucho antes que Heidegger, en el siglo III D.C, Wang Pi llamaba a esto, en estado de yoga taoísta, el Gran Sonido.

¹⁶ Heidegger. Ser y tiempo. *Op. Cit.*, p. 366.

¹⁷ Heidegger. De camino al habla. *Op. Cit.*, p. 22. Cursivas mías.

¹⁸ *Ibíd*, p. 23. Cursivas mías.

apropiador el que se apropia del ente *en* la Diferencia llenando su núcleo *esencial* (Concepto en sí). En el advenimiento *apropiador* el despliegue del “habla” (el mostrar) *se determina como* “habla” (el Decir) hacia el habla (*en su* palabra). Por lo tanto, en el “son del silencio” Heidegger no está escuchando la resonancia del tiempo estético del son (“altura” del tono), o si se quiere, las vibraciones tonales del espacio que retumba en el “entre”, sino el tiempo inercial del en-tendimiento puro que transcurre iterativamente en el espacio lógico del Concepto.

Así pues, ante la pregunta “cómo se debe interpretar el modo originario de temporización de la temporeidad”, respondemos: en general, estéticamente, y en particular, tonalmente. Si hacemos el experimento mental contemplativo (y por cierto, artificial) de adentrarnos en la sensibilidad de la conciencia a algo así como un Ser, en ese camino no sólo la palabra “ser” se diluye instantáneamente, sino que el tiempo que pasa tiene la forma estética de un tono (en este caso, en cuanto meditado, de un tono absoluto). El tono es el horizonte estético inmanente necesario para toda interpretación trascendental del tiempo, y desde allí, de toda interpretación ontológica del sentido del Ser (en realidad de lo consentido *a través* del concepto “ser”).

2.2.1. La compre(n)sión de la in-tensión: la Idea

La Idea es la *con-fusión* de lo sentido; la *fusión* de la tensión *consigo* misma en el tono¹⁹. En la con-fusión la tensión es absorbida *incorporando* la im-presión del espacio en los márgenes *degradados* del tono. *In-corporar* es darle cuerpo a la fuerza de la materia (sensación). El “con” mienta que en la fusión lo sentido se sigue acompañando *por* sí en el tono que lo *con-trae* (con-presión), por lo tanto, la fusión no es el resultado de la unidad sintética de extremos lógicos, ya que los límites fácticos del tono siempre están *desdibujados*. No puede haber una neutralización reductiva, y por ende, una anulación, entre su-cesión de lo sentido en términos conceptuales, puesto que, empíricamente, el “intervalo interno” del tono tiene una ex-tensión que *varía* “dentro de los márgenes” de su infinitud. La Idea es el *mudar* de la tensión en la infinitud estética del tono. Mudar es la ex-tensión *muda* del tono que niega la fijación del irse de lo sent-ido. La Idea como “duración”

¹⁹ Más precisamente, la Idea es *estar* con-la-fusión.

del tono no es una unidad homogénea que responda a una *ex-tensión* regular; más bien, en la con-fusión la longitud tonal de la tensión es arrítmica. Esto quiere decir que, si bien en la Idea la tensión siempre se refiere a sí misma, *nunca lo hace de la misma forma*²⁰. La desigualdad del peso estético del tono impide una compensación en el punto medio de un equilibrio conceptual.

La materia es eidética porque actúa con-fusión de fuerzas²¹. La con-fusión es la *torsión* de la fuerza sobre sí (*con-tracción*) que se *rigidiza* en el *enterarse* de la materialidad del tono (contracción). La con-tracción de la fuerza es la *re-pulsión* del tono que se a-trae (que se arrastra) en el eco que lo “completa”. La con-fusión es el *arrebato* de la materia que *se con-cede por sí* en el tono de la fuerza que llena el espacio. Enterar-se es *colmarse de la inquietud* del tono que se *en-coge* en el tiempo compre(n)sivo de la con-fusión. Así pues, en la con-fusión, la materia transmuta a fuerza, o en otras palabras, el espacio de la im-presión transmuta a tiempo de la in-tensión: *materialismo es idealismo*. Por decirlo de alguna manera, en la Idea la visión “horizontal” de la cromaticidad estética del espacio trasunta en “grados verticales” de in-tensidad tonal. En la Idea la im-presión de la existencia *sobreviene* instantánea e irruptivamente a lo con-siente *en tanto facticidad*. El tono de sí de la con-fusión es la Verdad de la existencia antes que un estado mental particular.

No es casual (porque, como bien dice Wittgenstein, en la lógica no hay sorpresas), que la física teórica esté hablando de “cuerdas”. Esta teoría considera que las partículas elementales no se reducen a puntos últimos (“esencia”, “ser”, “concepto”), sino que son filamentos oscilantes que “vibran” (tono, tiempo estético). La ondulación de la cuerda vendría a ser la tensión del tono que se *con-mueve* ante la espacialidad de la materia (tiempo de la fuerza); debido a esto, la materia nunca está quieta ya que su misma insistencia expelle una fuerza (*ex-tensión* multidimensional de la cuerda): incluso en estado de reposo existe una equivalencia entre energía y materia. La Idea no sólo relativiza el espacio (im-presión) y tiempo (in-tensión) en la con-fusión del tono, sino que en ésta la im-presión absorbe con(a)tracción la gravedad del espacio en el con-torno desdibujado de la

²⁰ Por lo tanto el eterno retorno *de lo mismo* no existe.

²¹ Y no conceptos, por ende, la Naturaleza no *es* ni menos tiene leyes.

“imagen”; a la vez que la in-tensión le da *con-textura* al tiempo en la implosión multidimensional del tono fundido. La Idea es como el agujero negro de lo sentido donde éste *se precipita sobre sí* absorbiendo incluso la posibilidad de una salida conceptual (nada nos puede iluminar).

Ahora bien, en tanto el tono siempre está empíricamente degradado en matices estético-tempóreos infinitos, su *resonancia* no puede ser llevada a un punto conceptual, ni siquiera en la palabra “tono”, la cual, para el caso, sólo funciona como señal. Otra forma *racional* de asumir esta imposibilidad es *normalizar* las fluctuaciones del tono *dentro* de márgenes probabilísticos aproximativos, lo cual, por lo demás, lleva a cabo la mecánica cuántica. Sin embargo, si bien estas fluctuaciones *pueden* seguir un comportamiento constante dentro de parámetros establecidos, es justamente el margen de error el que *llena* al tono de su cualidad estética (lo hace enterar-se de sí). Incluso más, es gracias a este margen de error que la con-fusión puede reaccionar “equivocadamente” a la im-presión del espacio y con-sonar mejor con él (evolucionar). La evolución fue y es posible porque algo o alguien en algún momento, en su Idea, reaccionó *instantáneamente* de una manera no habitual y le resultó. Por decirlo de alguna manera, para poder evolucionar la Naturaleza requiere que lo con-siente actúe instintivamente no como el 99,9% de las ocasiones, sino como el 0,1% del margen de error de la con-fusión. El margen de error es el residuo empírico y estético del tono no abarcado por el Concepto (de “tono), y por lo tanto, por el pensamiento.

No está de más recordar que distingo im-presión, in-tensión e Idea, debido a que la *misma* tematización filosófica *exige* una estructura analítica que provea a este momento de una diferenciación interna que haga posible su exposición teórica. Sin embargo, *fácticamente*, las tres categorías *señalan* lo mismo, esto es, el acto di-*suelto* de la con-fusión del tono en lo con-siente. *En este sentido*, sólo porque la im-presión es con-fusión puede ejercer una presión tal sobre lo con-siente que, a partir de este momento de obnubilación, haga aparecer una imagen concreta. La con-fusión (la Idea) es el comienzo de todo (cambio de) enfoque de imagen concreta, el comienzo de todo cambio de perspectiva.

La con-fusión es el “in” de la in-tensión; la *inflexión* de la tensión que *se rigidiza* hasta constituir fácticamente lo con-siente. En la inflexión la in-tensión es *con-sonante* consigo misma en la *con-textura* del tono de la im-presión²². La con-textura del tono *a-coge* las texturas estéticas que irradia la fuerza de la materia prefigurando el umbral contextual de todo texto o concepto. Todo “con”-texto es estéticamente convocante porque permite a los hablantes desde-en-volverse sobre las mismas im-presiones, referirse a las mismas situaciones. Sólo desde la con-sonancia de la in-tensión con la im-presión puede haber un ajuste teleológico con la realidad que permita la adecuación empírica de las proposiciones lingüísticas. La Idea constituye lo real “adivinado” de la conciencia que exhorta a toda praxis fáctica (intencionalidad). La Idea es la *pre-tensión* del Concepto.

Por último, se podría preguntar legítimamente: ¿qué me autoriza a llamar “con-fusión” a la Idea? La respuesta es *la experiencia de la realidad* señalada por el concepto de noción. “Tener” una noción o una idea mienta, *empíricamente*, estar en la con-fusión de “un” sentido conceptualmente indeterminado. La Noción es la ambigüedad *de estar en el tránsito* del “no-ser” pero que permanece en la inaprehensión de cualquier concepto que lo valore, por ende, no se posiciona respecto de ninguna negatividad. *Estar* en la Noción es estar vagando en el tiempo diluido del tono, es decir, en la inquietud de la con-fusión. La inquietud de la Idea siempre es “problemática” porque *urge* a su signación en alguna propuesta lingüística que describa “a lo que se refiere”. Para salvaguardarse de la desesperación que implicaría *contenerse* en la con-fusión del tono, o bien, para no quedarse atrapado en la *persecución infinita y recursiva* de pistas lógicas, se puede recurrir, *aquí por lo menos*, a dos salidas. La primera es una solución lógica-analítica del “problema”: *la realidad* de la Idea está *con-tenida* en *el concepto* de “idea”. Como se puede adivinar, esta opción es tan reductivamente tautológica como no empírica. La segunda solución es considerar el concepto de “idea” como una mera señal *desde la cual* se puede *inducir* un *acercamiento real a su sentido* apelando a la sensibilidad de la conciencia. Ahora bien, en cuanto lo sentido *debe ser gatillado necesariamente* desde su reducción en un concepto que lo aborde, esta solución es parcial e incompleta. O al contrario (y siendo un poco “autocomplaciente”), mientras en el primer caso la aproximación a la realidad del

²² La con-textura de la Idea es el poder-ser de la existencia.

fenómeno fracasa totalmente, en el segundo caso lo hace parcialmente. La Idea, en tanto con-fusión, es la “duda” estética del entendimiento (y no metódica).

2.2.1.1. Voluntad y Libertad de la Idea

La Voluntad es el *ímpetu* de la Idea que *se retiene* en la “máxima” in-tensidad de la fusión del tono. El ímpetu es el *im-pulso* que se absorbe en el “in” de la in-tensión. El “in” es la *ex-tensión* “ahogada” del tono que se contiene *en el recorrido* que lo comprime. En la ex-tensión implosiva del tono la Idea *ya* se está expresando libremente. La Libertad es la *ex-presión im-potente* de la Idea; la potencia tonal que “se atora” en la implosión total de la con-fusión: *ex-tensión es ex-presión*. La materia es ex-tensa “porque” la fuerza que la expresa es libre. La Voluntad es la Libertad de la materia expresada en fuerzas, por lo tanto, sólo la Naturaleza es auténticamente libre. La Voluntad de la Naturaleza es la evidencia empírica de la Libertad. La Libertad es el “capricho autómeta” de la ex-presión de la materia. La Voluntad siempre es libre y se atraviesa traviesamente por sí en la im-potencia de la con-fusión.

Ahora bien, sólo la Voluntad misma pudo *de-liberarse* libremente (evolucionando con-fusión de fuerzas) en la modulación *espontánea* del Concepto, cuyo instante no puede identificarse con un punto lógico que abarque la contingencia de dicho “proceso”. La contingencia, en tanto Libertad de la Idea, no puede deducirse como el remanente lógico de un punto esencial. La contingencia, como concepto (“Ser *total*”), *piensa el no-ser* como la posibilidad *pura*, es decir, como 1 posibilidad.

Por su parte, de-liberar es la vocación de la existencia humana de *vocal-izar lingüísticamente* la in-tensión “a partir” del llamado in-voluntario de la im-presión. La espontaneidad del Concepto *pro-viene* de la Voluntad de la im-presión que condiciona la forma cómo éste emerge instantáneamente (tono-fono). Si alguna “causa” del principio de causalidad debe ser indagada ésta es la im-presión, la cual nunca pide permiso para adentrarse en lo con-siente, por eso es libre. Esto quiere decir que la “libertad” del pensamiento siempre está *previamente* coaccionada por lo sentido de lo con-siente²³. La

²³ Negativamente, la Libertad es el margen de error del Concepto.

libertad del ser humano es la “libertad” de obedecer lo sentido, por lo tanto, empíricamente, esto es, estéticamente, el ser humano no es libre: “Spinoza dice (carta 62) que la piedra que vuela por el aire merced a un golpe, si tuviera consciencia, creería volar por su propia voluntad. Yo sólo quiero añadir que la piedra tendría razón”²⁴.

La Voluntad es el golpe (el ímpetu, la vocación) que impulsa a la Idea a la conciencia de su realidad *en* la vocal-ización del concepto “idea”, es decir, abs-trayendo la fuerza del tono en un fono específico. Sin embargo, en tanto la Idea sólo *se (es) con-siente* en la con-fusión degradada de dicho tono, su in-tensidad no puede enmarcarse dentro de parámetros reductivos y únicos (independientemente de su figuración simbólica) que intenten fijar su Libertad:

“La muchedumbre de intensificaciones de la voluntad (tesitura del tono), la cambiante cantidad de placer y displacer las reconocemos en el *dinamismo* del sonido (ondulaciones del tono). Pero la auténtica esencia de éste se esconde, *sin dejarse expresar simbólicamente*, en la *armonía* (consonancia del tono en la con-fusión). La voluntad y su símbolo –la armonía– ¡ambas, en último término, la *lógica pura!*”²⁵.

Como se puede apreciar, lamentablemente toda la clarividencia de esta sentencia nietzscheana se derrumba cuando el autor identifica la “armonía” de la Voluntad con el símbolo que la expresa, es decir, cuando reduce la estética de la Voluntad a la lógica pura del Concepto. Hacer emerger la Libertad de la Voluntad *desde* el Concepto (de “a priori” o “esencia”) es constreñir *la experiencia* de ésta en el símbolo que la concatena. En el Concepto, la Voluntad *a-signa* su Libertad en los signos que *la encadenan* (lleva la expresión a un significado): “l-i-b-e-r-t-a-d”. De esta manera, la Libertad se conoce lógicamente (con-ciencia) en la tautología de su concepto, mas no se (es) con-siente empíricamente en la fusión diluida del tono, esto es, en *la sensación* de Libertad.

Otro ejemplo: si se *autoproclama* “Dios es el creador de todo”, no sólo se está *suponiendo* que “Dios” debería haber existido *antes* del libro que *lo dijo*, sino *antes de la creación* del símbolo “D”, “F” de fe, o en última instancia, “N” de Nada. Podríamos *vociferar* perfectamente “Dios ha existido *desde siempre*”, pero no habría ningún *pre-texto* empírico que justificara por qué esa frase no se afirmó *antes*. La misma evolución de la

²⁴ Schopenhauer. Vol. I, *Op. Cit.*, p. 215.

²⁵ Nietzsche, Friedrich. El nacimiento de la tragedia. Buenos Aires: Alianza Editorial, 2012. p. 268. Segunda cursiva y paréntesis míos.

Voluntad de la fuerza de las partículas *elementales* en la filogénesis espontánea del lenguaje, es lo que me permite no sólo cuestionarme lo anterior, sino proyectar lingüísticamente el mundo a sus orígenes. Dios *es* un concepto que *señala* la Voluntad de la Naturaleza.

La Libertad de la Voluntad *se reencuentra derivadamente* en el sujeto que *se encarga* de (en) ella mediante los conceptos que la vocal-izan. La *subjetividad* de la Libertad es el *resultado inmediato* de la espontaneidad de los conceptos objetivos que la simbolizan, sea *como* “sujeto”, “yo”, “verbo”, “Dios”, “libertad”, etc. Empero, no hay *validez objetiva* para lo *señalado por* el concepto de libertad. Somos “subjetivamente” libres si consideramos que nos “decidimos” *por* nosotros mismos *en* la “*pre*”-tensión espontánea e inintencionada de los *pre*-juicios que “estructuran” lo que sentimos. El concepto de libertad *significa* lo mismo que la palabra que lo signa (tautología), es decir, empíricamente nada. Guiarse atendiendo a conceptos es ejecutar la existencia y no vivirla:

“El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; *en* él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor (es decir, la Naturaleza no tiene leyes).

Si hay un valor que tenga valor ha de residir fuera de todo suceder y ser-así. Porque todo suceder y ser-así son casuales”²⁶.

Lamentablemente, Wittgenstein tampoco emprendió un estudio profundo que *mostrara cómo sucede* el mundo²⁷. Sin embargo, el autor hace una brillante observación sobre su *Tractatus* que refleja que entiende, empírica y conceptualmente, de manera correcta el fenómeno:

“Quise escribir, en efecto, que mi obra se compone de dos partes: de la que aquí aparece, y de todo aquello que *no* he escrito. Y precisamente esta segunda parte es la más importante. Mi libro, en efecto, delimita por dentro lo ético, por así decirlo; y estoy convencido de que, *estrictamente*, SOLO puede delimitarse así. Creo, en una palabra, que todo aquello sobre lo que *muchos* hoy *parlotean* lo he puesto yo en evidencia en mi libro guardando silencio sobre ello”²⁸.

Por otro lado, *una vez* que la Voluntad se ha modulado a sí misma espontáneamente en el Concepto, le corresponde a la facultad intelectual *sis-tematizarlo* tautológicamente

²⁶ Wittgenstein. *Op. Cit.*, p. 129. Paréntesis mío.

²⁷ El término wittgensteniano de “mostrar” tiene el mismo sentido que yo le endoso al de “señalar”.

²⁸ Wittgenstein. *Op. Cit.*, p. 16.

mediante el pensamiento. La voluntad de la razón es *a-ser-se en el ámbito* del Concepto general del entendimiento puro (el espacio lógico), o particularmente, en el concepto puntual de “ser” o cualquiera. Empero, la Voluntad siempre se ase *parcialmente* en el Concepto puesto que la tensión del tono siempre *se escabulle* de la *de-tensión* que éste *supone*. En la razón, la Voluntad de la Idea *se sobre-pone a posteriori a-sí* en los conceptos que la tematizan, en este caso, *en* la partícula lingüística “sí”. Los *límites* de la Libertad son los conceptos en los cuales ésta se articula. Todos los avances del conocimiento humano *sólo* consisten en refinar la Libertad de la Idea en combinatorias sígnicas que denoten y recreen mejor el tono infinito de la Voluntad (creatividad del entendimiento):

“La doctrina tan reiterada de un desarrollo progresivo de la humanidad hacia una perfección cada vez mayor, o en general de un devenir mediante el proceso del mundo, se contrapone a la evidencia a priori de que hasta cada momento dado ha transcurrido un tiempo infinito, por lo que todo cuanto había de llegar con el tiempo, ya tendría que existir; y así se podría seguir recopilando un interminable registro de las contradicciones de las conjeturas dogmáticas con la realidad dada de las cosas”²⁹.

He aquí una de las últimas contradicciones de lo artificioso de la inteligencia conceptual: ¿una máquina puede entender analíticamente los conceptos con los que opera? Sí, al igual que el pensamiento humano se entiende “logarítmicamente” a-sí en la tautología del Concepto como categoría general del en-tendimiento puro. Ahora bien, ¿una máquina puede en-tender empíricamente “el” sentido de los conceptos con los que opera? No, porque nunca podrá en-tender *in-tensionalmente la con-fusión* de lo sentido. Mientras en una máquina “la con-fusión” constituye un desperfecto operacional, en el ser humano es la puerta de entrada a la libertad creadora: es el “defecto” del pensamiento el que permite su “progreso” conceptual.

²⁹ Schopenhauer. Vol. II. *Op. Cit.*, p. 181.

CAPÍTULO II

LA ESTRUCTURA ESTÉTICA DE LA CON-CIENCIA

Desde que somos *arrojados* al mundo por la fuerza de *contracción* (del “grito”) somos fuerza. Ser arrojado es ser *expulsado* a la receptividad *obligada* de las im-presiones, por lo tanto, el destino del ser humano es tener que estar en lo sentido¹. Una vez arrojado, la existencia no sólo con-siente este destino, sino que con-signa la necesidad espontánea de llevarlo a signo, de otorgarle un significado a la existencia.

La estructura estética de la con-ciencia es la posibilidad de estructurar toda estructura, es decir, la posibilidad de la Libertad de *abs-traerse* en el Concepto; por ende, en este apartado ya entramos *exclusivamente* en el espacio del entendimiento humano. Lo que se describirá a continuación es cómo lo con-siente llega a la ciencia de sí o con-ciencia. Se trata, pues, de examinar el paso del “con” a “ciencia” (el guión) o el paso de lo con-siente a Concepto. Si *estar* con-siente es estar con-movido por lo sentido, *tener* conciencia es saberse *en propiedad* en el Concepto. Sólo porque el ser humano posee lenguaje es que puede *con-tenerse* en el concepto de sí. La certeza metódica se basa en el *con-sentimiento* estético de lo con-siente.

3. La fuerza estructural de la con-ciencia: el en-tendimiento humano

En-tiendo *por en-tendimiento* humano, o más bien, ex-tiendo este concepto, como *estar tendido en el tender* de la Voluntad. “En” mienta estar siempre en la ex-presión de la Voluntad (Libertad); “tender” es la inclinación de ésta de ex(a)presarse en el Concepto. *En-tender* es la *vocación* de la Voluntad de *abs-traer* la tensión del tono en lenguaje vocalizado (fono). La *vocación* de la existencia es la “pre”-disposición estética a mundo que se

¹ Primera transformación nietzscheana del espíritu a camello. El camello es el *destino* de tener que *cargar* con lo sentido en el desierto. En el desierto podemos darnos cuenta que, en realidad, todos los caminos apuntan a re-encontrarnos en lo sentido, con el riesgo latente de perdersnos en él.

dispone en palabras. La vocación *es impulsada* por la Voluntad *desde* la disonancia propia de la con-fusión donde todo concepto es posible (equi-vocación).

El estar tendido del en-tendimiento delata que lo con-siente siempre está *en-tonado*. Estar en-tonado es estar permanentemente estremecido (con-movido) por las oscilaciones del tono. Sólo porque el en-tendimiento fluctúa en-tonación es que puede tender a la afinación del tono en la materialidad del Concepto (fondo). A la *fuera* que impulsa la afinación del tono la llamo Trabajo. Trabajar es abs-traer sentido a imagen conceptual (símbolo lingüístico), esto es, *imaginar* la complejidad de las im-presiones en propuestas lingüísticas que van desde partículas nominativas simples hasta conjuntos sintácticos altamente abstractos. *Trabajar es imaginar*. La imaginación es el paso intermedio entre lo sentido y el pensamiento, por lo tanto, todo Trabajo *acaba* en el Concepto. El Concepto es la enajenación del Trabajo, la escisión de lo sentido en una realidad ajena a su naturaleza. La comprensión del en-tendimiento humano *se realiza* empíricamente porque el lenguaje sólo *señala* la in-tensión de las palabras (lo que ellas a-sienten).

Por otro lado, al *estado general* del en-tendimiento humano lo llamo temple anímico. La animosidad es estar a-sí así, esto es, ir a sí en el modo estético de lo sentido². El temple anímico es la temperatura estética del en-tendimiento, es decir, la “altura” del tono con-siente. La temperatura “calibra” la densidad estética de las im-presiones, ya sea de los espacios físicos y/o intersubjetivos. En el temple anímico, la ex-tensión del tiempo varía según la “aceleración” de la in-tensidad del tono, por lo que el ímpetu de éste lo puede alargar o acortar a Voluntad. El temple anímico de-forma la experiencia de mundo a través del *filtro tonal* que permea el modo de ver las cosas. Por eso el hablar cotidiano dice: veo el mundo *en color* de rosa o veo todo (en tono) gris. Todo estado anímico interpreta el anterior bajo sus “parámetros” estéticos particulares.

Lo sentido puede ser psico-lógicamente valorado como agudización de estados de ánimos susceptibles de ser “tratados”. El temple anímico, *como categoría*, es la agrupación de lo sentido en *estados cualitativos* diferenciales calificados y clasificados. El estado anímico *es el caso* de lo sentido. Asimismo, el tratamiento conceptual de lo sentido implica

² En concreto, en el Concepto, lo con-siente es *pos-puesto* como sujeto de un estado intencional, o si se quiere, como sujeto de deseos o creencias lingüísticamente declaradas.

que éste *sólo es señalado*. Fácticamente lo sentido sólo puede “tratado” con-sintiéndose en la existencia misma, es decir, en la intimidad sensible de la conciencia.

Como decía al comienzo de esta sección, el entendimiento es tenderse en la fuerza del tono. No es casual (insisto, en la lógica no hay sorpresas) que en la Fenomenología del espíritu Hegel hable, inmediatamente antes de la autoconciencia, de fuerza y entendimiento. Para el autor, la fuerza es en sí misma exteriorización (ex-presión de la materia). La fuerza es *en* la ex-presión, o como dice Hegel, es un “desaparecer” (de la materialidad de la cosa). La fuerza es la exteriorización *a través* de sí que no se identifica, en su despliegue, con los extremos de las que “parte”: es ex-presión e im-presión a la vez. La ex-presión (Libertad), es la fuerza “en y para sí” de la Voluntad de la materia; *a su vez*, la im-presión es la expresión repelida hacia sí. En el mismo “rechazo” que separa a un ente de otro se está recorriendo el espacio estético que con-lleva esa re-pulsión (eco del tono). En palabras de Hegel:

“Hay en ello, de un modo inmediato, tanto el ser repelido hacia sí mismo o *el ser para sí* de la fuerza como la exteriorización, *tanto el solicitar como el ser solicitado*; por tanto, estos momentos no aparecen distribuidos entre dos extremos independientes que se enfrenten sólo en sus vértices contrapuestos, sino que su esencia consiste pura y simplemente en esto: en que cada uno es sólo *por medio* del otro y en no ser inmediatamente en tanto que el otro es. Por tanto, no tienen *de hecho ninguna sustancia* propia que las sostenga y mantenga. El *concepto* de fuerza se mantiene más bien como la *esencia* en su *realidad* misma; la *fuerza como real* sólo es pura y simplemente en la *exteriorización* (ex-presión)”³.

Si bien Hegel no relaciona la “unidad” inmediata de la fuerza con la fusión (in) *tensional* del tono, de alguna forma vislumbra que la realidad de ésta escapa a la unidad sintética del concepto. Sin embargo, vuelve a identificar la “unidad indistinta” de la fuerza con la tautología del Concepto en su en-sí:

“La verdad (lógica) de la fuerza se mantiene, pues, solamente como el *pensamiento* de ella; y los momentos de su realidad, sus sustancias y su movimiento, *se derrumban sin detenerse en una unidad indistinta* (con-fusión del tono) que no es la fuerza repelida hacia sí (ya que ésta sólo es, a su vez, uno de tales momentos), sino que esta unidad es *su*

³ Hegel, G.W.F. Fenomenología del espíritu. México: FCE, 2010. p. 87-88. Segunda, tercera y cuarta cursiva mía. Paréntesis mío también.

concepto como concepto. La realización [*Realisierung*] de la fuerza es, por consiguiente, la pérdida de la realidad [*Realität*]⁴.

Esta última sentencia hegeliana podría interpretarse de dos formas: 1) la realización de la fuerza en su concepto implica que la realidad de ésta se pierde en la palabra “fuerza” (se encubre); o 2) la realización de la fuerza desvanece la realidad material del concepto que la simboliza hasta su desaparición total. Este es el sacrificio al que aludo en el epígrafe y que Hegel no llevó a cabo, puesto que *saber* los límites *del* saber no quiere decir *empíricamente* sacrificarse. Si bien la destrucción signica del Concepto (y el callar fáctico que quedaría a la escucha del tono de lo con-siente) tendría la consecuencia “fatal” de imposibilitar toda filosofía, con ello su problema vital (“el” sentido) quedaría “resuelto”.

Hegel intuye esto, pero en tanto lleva a cabo una *ciencia de la experiencia* de la conciencia cae (y así *tiene* que ser) en el *re-establecimiento* de la fuerza *como* substancia pura del en-tendimiento (tautología del Concepto):

“Al obtener así ambos momentos en su unidad inmediata, el entendimiento, al que pertenece *el concepto* de fuerza, es propiamente *el concepto* que lleva en sí los momentos *diferentes, como diferentes*, ya que deben ser distintos *en la fuerza misma*. Dicho en otros términos: lo único que se ha establecido más arriba es el concepto de fuerza, no su realidad [*Realität*]”. Y a reglón seguido indica: “Así pues, para que la fuerza sea en su verdad hay que dejarla completamente *libre del pensamiento y establecerla como la sustancia* de estas diferencias”⁵.

De esta manera, Hegel re-pasa la experiencia estética de la fuerza mediante la intelección analítica del pensamiento que la suscita como substancia pura del tiempo (diferencia de las diferencias). El “en y para sí” de la fuerza es el despliegue *elástico* del pensamiento que “progresa” de concepto en concepto pero que, en el fondo, siempre está re-tornando sobre sí en el devenir re-cursivo del tiempo puro. El mismo autor ilustra esto cuando define lo que entiende por experiencia: “Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo *en sí misma*, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero* (para-sí en-sí), es propiamente lo que se llamará experiencia”⁶.

⁴ Ibíd, p. 88. Primeros dos paréntesis y segunda cursiva mía.

⁵ Ibíd, p. 84. Primera, tercera y última cursiva mía.

⁶ Ibíd, p. 58. Segunda cursiva y paréntesis mío.

Es por este motivo que Hegel limita el *juego* de fuerzas al desarrollo dialéctico del Concepto, el cual no sólo funciona *como extremo* frente a lo con-siente (diferencia en la conciencia o en sí), sino cuyo movimiento negativo o para sí difumina toda experiencia estética de la fuerza que lo posibilita. Inter-cala *dentro* de la experiencia la interioridad objetiva del pensamiento (intro-versión) mediante la inflexión de la fuerza en un llamado “mundo suprasensible”⁷. La manifestación de lo suprasensible es el vacío inercial del tiempo puro. La contradicción de lo *supra-sensible* es que vacía la sensibilidad de lo con-siente estabilizando sus vibraciones tonales en la quietud absoluta del espacio lógico (“lo interior”). De esta manera se recupera la *maniobrabilidad* de la tesitura del tono *emparejando* sus matices estéticos en la nivelación de la pura diferencia inercial:

“Esta *diferencia como universal* es, por tanto, *lo simple en el juego de la fuerza misma* y lo verdadero de él: es la *ley de la fuerza*” (...) “Dicha diferencia se expresa en la *ley* como la imagen *constante* del fenómeno inestable. El mundo *suprasensible* es, de este modo, un *tranquilo reino de leyes*”⁸.

En el fondo lo que hace Hegel es ponerle reglas al juego. Recorre, por así decirlo, el camino contrario de Wittgenstein, quien al darle un giro *pragmático* a su primer pensamiento enfatiza, ya no el armazón lógico del lenguaje, sino el espacio estético de los juegos donde éste se *desde-en-vuelve*, es decir, lo sentido. El juego es la Libertad de la Idea.

Sólo basta con hacer conversar a Hegel consigo mismo para demostrar que él mismo llega a la conclusión que se está dando vueltas en la tautología del Concepto como categoría general del en-tendimiento puro:

“La ley se presenta, pues, de dos modos, de una parte como ley en la que las diferencias se expresan como momentos independientes; de otra parte, en la forma del *simple* ser retornado a sí mismo, que a su vez puede llamarse *fuerza*, pero de tal modo que *no se entiende* por tal fuerza repelida hacia sí misma, sino la fuerza en general o *el concepto* de la fuerza, es decir, *una abstracción* que atrae hacia sí las diferencias entre lo que es atraído y lo que atrae”⁹.

Aquí el autor pone el ejemplo de la fuerza de la electricidad contrapuesta a la ley que la sopesa, preparando así el terreno para el ejemplo de la ley del movimiento. Me doy el trabajo de reproducir íntegramente los siguientes pasajes por un motivo fundamental: en

⁷ En Platón: mundo de las ideas.

⁸ Hegel. *Op. Cit.*, p. 92.

⁹ *Ibíd.*, p. 94. Últimas tres cursivas más.

la ley del movimiento *la realidad* de éste *se divide en los conceptos* de “espacio” y “tiempo”, los cuales, en tanto a priori, nunca abarcarán los matices estéticos de la fuerza de dicho movimiento. De este modo, Hegel refuta, en sus términos, la Estética trascendental kantiana:

“La electricidad misma *no es la diferencia en sí* o, en su esencia, no es la doble esencia de la electricidad positiva y negativa, por eso suele decirse que *tiene* la ley de *ser* de ese modo y también que *tiene la propiedad* de exteriorizarse así. Esta propiedad es, ciertamente, esencial y la única propiedad de esta fuerza o le es *necesaria*. *Pero la necesidad es, aquí, una palabra vacua*; la fuerza *debe* doblegarse así *sencillamente* porque debe. Claro está, que, si se pone la electricidad *positiva*, también la *negativa* en sí es necesaria, ya que lo *positivo* sólo es como relación a algo *negativo*, o lo positivo es *en él mismo* la diferencia de sí mismo, ni más ni menos que lo negativo. Pero el que la electricidad en cuanto tal se divida así *no es en sí lo necesario*; como *simple fuerza*, la electricidad *es indiferente con respecto a su ley* de ser como positiva o negativa; y si llamamos a lo necesario, su concepto y a esto, a la ley, empero, su ser, entonces su concepto es indiferente con respecto a su ser; la electricidad sólo *tiene* esta propiedad; lo que cabalmente significa que *ella* no le es *en sí* necesaria. Esta indiferencia se presenta bajo otra forma cuando se dice que de la *definición* de la electricidad forma parte el ser como positiva y negativa o que esto es sencillamente *su concepto y esencia*. Su ser significaría entonces su *existencia* en general; pero en aquella definición no va implícita la *necesidad de su existencia*; ésta es o porque se la *encuentra* (Libertad de la im-presión), lo que significa que no es para nada necesaria, o bien responde a otras fuerzas, es decir, su necesidad es externa”¹⁰.

“Por ejemplo, en la ley del movimiento es necesario que éste *se divida* en tiempo y espacio o también en distancia y velocidad. Al ser solamente la relación entre aquellos momentos, el movimiento, es lo universal, aquí, evidentemente, dividido *en sí mismo*; pero estas partes, tiempo y espacio, o distancia y velocidad, *no expresan en ellas este origen de lo uno*; son indiferentes entre sí, el espacio es representado como si fuera ser sin el tiempo, el tiempo sin el espacio”¹¹.

“El entendimiento expresa, pues, solamente la *propia* necesidad; una diferencia que sólo puede establecer en tanto que expresa al mismo tiempo que la diferencia no es una *diferencia de la cosa misma*. Esta necesidad que *sólo radica en las palabras*, es, de este modo, la descripción de los momentos que forman el ciclo de dicha necesidad; se los distingue, evidentemente, pero al mismo tiempo, superada; este movimiento se llama explicación”¹². Y por fin añade:

¹⁰ Ibíd, p. 94-95. Primera, sexta, octava, décimo cuarta y décima sexta cursiva y paréntesis mío.

¹¹ Ibíd, p.95. Últimas cursivas mías. “Por la misma razón no basta la explicación idealista de la visión de las relaciones espaciales mediante las “gafas espaciales”, porque no puede explicar la multiplicidad (cromaticidad) de estas relaciones” (4.0412). Paréntesis mío. Wittgenstein. *Op.Cit.*, p. 70.

¹² Hegel. *Op.Cit.*, p. 96. Últimas cursivas mías. Hegel confunde descripción con explicación. En nuestro caso la tematización de la experiencia de la conciencia no constituye una explicación (lo cual es imposible), sino

“En este *movimiento tautológico*, el entendimiento permanece como se ve, *en la unidad quieta* de su objeto y el movimiento recae *solamente en el entendimiento*, y no en el objeto; es una explicación que no sólo *no explica nada*, sino que es tan clara, que, tratando de decir algo distinto de lo ya dicho, no dice en rigor nada, y se limita a *repetir lo mismo*”¹³.

Así pues, en el espacio puro del pensamiento que llena constantemente el tiempo en la unidad quieta del Concepto como categoría general (ley de lo interior), el entendimiento *se da cuenta*, por contraposición a sí mismo, que las ondulaciones tonales del tiempo no fluyen de la manera inercial como el intelecto las piensa. Este segundo caer en cuenta *tropieza con el hecho* de que *lo dado* (*contar con la cosa*) no es una diferencia en la realidad. Se toma conciencia de que lo que *parecía* igual es, empíricamente, en palabras de Hegel, la “constancia de lo inconstante”:

“La ley era, en general, lo que *permanecía igual*, como sus diferencias; pero ahora *se establece* que sus diferencias, la ley y sus diferencias, son más bien lo contrario de sí mismas; *lo igual* a sí se repele más bien de sí mismo (en mí) y lo desigual a sí *se pone* más bien *como* lo igual a sí (en el sí mismo de la conciencia). Sólo con *esta determinación* tenemos, de hecho, que la diferencia es la diferencia *interna* o la *diferencia en sí misma*, en cuanto lo igual es desigual a sí y lo desigual igual a sí. Este *segundo mundo suprasensible* es, de este modo, el *mundo invertido*”¹⁴.

El mundo invertido es la escisión absoluta de lo sentido en el concepto “interior” de la conciencia: la realidad transmutada en el tiempo puro del pensamiento. Desde el punto de vista de la señal del Concepto, también se podría interpretar el mundo invertido como el *eco* del tono que permea la identidad absoluta de éste: lo igual a sí se repele más bien de sí mismo (introyección diluida de la señal), y lo desigual a sí se pone más bien como lo “igual a sí” (con-fusión del tono). Cabe recordar que el tono no *re-suena* en la misma “frecuencia de onda” que su repetición anterior (tesitura de la vibración), por lo que su eco se va apagando *al mismo tiempo* que va emergiendo la articulación material del Concepto. La resonancia del tono no es sólo el eco de la absorción de la gravedad en el con-torno de la imagen (la ex-presión de la cosa), sino también el camino de su modulación a concepto. El tono sería, en palabras de Hegel, “la inquietud absoluta del puro moverse a sí mismo o la infinitud”.

sólo la mera descripción de cómo la fuerza que le subyace llega a constituir la en el Concepto, o mejor dicho, sólo señala este proceso.

¹³ *Ibíd*, p. 96. Cursivas más.

¹⁴ *Ibíd*, p. 98. Segunda, cuarta y quinta cursivas más.

En resumen, la *ciencia de la experiencia* (de la) conciencia de Hegel es el *transportarse* del puro Concepto contra-poniéndolo en y para-sí. La dialéctica encauza el *movimiento de la experiencia desde-en-(el)volvimiento* del Concepto. El desde-envolvimiento del Concepto es el giro de la negación dia-lógica sobre su propio eje. De este modo, el resultado del “progreso” de las figuras de la conciencia es previsible: el saber absoluto. Si bien esto es *filosóficamente* correcto, los conceptos *nunca* podrán *con-sentir empíricamente* la realidad que ellos intentan delimitar. De hecho, la imposibilidad “ontológica” del Concepto es que la misma materialidad de su palabra reduce lo que él quiere llenar: “La “experiencia” que necesitamos para comprender la lógica no es la de que algo se comporta de tal y tal modo, sino la de que algo es; pero esto, justamente, no es *ninguna* experiencia”¹⁵. Hegel también hace hincapié en esta idea cuando *remata* en las leyes del pensamiento:

“Al volverse sobre sí misma y dirigirse hacia el concepto real como concepto libre, la observación descubre primeramente las *leyes del pensamiento*. Esta singularidad que el pensamiento es en él mismo es el movimiento abstracto de lo negativo, totalmente replegado sobre la simplicidad, y las leyes que se hallan fuera de la realidad. No tienen *realidad [Realität]* alguna, lo que significa, en general, sencillamente que *carecen de verdad*”¹⁶.

Como se puede apreciar, la imprecisión empírica de los resultados de la filosofía responde tanto a la precariedad de sus instrumentos (conceptos) como al método que los opera (lógica-analítica). Empero, que el resultado esté *pre-determinado* por el método no le resta mérito a los pocos pensadores que acertaron en la elección del problema, ni mucho menos a la forma cómo lo sistematizaron. En efecto, la única posibilidad de “progreso” en la filosofía consiste en el *detalle conceptual* del proceso de constitución de la conciencia, puesto que, antes de decir cualquier cosa se debe *señalar* cómo es posible siquiera *poder* pensar alguna¹⁷. El problema de la filosofía no es un problema de “contenido”, ya que su “objeto” siempre ha sido el “mismo”, a saber, lo sentido. En “*este*” sentido, la presente investigación no es novedosa ni menos original. El problema de la filosofía consiste, más bien, en cómo los conceptos correlativos se *organizan ordenadamente* en una estructura

¹⁵ Wittgenstein. *Op.Cit.*, p. 109.

¹⁶ Hegel. *Op.Cit.*, p. 180. Última cursiva mía.

¹⁷ Ver Aspectos generales nota 28 y Capítulo I nota 16.

que muestre de mejor manera la tendencia de lo sentido a concepto. En *este* sentido, el aporte de esta investigación va de la mano del orden interno de su estructura.

3.1. La abstracción tonal del en-tendimiento humano: el Concepto

La *abs*-tracción tonal del en-tendimiento humano es la *a-finación* de lo sentido en lenguaje conceptual. A-finar es llevar espontáneamente el tono de la in-tensión *a finitud* lingüística (fondo); el dirigirse tonalmente *a-sí* que acusa la ex-presión de la Idea. A-finar es el clamor de lo con-siente, el llamado de la Libertad. De-clamar es la de-escisión de la in-tensión de ex-ponerse conceptualmente. En concreto, la a-finación tiene un modo de articulación propio: la fonética. El Concepto es *una* posibilidad *formal* de lo sentido porque le da una *forma* fónica específica. El Concepto es la *tentación* de lo sentido de precipitarse en un “grito” vocal-izado. *En tanto resultado*, a-finar es con-finar lo sentido (encerrarlo) en la palabra (“sentido” o cualquiera). Todo concepto *clausura* matices estéticos del tono.

La *abs-tracción* es el método de exposición filosófica de traccionar (desgastar) el tono de lo sentido hasta su *detención* en el Concepto¹⁸. *Abs-traer* es *con-templar racionalmente* la con-fusión del tono para *sosegarlo* de su agitación estética inherente hasta la inmovilidad del Concepto. *Con-templar* es *aquietar* la experiencia de lo sentido para un examen *pausado* de su modulación a concepto. La con-templación es el “estado anímico” de la razón. Como postura frente a la realidad es una predisposición artificial y sólo tiene una utilidad metodológica. La modulación *real* del Concepto no es intencionalmente manejable desde el intelecto, sino es espontánea desde lo sentido.

El desarrollo evolutivo de estructuras neurofisiológicas permitió que, en algún momento, la con-fusión no se remitiera instantáneamente a una respuesta instintiva, es decir, que el ímpetu de la Idea (Voluntad) se templara en la con-templación. La con-templación nace de la *estupefacción* que produce el *desajuste funcional* intempestivo entre la in-tensión y su procedimiento práctico, lo que pone a lo con-siente al acecho de su situación. En lo con-siente este desajuste funcional con la realidad se llama disonancia. La

¹⁸ En el Concepto el tono *cede-tiene*. Esto quiere decir que la Idea se-para ante sí (escisión en la Diferencia). “Abs”: separar, aislar, depurar (a-finar). Otras acepciones de “tracción”: tensar, estirar. *Abs-tracción* es estirar el tono (“a”) hasta su escisión en el Concepto (“finar”).

disonancia es el tono de sí en la con-fusión¹⁹. La a-tensión puesta en este desajuste *se precipita* tonalmente al ensayo de modulaciones fónicas que *afirmen* fácticamente la in-tensión en la concomitancia material con el mundo. Esto quiere decir que, en un primer momento, la con-templación es resignarse a la “renuncia provisoria” de la in-tensión de permanecer en la agitación de la disonancia, para, en un segundo momento, re-a-signarse (proyectarse) sísticamente en lenguaje. La con-templación es *errática* no sólo en cuanto se funda en el “error” de la disonancia, sino más todavía en tanto abandona a lo con-siente a deambular en el espacio que lo separa de las cosas. Este deambular “toca tierra” cuando se aferra a la materialización de la ex-presión: la palabra. Filogenéticamente la abs-tracción tonal del entendimiento humano nace de la disonancia. Por su parte, ontogenéticamente, el *resultado* de la abs-tracción es impuesto desde la consonancia *prefigurada* de las palabras con las cosas. Cuando los conceptos ya están disponibles (cultura), el en-tendimiento retorna sobre “el” sentido acotado por los significados; recorre, por así decirlo, el entorno *con-textual* de los espacios que condicionan las estrategias racionales de acción.

En tanto en la disonancia de la im-presión la Voluntad *ya está actuando libremente*, el en-tender “lingüístico” primordial de la in-tensión se llama “ver-bo”. El “ver-bo” es la *re-acción* del en-tendimiento ante la urgente *in-vocación* que impone la espacialidad de la im-presión. La *necesidad* (el ímpetu) de actuar no deriva de la intencionalidad representativa, sino que pro-viene de la fuerza de la im-presión que *co-acciona* a la conciencia. En el “ver-bo” la conciencia *se sospecha tácitamente* como el agente subjetivo de la acción.

No obstante, sólo desde el *pre-texto* de la in-tensión las cosas pueden ser determinadas *como* “objetos” de uso *instrumental*, por lo tanto, la asimilación conceptual de insumos objetuales pro-viene de la con-textura tonal de la im-presión que nos sitúa en un espacio de fuerzas. La intencionalidad de la conciencia es teleológica *porque* la im-presión (ex-presión de la cosa) siempre se dirige libremente a nosotros. A partir de la fuerza que nos dirigen el espacio y las cosas, la in-tensión de lo con-siente no sólo se “toca” en la máxima ex-presión “material” de su con-textura, esto es, en la sensación, sino que responde

¹⁹ La inflexión de la in-tensión en la Idea, el “rebote” de la im-presión. Si bien la disonancia disloca la in-tensión, reafirma la continuidad tonal de ésta. En la disonancia se da, *con-siente-mente*, la posibilidad de todo error lógico. Es la Verdad de la no verdad.

tendiendo a la manipulación palpable y planificada de su entorno mediante la intencionalidad de la conciencia.

Por otro lado, el Concepto es la forma general de la representación o la matriz intuitiva del significado. Que sea la matriz intuitiva del significado quiere decir que, *en su origen*, el Concepto *se induce* desde la contingencia estética de la Idea²⁰, pero que, *en cuanto resultado*, siempre desem-boca en palabra. El Concepto es la condensación de los matices estéticos del tono en una vocal-ización específica o fono. Las palabras constituyen separaciones fónicas que se rozan en el relevo indeterminado de sentidos.

El Concepto es una *figura* que compone fuerzas, por lo que su Verdad está en *lo insinuado* por él. Los conceptos se “*deducen*” desde lo sentido acotado por ellos. “Saber el significado” de un concepto es *a-sentir* lo que él señala, es decir, “su” sentido, el cual, en el fondo, *no es propiedad* de él. Lo sentido es la sombra del Concepto pero que, sin embargo, lo ilumina. Ninguna cosa es *real* en su concepto, sólo en lo sentido que lo sustenta. Ningún concepto posibilita la experiencia estética que señala (es, de hecho, la culminación de esta experiencia). El Concepto no sólo es innecesario respecto de la Idea, sino es una mera *forma sígnica* que la *formaliza* como tal (en la palabra “idea”). Todo concepto, en cuanto plasma materialmente la in-tensión en el símbolo de la palabra, es empírico (se puede ver y leer), pero *en sí* no con-siente nada.

Figurar es re-presentar simbólicamente (fono y/o signo) la im-presión del espacio en la materialidad del Concepto. Esta forma de re-presentar, en tanto describe el estatus de un posible estado de cosas, ilustra estricta y tautológicamente lo figurado, por lo que *su* verdad está en el *hecho mismo* de la figura, independientemente que *después* haya un examen de su adecuación empírica en términos “veritativos”. La figuración “a priori” del concepto “figura” es la modulación a posteriori de la Libertad de la Idea, debido a esto el *re-*conocimiento a priori del Concepto es posible dentro del pensamiento sin un proceso de contrastación empírica. La verdad del pensamiento es la verificación lógica consigo mismo (tautología). Así pues, en cuanto figura, el Concepto es un arquetipo de hechos que *modela* la realidad a escala semántica, pero que, sin embargo, no la constituye como tal:

²⁰ La Idea es la Noción del Concepto.

“Nos hacemos figuras *de* los hechos” (2.1)²¹.

“La figura es un modelo *de* la realidad” (2.12).

“Los elementos de la figura *hacen* en ella *las veces* de los objetos” (2.131).

“La figura representa el estado de cosas *en el espacio lógico*, el darse y no darse efectivos de estados de cosas” (2.11).

“El darse y no darse efectivos de estados de cosas *es la realidad*” (2.06).

Es obvio que “la figura es un hecho” empírico, pero no uno lógico-causal, sino un hecho estético-espontáneo. “Que los elementos de la figura se comporten unos con otros de un modo y manera determinados” (sintácticamente) *no* “representa que las cosas se comportan así unas con otras” ya que “del darse o no darse efectivos de un estado de cosas *no puede deducirse* el darse o no darse efectivos de otro” (2.062); es decir, no hay una correspondencia causal entre la cosa y el hecho que la figura (espontaneidad del Concepto). Lo que *posibilita* que las cosas se figuren al “igual” que los elementos de la proposición es la estética de lo sentido, o en palabras de Wittgenstein, la forma de figuración. La figura *representa* la realidad *porque* con-figura el espacio estético de las im-presiones *a través* de los mismos “patrones de medida” que condicionan su origen, esto es, estético-simbólicos: “Lo que la figura ha de tener en común con la realidad para poder figurar *a su modo y manera* –correcta o falsamente- es su *forma de figuración*” (2.17), es decir, la estética. Detengámonos en este punto:

Es verdad que “la figura está enlazada *así* (estéticamente) con la realidad; llega hasta ella” (2.1511), por lo que “sólo los puntos extremos de las marcas *tocan* el objeto a medir” (2.15121). Esto quiere decir que el Concepto toca la realidad tanto en el origen tonal del fono o signo que lo material-iza, como en la introyección diluida de dicha señal en lo sentido de lo con-siente: “Usamos el signo sensoperceptible (signo sonoro o escrito, etc.) de la proposición *como proyección* del estado de cosas posible. El método de proyección es el *pensar el sentido* de la proposición” (3.11). De esta manera, el concepto figurado se comprende tanto desde el origen impresivo que permite su modulación como “desde” la disolución “imaginada” (no pensada) que lo remite a sentido (introyección).

Asimismo, sólo al final de la proyección (del en-tendimiento) es posible *valorar* la correspondencia de la figura en términos de “verdad” o “falsedad”, puesto que en el

²¹ Wittgenstein. *Op.Cit.*, p. 53. Cursivas más, al igual que las venideras. En adelante procuraré utilizar la notación propia del *Tractatus* para no tener que indicar todas las veces el número de página.

“inicio” del tono de la in-tensión no hay algo “correcto” o “incorrecto”. El punto de vista *originario* de la figura no es la re-presentación de la cosa, sino la presentación espontánea de ésta que, a su vez, acota la estética de la im-presión en una partícula signica (“representa una posibilidad del darse o no darse efectivos de las cosas”). “Lo que cualquier figura, sea cual fuere su forma, ha de tener en común con la realidad para poder siquiera –correcta o falsamente- figurarla, *es la forma lógica* (antes la forma de figuración), *esto es, la forma de la realidad*” (2.18)²². Con esta sentencia, Wittgenstein subordina definitivamente la estética que posibilita toda forma de figuración a la forma lógica del pensamiento, o en otras palabras, trastoca la estética de la figuración en la lógica de la significación:

“Si la forma de la figuración es la forma lógica, la figura se llama la figura lógica” (2.181). “La figura lógica de los hechos es el pensamiento” (2.225). Sólo como hecho *lógico* “la figura representa un posible estado de cosas *en el espacio lógico*” (2.202). Para Wittgenstein “los hechos en el espacio lógico son el mundo” (1.13). “El mundo es la totalidad de los hechos, *no de las cosas*” (1.1). “Lo que es el caso, *el hecho*, es el darse efectivo de estados *de cosas*” (2). “El estado de cosas es una *conexión de objetos (cosas)*” (2.01). “El darse y no darse efectivos de estados de cosas es la realidad (y según 2.18 la forma de la realidad es la forma lógica)” (2.06). Así pues, Wittgenstein confunde la totalidad de los hechos en el espacio lógico (conceptos, “el mundo es *mi mundo*” o lo que yo pienso de él) con el darse efectivo de estados de cosas en la realidad empírica (ver 2.11). Al supeditar el estado de cosas al espacio lógico se da por entendido que el primero es una conexión *sintáctica* de objetos. La interrelación sintáctica de los elementos de la proposición, y la forma pura del tiempo que transcurre en ese lapso, *no constituyen la forma cómo* las cosas aparecen y se comportan en la realidad. El espacio estético de las im-presiones (lo que simplemente sucede o es el caso) no se identifica con el espacio lógico del pensamiento. En el fondo, Wittgenstein *aplana* las ondulaciones tonales del tiempo del darse efectivo del estado de cosas (im-presiones) en el tiempo puro e inercial del espacio lógico que conecta sintácticamente objetos (substancia pura del Concepto):

²² Wittgenstein. *Op.Cit.*, p. 55. Cursivas mías. El aforismo podría decir perfectamente “para poder siquiera –“lógica” o “ilógicamente”- figurarla”. Se puede ver claramente cómo el autor trastoca la forma de figuración en la forma lógica (la cual, además, identifica con la forma de la realidad), en el cambio de los términos que hace desde 2.151, 2.17 (especialmente ésta última) a 2.18 y 2.2.

“Sólo si hay objetos puede haber una forma fija del mundo. Lo fijo, lo persistente y el objeto son uno y lo mismo” (2.026-2.027), es decir, se *apropian* de una posibilidad de la Libertad de la im-presión en la fijación de la cosa como substancia permanente en la unidad sintética del Concepto: “Los objetos forman la sustancia del mundo. Por eso no pueden ser compuestos (pero sí espontáneamente figurados)” (2.021)²³. “La substancia es lo que *persiste independientemente* de lo que es el caso” (2.024), por ende, no es el caso. “La substancia del mundo sólo puede *determinar una forma y no propiedades materiales*” (2.0231). La substancia es “forma y contenido”. “Espacio, tiempo y *color (cromaticidad)* son formas de los objetos” (2.0251).

Como se puede apreciar, Wittgenstein intuye que la estética con-forma la realidad de las cosas (forma de figuración, cromaticidad), pero, lamentablemente, la subordina al espacio lógico del Concepto, o si se quiere, al tiempo puro del pensamiento (la forma lógica). “Pero lo figura *no puede* figurar su forma de figuración; *la ostenta*” (2.172), es decir, la *muestra*. Es por esto que, como he repetido insistentemente, la figuración simbólica de lo sentido (las palabras) sólo *señala* la realidad y no la constituye empíricamente como tal. En el fondo, la forma estética cómo aparecen las cosas en tanto fuerza (ex-presión) no se puede fijar en el concepto de “cosa” ni de “fuerza”. Está claro que la posibilidad de conexión lógica entre los objetos la lleva a cabo la analítica del pensamiento, pero la *existencia* de las cosas *como objetos* es un producto espontáneo de la estética de lo sentido. A pesar de que Wittgenstein plantea que “no existe una figura verdadera *a priori* (ni el concepto de figura)” (2.225), en el mismo acto de *componer* lógicamente la realidad de las cosas como conexión de objetos²⁴, el autor no sólo está afirmando el significado vacío de un concepto en particular²⁵, sino que está *re-afirmando la paradoja de tener* que recurrir al Concepto como forma espuria de expresar la realidad (tautología). En concreto, cae en la misma dinámica de Hegel. Es la misma contradicción fatal en la que también incurre Derrida al intentar deconstruir “el” sentido (que, en el fondo, es el único problema de la filosofía). No se puede deconstruir construyendo signos (como “d”-“e”-“c”-“o”-“n”-“s”-“t”-“r”-“u”-“c”-“c”-“i”-“ó”-“n”); no se puede expresar la realidad

²³ “El mundo *se descompone* en hechos” (1.2). En este caso hechos atómicos u objetos. Los objetos se signan con el nombre de la variable (constante) mediante símbolos simples: “x”, “y”, etc.

²⁴ Ver Aspectos generales nota 12.

²⁵ Wittgenstein trata de darle una salida a esto al considerar el objeto como un pseudo-concepto (4.1272).

de lo sentido de-*escribiendo* “lo sentido”²⁶. Es por este motivo que, tal como *advertí* más arriba, en nuestro caso la deconstrucción de algunos conceptos no sólo es pro-visional, sino que en tanto señales, incita la disolución empírica de los conceptos en el camino que lo introyecta a sentido (ejercicio que, por lo demás, asegura la comprensión *real* de todo lenguaje):

“Los signos simples usados en la proposición se llaman nombres. El nombre *significa* el objeto (lo lleva a signo). El objeto es su significado. (“A” es el mismo signo que “A”) (3.203)”. Sin embargo, “a los objetos sólo puedo *nombrarlos*. Los signos hacen las veces de ellos. Sólo puedo hablar *de* ellos, *no puedo expresarlos* (la ex-presión sólo le compete a la Libertad de la Idea). Una proposición sólo puede decir cómo es la cosa, no lo que es (3.221)”. Al revés, puede decir *lo que* la cosa *es* (*en su concepto*) pero no cómo transcurre su mero estar ahí (la fuerza de su insistencia).

“Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando *a través* de ellas –sobre ellas- ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella).

Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve claramente el mundo” (6.54).

“De lo que no se puede hablar hay que callar” (7).

Pero *decir* “De lo que no se puede hablar hay que callar” no es callar.

3.1.1. La abducción instantánea del Concepto: “el grito del vacío”

El “grito” es el *vértigo acústico* del tono que llena instantáneamente la totalidad de la “imagen” del vacío. En la acústica del vértigo el tono va *absorbiendo* el peso estético de su gravedad *mientras se proyecta* instantáneamente como imagen²⁷. El hecho que el “grito” se proyecte quiere decir que su acústica nunca cae en un abismo, sino que el tono se eleva hasta el enterarse de la Idea. El “grito del vacío” es la ex-peri-mentación tonal de sí en la Idea.

En el “grito del vacío” no se exclama nada sonoramente audible, más bien, el tono se “disminuye” a-sí hasta quedar atónito. Estar *a-tónito* no es quedarse sin tono, sino

²⁶ Para ser justos, esta imposibilidad es inherente a toda filosofía.

²⁷ “Abducción”: absorción, aspirar. Aspirar es también *pre-tender*. El “grito del vacío” es la *pre-tensión* del Concepto.

adentrarse en él *durante* la *con*-presión de la im-presión. Estar a-tónico es el espasmo de la im-presión que se “*ahoga*” en la ex-presión de la Voluntad.

En el “grito del vacío” se *in-voca* la im-presión de mundo. La *in-vocación* es la inspiración *im-pre-vista* de la im-presión²⁸. La exhalación fonética de la inspiración es el desahogo de este instante tonal en la palabra. Todo concepto desde su profundidad es un desahogo. El Concepto es la articulación fónica de la “vocal” originaria del “grito del vacío”:

“Mas ¿cuándo llega el ser humano natural al simbolismo del sonido? ¿Cuándo ocurre que ya no basta el lenguaje de los gestos? ¿Cuándo se convierte el sonido en música? Sobre todo, en los estados supremos de placer y de displacer de la voluntad, en cuanto voluntad llena de júbilo o voluntad angustiada hasta la muerte, en suma, en la *embriaguez del sentimiento: en el grito*”²⁹.

Si bien en el “grito del vacío” el Concepto aún no es *propiamente tal*, éste *ex-perimenta* su *in-tensión rebasando* todo significado posible, por ende, en la abducción del “grito” el Concepto se *pre-siente*: “Las palabras más silenciosas son las que traen la tempestad. Pensamientos que caminan con pies de paloma dirigen el mundo”³⁰. El Concepto es la modulación del proceso inflexivo de lo sentido que ya fue. La base de la reflexión es la inflexión de la *in-tensión* en el tono eidético. El tono del “grito” es la sospecha irresoluta de la existencia.

3.1.1.1. El eco espontáneo del “grito del vacío”: la Onomatopeya

El eco es la *re-sonancia* instantánea del “grito” que va *con-formando* la contextura tonal de la imagen en lo *con-siente*. En lo *con-siente* mismo, el eco es el “con” de la *con-fusión*, el acompañar pulsado de la tensión (*re-pulsión* de la im-presión).

²⁸ Es interesante comparar este sentido de la inspiración con el concepto nitzscheano de revelación: “El concepto de revelación, en el sentido de que de repente, con *indecible* seguridad y finura, *se deja ver, se deja oír* algo, algo que lo *conmueve* y trastorna a uno en lo más hondo, *describe sencillamente la realidad de los hechos. Se oye, no se busca*; se toma, no se pregunta quién es el que da; como un rayo refulge un pensamiento, *con necesidad (espontaneidad del concepto), sin vacilación en la forma-* yo no he tenido jamás que elegir”. Cursivas mías. Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo*. Cómo se llega a ser lo que se es. Madrid: Alianza Editorial, 2011. p. 120.

²⁹ Nietzsche. El nacimiento de la tragedia. *Op. Cit.*, p. 270.

³⁰ Nietzsche. *Ecce homo*. *Op. Cit.*, p. 24.

Concretamente, la Onomatopeya es el eco del tono que *imita* la im-presión del espacio y las cosas en el balbuceo súbito e impreciso de un fono. Esto quiere decir que el Concepto responde a un “principio” estético de similitud que *re-presenta* fónicamente las im-presiones. La Onomatopeya *nota la “altura”* del tono de una imagen concreta en la con-sonancia del esbozo fónico de la palabra. La Onomatopeya transforma *repentinamente* la espacialidad de la im-presión en la a-finación de un sonido *temporal* que se hace parte de la insistencia de la cosa. El bosquejo sonoro de la Onomatopeya con-cede mundo a las cosas con-sintiendo fónicamente la fuerza que éstas expelen. El origen onomatopéyico del lenguaje implica que las palabras a-sienten las cosas *tal como son sentidas*. La Onomatopeya es la fonación metafórica de la imagen, una especie de dadaísmo gnoseológico:

“*Lo resonante, lo terrenal del habla está sostenido en la armonía que entona mutuamente las regiones de la estructura del mundo, haciéndolas jugar las unas hacia las otras. Esta indicación a lo resonante del habla y su origen desde el decir, se nos presenta inicialmente como oscura y extraña. Y, sin embargo, señala hacia un simple estado de cosas*”³¹.

Sólo *en el transcurso* de la ex-presión onomatopéyica el Concepto *se empieza a entender* como un “evento” que *se está llevando* a cabo respecto de la Idea: “En el hablar *en tanto que escucha* del habla, *re-decimos* el Decir oído (eco). Dejamos venir su voz sin sonido con lo que reclamamos el sonido que *ya nos está reservado*; lo llamamos *estando tendidos* hacia él (en-tendimiento)”³².

El Concepto es el *pro-cederse* de la Idea que la va postergando “hacia atrás” *mientras* la va *encubriendo* de racionalidad. En este proceso de expresión lingüística de la Idea *siempre* se van perdiendo remanentes de sentido, ya que la Onomatopeya *com-pone* sólo *un* intervalo fónico de la tesitura del tono. La *reducción* de la “altura” de la in-tensión se hace *en función* de objetivos prácticos de coordinación y satisfacción anímica de creencias y deseos (auto) declarados, por lo que en la Onomatopeya siempre se pierde algo privativo de lo con-siente. A pesar de esto, los residuos estéticos de sentido siguen

³¹ Heidegger. De camino al habla. *Op. Cit.*, p. 186. Cursivas más.

³² *Ibíd*, p. 230. Cursivas y paréntesis mío.

subsistiendo en la vaguedad de la Noción que *fundamenta* el sentido del concepto en particular. Un ejemplo de este fenómeno se da cuando el sentido no irrumpe espontánea ni completamente en el Concepto, quedando trabado en el “balbuceo” repetitivo del eco de la con-fusión. Por eso el hablar cotidiano dice “tengo la palabra en la punta de la lengua”³³. Más allá de lo anterior, los rastros de sentido pueden ser re-encontrados *parcialmente* en nuevos puntos de vista discursivos, es decir, en nuevas combinatorias lingüísticas que recreen mejor la originalidad de lo sentido por “deducción” asociativa de significados³⁴:

“Pero *siempre quedarán fuerzas originarias*, siempre restará *cual residuo insoluble* un contenido del fenómeno que *no puede reducirse a su forma* y, por lo tanto, no resulta explicable a partir de alguna otra cosa según el principio de razón. Pues en cada cosa inmersa en la naturaleza hay algo de lo cual no puede darse fundamento alguno, no es posible ninguna explicación y no cabe buscar ninguna causa: se trata del modo específico de su actuar, es decir, de la índole de su existir, su esencia”³⁵.

3.1.1.1.1. La acentuación de la Onomatopeya: Lenguaje e Intencionalidad

La acentuación de la Onomatopeya es la *re-iteración sobrepuesta* de sonidos sucesivos que se acoplan ininterrumpidamente *condicionados* por la proyección fónica del eco. La re-iteración sobrepuesta de sonidos sucesivos mienta que, en su origen primitivo, la materialización del Concepto implica la *reminiscencia* del “intervalo” tonal que va remarcando la fonación completa de la palabra. Esta rememoración es necesaria porque lo *sent-ido* es un irse constante, por lo que la *con-formación lingüística* de los conceptos debe ir recalcando el tono de la im-presión en un fraseo fónicamente consolidado. La palabra *acota* la acústica del eco en una partícula fónica que *timbra* la im-presión de las cosas³⁶. *La palabra es el sonido de la imagen*:

³³ Ver Consideraciones metodológicas nota 6.

³⁴ Ver Consideraciones metodológicas nota 1. El método es la co-herencia del pensamiento.

³⁵ Schopenhauer. Vol. I. *Op. Cit.*, p. 213. “Para ilustrar gráficamente la cuestión, comparemos nuestra consciencia con aguas de cierta profundidad; los pensamientos claramente conscientes son simplemente la superficie, mientras que por el contrario la masa es lo borroso, el *eco* de las intuiciones y de la experiencia en general, entremezclado con el propio temple de nuestra voluntad, que es el núcleo de nuestro ser. Esta masa de la consciencia íntegra está más o menos, según la proporción de la viveza intelectual, en *continuo movimiento* y lo que a consecuencia de tal movimiento aflora a la superficie son las claras imágenes de la fantasía o los nítidos pensamientos conscientes, expresados en palabras, y las resoluciones de la voluntad”. *Ibíd*, p. 136.

³⁶ La palabra es la impresión de la im-presión.

“A la fusión intimísima y frecuentísima entre una especie de simbolismo de los gestos y el sonido se le da el nombre de *lenguaje*. En la palabra, la esencia de la cosa es simbolizada por el sonido y por su cadencia, por la fuerza y el ritmo de su sonar, y la representación concomitante, la imagen, la *apariencia* de la esencia son simbolizadas por el gesto de la boca”³⁷.

El Lenguaje es el *con* qué de lo sentido, nunca el *en* qué, de ahí su instrumentalidad. El hecho que la palabra provenga del eco tonal de la im-presión quiere decir que ésta sólo refleja lingüísticamente fuerzas y no constituye la realidad de la materia. El Lenguaje está *junto* a lo sentido, es paralelo a él, muy cerca, eso es indudable, pero nunca *fácticamente* en él. Por esto los conceptos *tienen* sentido como propiedad, como *con-tenido*. El Lenguaje puede “hacer” sentido (señalar) porque básicamente él mismo es la culminación espontánea de éste. Si bien en su origen el Concepto tiende a la *pre-tensión* que le subyace (Idea), *en cuanto resultado*, todo concepto se identifica con el signo que lo materializa: Concepto es palabra³⁸. La misma *acción de preguntar* sobre el concepto que está *detrás* de una palabra *lo precipita* espontáneamente a la misma. La palabra es la espontaneidad de la ex-presión.

En tanto, por un lado, la palabra es la *consolidación fónica* del tono de lo sentido, y por otro, el pensamiento se atestigua lingüísticamente en palabras, estamos en condiciones de decir: *siento luego pienso*. “Luego” mienta sucesión tempórea *en términos de eclosión espontánea* y no relación causal necesaria; no por lo menos desde la intencionalidad del pensamiento, ya que se podría considerar dicha espontaneidad como una “necesidad” de la Naturaleza.

Anteriormente decía que la palabra es el timbre de la im-presión. En este sentido, la palabra *avizora* los contextos, las situaciones y los objetos con que se sirve u opera la intencionalidad de la conciencia. Las palabras son *avisos* de sentido, en definitiva, señales. *A-visar* es *aprobar* el en-tendimiento mancomunado de conceptos socialmente atingentes. Cuando el despegue evolutivo de las manos del suelo dejó a lo con-siente con la im-presión de tener que utilizar más la Libertad, el Lenguaje emergió espontáneamente como medio de conceptualización de los posibles usos manuales. La complejización del uso instrumental de la mano es coevolutivo con el desarrollo de un lenguaje que dirija estratégicamente la *intención a implementar*. Así pues, las palabras son instrumentos que sirven para *con-jugar* la

³⁷ Nietzsche. El nacimiento de la tragedia. *Op. Cit.*, p. 270. Cursivas mías.

³⁸ Logos: palabra.

Voluntad de la in-tensión (“ver-bo”) con los insumos materiales para su realización efectiva (objetos). *La pragmática del Lenguaje consiste en que los conceptos son de por sí instrumentales.*

Asimismo, la *validez objetiva* de una propuesta fónica se debe a que la acentuación de la Onomatopeya pasa por un proceso de a-finación colectiva donde la modulación del Concepto es enriquecido por el con-curso estético de otras in-tensiones. El Lenguaje es *con-sensual* porque se basa en la sensualidad conjunta de las im-presiones que se provocan dos o más in-tensiones. El Lenguaje ase sentido porque es fruto de la sensibilidad *pre-figurada* de lo con-siente que se a-fina en un esquema mental ético-colectivo. La palabra es la vibración al unísono de bloques comunes de sentido que posibilitan la coordinación práctica de las in-tensiones. La intersección lingüística de sentidos en conceptos comunes consolida una forma obligada de dirigirse al mundo y a los demás que es socialmente razonable (consistencia lógica y ética del juicio). En palabras de Durkheim:

“Pues por lo que a ellas atañe, las conciencias individuales están cerradas las unas a las otras; no pueden comunicar si no es por medio de signos en que quedan traducidos sus estados interiores. Para que el comercio que entre ellas se establece pueda desembocar en una comunión, es decir, en una *fusión de todos los sentimientos particulares* en un sentimiento común, es necesario, pues, que los signos que los manifiestan lleguen a fundirse en una sola y única resultante. Es la aparición de esta resultante la que hace *vibrar a los individuos al unísono* y la que les hace cobrar conciencia de su unidad moral. Es al emitir el *mismo grito*, al pronunciar una misma palabra, al ejecutar un mismo gesto relativo a un mismo objeto cuando se ponen y se sienten de acuerdo”³⁹.

Una vez que la acentuación colectiva de la Onomatopeya ha *re-marcado* lingüísticamente la in-tensión de lo con-siente en el Concepto, se instaura *inmediatamente* la Intencionalidad como el primer hecho de la conciencia. La Intencionalidad es la *de-escisión* de la in-tensión de modularse espontáneamente en el Concepto, y desde allí, seguir su *tendencia paralela* a lo sentido en el en-tendimiento *lógico* del pensamiento (del Lenguaje). El en-tendimiento *puro* del pensamiento sólo es posible des-entendiéndose del sentido empírico de las palabras. La escisión que *supone* la Intencionalidad *siempre está condicionada* por la pre-tensión de ésta (in-tensión), por lo que, en realidad, la escisión no sólo es espontánea sino *nunca total*. Que la Intencionalidad *encubra* lo sentido en-

³⁹ En Habermas, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa. Vol. II. Madrid: Taurus, 1999. p.82. Cursivas mías.

tendiéndolo lógicamente de concepto en concepto quiere decir que, por un lado, los conceptos se condicionan siguiendo la lógica de los significados, y por otro, que las cadenas de palabras se articulan a través del tiempo puro del pensamiento. Todo dualismo filosófico se basa en la de-escisión de la in-tensión.

En cuanto pensamiento que *inter-cede por sí*, la Intencionalidad es la “impresión” de la espontaneidad de los conceptos, es decir, el *acto funda-mental* de la con-ciencia. Una vez que el Concepto se im-*planta* espontáneamente, la constitución del sujeto y objeto es in-*mediata*, simultánea y recíproca. La palabra *en-vuelve* la im-presión con una racionalidad que *ante-pone* entre ella y lo con-siente un velo virtual que *rebota* como propiedad intelectual de un sujeto que funda un objeto. La ante-posición del Concepto *entre* el despliegue de la im-presión en lo con-siente *atenúa* la percepción sensitiva que es *frenada* reflexivamente hasta *de-tenerse* en la mutua constitución de sujeto-objeto: lo sentido es *friccionado* hasta una fijación conceptual que *diseciona* el espacio en dos esferas interdependientes. Esta fijación implica la *di-solución* mentada de lo con-siente en dos sentidos: el *encubrimiento* de la cosa tras el velo del Concepto (“objeto” o cualquiera), y la *transposición* de lo con-siente en el Concepto (“sujeto” o cualquiera). Objeto y sujeto son arquetipos lingüísticos de la cosa y lo con-siente respectivamente⁴⁰.

De esta manera, la de-escisión de la in-tensión genera su propia versión interna en un estado puro del entendimiento (intro-versión). La intro-versión es la transposición de lo con-siente que se des-dobra en una versión “ajena” que re-torna sobre sí como identidad lógica: yo-él. “Yo” es saberse como “él” (que habla). En la intro-versión lo con-siente *da cuenta* de sí. Darse cuenta es *contarse en* la de-escisión de la in-tensión de *re-flexionarse* en el Concepto (pienso: Uno). La identidad lógica del yo *des-afecta* la estética de lo sentido en un sujeto puro a quien las circunstancias le advienen *neutralmente*⁴¹. Sin embargo, lo con-siente nunca a-siente de la misma manera las situaciones que le aquejan, es decir, nunca terminamos de agregarnos o con-formarnos en nuestro “yo”:

⁴⁰ La conciencia de la cosa es *sujetarla* en el sí mismo del sujeto. Sólo a partir de la unidad conceptual de éste se pueden derivar series causales de juicios sucesivos referidos a objetos.

⁴¹ El subjetivismo es la Libertad objetivada en un “a priori” espontáneo de la razón. El “en sí” del Concepto es el afán *intencionado* de implantarlo como necesario.

“La voluntad es lo primero y originario, el conocimiento un mero añadido al fenómeno de la voluntad, como un instrumento suyo. Según eso, cada hombre es lo que es merced a su voluntad y su carácter es originario (...) Por eso el hombre no puede resolver ser tal o cual, ni tampoco volverse otro; sino que él *es*, de una vez por todas, y va conociendo sucesivamente *lo que es*”⁴².

El contenido *empírico* del yo trascendental es lo “que” *señala* la palabra “yo”, esto es, el tono que se *pre-siente* cuando se lo dice. El yo *como sujeto de conocimiento* es una propiedad *onto-lógicamente* imputada. La intencionalidad del “yo” es la *subjetividad* de lo con-siente.

Por otro lado, la conceptualización de las cosas como objetos susceptibles de uso instrumental *estabiliza* un con-texto significativo de la acción que *aquieta* la insistencia “problemática” del espacio de la im-presión. Una vez que la agitación tonal de la im-presión ha sido apaciguada en el Concepto, los objetos quedan *accionados* como núcleo intencional de uso potencial y *pueden ser* remitidos al con-texto panorámico de la mirada periférica donde pasan desapercibidos⁴³. Esto permite que tanto la conciencia de los objetos como su direccionalidad o movimiento se a-tengan a su lugar o provengan de donde es esperable que lo hagan. Sin embargo, esto no quiere decir que el espacio y las cosas dejen de llamar a-tensión, sólo que la tensión de las im-presiones se refiere inmediatamente al canon de significados *pre-escritos*⁴⁴. Frente a la irrupción *tonalmente agitada* de la im-presión se puede recurrir, a lo más, al efecto *aquietador* de los conceptos. Los conceptos *estabilizan* in-tensión mediante la condensación de la ex-presión en un núcleo esencial (palabra como “esencia” de la cosa), por lo tanto, la identificación de un nuevo uso conceptual sólo descubre *una* posibilidad más de lo sentido *pre-figurado*: “Si conozco el objeto, conozco también todas las posibilidades de su ocurrencia en estados de cosas” (2.0123)⁴⁵. El *significado* de la cosa con-tiene la potencia de su uso lógico en la estructura de todas las proposiciones que le sean *propia* y atingente: “Una vez introducido un concepto primitivo, ha de estar introducido, en general, en todas las combinaciones en las

⁴² Schopenhauer. Vol. I. *Op. Cit.*, p. 388.

⁴³ Esto da el espacio “interno” para que la Intencionalidad divague donde quiera ya que su mirar externo es desinteresado. El mirar desinteresado no prescinde de los significados, sino que los desplaza en favor del estar consigo mismo (intro-versión).

⁴⁴ Lo sentido se agota (cede-tiene) inmediatamente en la escisión del Concepto. El Concepto es la enajenación del Trabajo.

⁴⁵ Wittgenstein. *Op. Cit.*, p. 50. Respecto de esto mismo ver aforismos 2.012, 2.0124 y 2.014.

que ocurra. No es posible, pues, introducirlo primero para *una* combinación y luego nuevamente para otra”. (5.451). Las posibilidades lógica-sintácticas del Concepto aparecen *hipotéticamente* en bloque de una vez por todas, es decir, se proyectan en combinaciones sígnicas que el pensamiento va descubriendo pero que siempre estuvieron en la Libertad de la Idea. Por su parte, el signo, en tanto unidad sintética de la lógica, es accionado por operaciones veritativas que se ordenan en la estructura interna de la proposición, la cual, para el caso, sólo muestra o re-presenta un estado de cosas.

No obstante lo anterior, la estética “preexistente” de lo con-siente *sobre-sale* cuando en la ocupación se produce un desajuste (disonancia) entre la Intencionalidad y la funcionalidad supuesta de los objetos. En primera instancia, esta discontinuidad se tiende a atribuir a una “forma de ser” deficiente de los objetos, los cuales no se adaptan a los requisitos intencionalmente imputados. Con el Lenguaje se pasa del con-sentimiento de las cosas a la posibilidad de *dar razón* de los motivos que subyacen tanto a la subjetividad de la acción como a los “desperfectos” materiales de sus herramientas.

La adecuación empírica de todo juicio radica en la *consonancia* entre la Intencionalidad y la experiencia a-sentida de las cosas. La consonancia del conocimiento se *pos-pone* en la *conjetura* sobre un estado de cosas posible de ser corroborado. La conjetura es posible porque, *una vez que las cosas han sido conceptualizadas*, se pueden hacer juicios sobre ellas prescindiendo de su presencia fáctica. La capacidad de hacer conjeturas (y de imaginar) se basa en la proyección “lingüística” de la in-tensión hacia el “futuro” (“ver-bo” de la Voluntad), a partir del “pasado” de la im-presión (lo sent-*ido*)⁴⁶. Asimismo, respecto de cuerpos u objetos físicos, la palabra se ajusta más precisamente a la imagen de la im-presión, por lo que la coincidencia entre concepto y cosa (y sus márgenes de interpretación) son *casi* rígidos. Respecto de estados psíquicos en general, lo sentido *desborda* la palabra según el carácter individual de la in-tensión de lo con-siente. Por decirlo de alguna forma, aquí la puntería de los conceptos es menos precisa. Ahora bien, la incompatibilidad empírica de un juicio no implica no enterarse de “un” sentido, incluso más, ni siquiera la incoherencia lógica de uno lo supone; se entera, en ambos casos, de “un” sinsentido. El

⁴⁶ Ibid, 5.1362. En el fondo aquí Wittgenstein hace alusión a la “futuridad” del argumento lógico, es decir, a que sus consecuencias *se siguen sucesivamente*.

sinsentido, ya sea del juicio empírico o lógico, ya sea de la existencia misma, es la disonancia tonal de la con-fusión.

3.1.1.1.1. El entendimiento ético de la Intencionalidad: la Moral

La ética es la *acción* de la Voluntad de en-tender espontáneamente lo sentido en la *axiología* del Concepto. Valorar es la “facultad” de discernir del Concepto (distinguir, diferenciar)⁴⁷. La valoración que *con-lleva* todo concepto implica que el pensamiento es de por sí “pre”-juicioso, por lo tanto, en la misma facultad de juzgar ya se está reflejando éticamente el mundo (trans-formándolo): gnoseológicamente el Concepto *es* axiológico. El *pre*-juicio del Concepto tiene su origen en la in-tensión que tiende *naturalmente* a él, por ende, la posibilidad de valorar está *pre*-determinada por la tesitura del tono o los “grados” de su intensidad. La Intencionalidad puede ser moral porque ella misma es la plasmación ética del en-tendimiento de la Voluntad (in-tensión estabilizada). La Intencionalidad de la conciencia es el primer *principio* ético del entendimiento. La ética es la acción de la estética⁴⁸.

La primera referencia ética del en-tendimiento es el espacio de la im-presiones, independientemente que éste sea “intersubjetivo” o no. La fuerza de los espacios dispone lo sentido en el marco de una atmosfera tonal que *anima* la conducta de la Intencionalidad en una cierta forma. Ahora bien, cuando las im-presiones han sido estabilizadas en un *contexto* espacial de significados, el en-tendimiento ve restringido su campo de acción a las posibilidades de estas in-tensiones colectivas *re-tenidas*.

La segunda referencia ética del en-tendimiento es, *concretamente*, esto es, no virtualmente, la presencia cercana e inmediata del otro. La mera presencia cercana del otro adquiere una urgencia ética ineludible (agitación del tono) cuando la frontalidad del rostro impele necesariamente a la acción en general y al habla en particular. La ética es la reacción de la Voluntad que se articula espontáneamente en ex-presiones físicas gestuales o vocales. Es en la espontaneidad de la ex-presión donde se acusa más auténticamente el

⁴⁷ “Facultad” no como una *cualidad* que le *pertenezca* al Concepto mismo, sino como el lugar *de la acción* de su propia instauración (espontaneidad).

⁴⁸ “Está claro que la ética no resulta expresable. La ética es trascendental. (6.421) (Ética y estética son una y la misma cosa)”.

“De la voluntad como soporte de lo ético no cabe hablar” (6.423). Wittgenstein. *Op. Cit.*, p. 129-130.

carácter de la Voluntad, puesto que cuando el tiempo de respuesta puede ser dilatado, dicha espontaneidad puede ser estratégicamente enmendada a discreción. Independientemente que haya acuerdo lingüístico o no, la ética “intersubjetiva” es a-tender la in-tensión del otro. A-tender siempre es una “actitud” pasiva que está condicionada, primero, por la recepción del panorama general de la im-presión (lo que incluye la percepción del movimiento de una acción); y segundo, cuando se da el caso, por la recepción de una in-tensión lingüísticamente movilizada.

Cabe considerar que en la interpretación espontánea de la in-tensión del otro se puede generar una disonancia con la propia in-tensión que lleve a *di-sentir* respecto de la pre-tensión lingüísticamente propuesta. Di-sentir es con-sentir disonantemente lo con-siente. Éticamente la disonancia se ex-peri-menta como el di-sentir con la propuesta lingüística *en otro sentido* (con todos los matices que ello implica). Esto se traduce en nuevas propuestas lingüísticas que pueden ser auténticas o inauténticas (más allá que sean razonables o no). En la primera se re-afirma la espontaneidad de la propia in-tensión; en la segunda hay una negación de rebote y artificial de ésta (la respuesta se piensa estratégicamente), además de la consideración del otro como objeto en función de los intereses del ego cogito. De esta manera, el proceso de agregación social de la ética *se ordena y sedimenta* a partir de la iteración consentir-disentir de propuestas lingüísticas que disimulan o no (con variados grados de explicitud) el afán con-siente de tender a imponer la propia in-tensión. El acoplamiento ético-lingüístico entre in-tensiones genera un bloque conmutativo de sentido *com-partido* en significados colectivos que operan como contexto normativo de la acción social. El Concepto, en tanto común-icación, com-parte la reciprocidad *supuesta* de lo sentido en un abocarse a las palabras:

“En el lenguaje de ademanes, la relaciones que se dan entre el gesto del primer organismo y la acción subsiguiente a ese gesto, de un lado, y la reacción comportamental de un segundo organismo estimulada por ese gesto, por otro, constituyen, pues, el fundamento objetivo del significado que el gesto de uno de los participantes en la interacción cobra en cada caso para el otro. Y como el gesto del primer organismo viene materializado por los gestos iniciales de una *reacción motriz* que se presenta *reiteradamente* y que en este sentido constituye una *indicación* del estado que resultará del movimiento completo, el segundo organismo puede reaccionar a él *como si* fuera la

intención de producir ese resultado. Con lo cual da al gesto un significado que, por de pronto, sólo puede tenerlo *para él*⁴⁹.

Efectivamente, la consideración de la pre-tensión de otra intencionalidad, ya sea orientada mediante comportamientos prácticos o plasmada en propuestas lingüísticas, siempre se realiza desde la perspectiva de la propia in-tensión pre-juiciosa que las dota de sentido:

“No tenemos la capacidad para comprender con total evidencia, por el contrario, algunos “valores” o “fines” últimos por los que se guían las acciones de una persona, como muestra la experiencia. Aunque en algunas ocasiones las podamos conocer intelectualmente, sin embargo, y por otra parte, nos resultará tanto más difícil comprenderlos *recreándolos* empáticamente con la imaginación cuanto más alejados estén de nuestros propios valores últimos”⁵⁰.

Por lo tanto, el éxito de la coordinación entre acciones nunca implica con-sentir *completamente* la in-tensión ajena ya que en la acción social lo sentido está *imputado*, es decir, se encuentra lingüísticamente demarcado (supuesto)⁵¹. A pesar de que el éxito de la acción social *pasa por* la adecuación lógica-contextual de las proposiciones lingüísticas imputadas, la comprensión empírica de éstas radica en la concomitancia *parcial* entre los sentidos *abocados*. El Lenguaje es un *movilizador* no constitutivo de sentido:

“En determinadas situaciones, los agentes están expuestos frecuentemente a impulsos opuestos y rivales entre sí, que nosotros somos capaces de “interpretar” en conjunto. Pero, como muestra la experiencia, no podemos apreciar qué *fuerza* tiene realmente en la acción cada uno de estos impulsos concurrentes en esta “lucha de motivos”, que a nosotros nos parecen que tienen una relación *igual* con el significado de la acción. Es seguro que no podremos apreciar esa fuerza adecuadamente y en muchísimos casos ni siquiera de modo aproximado”⁵².

La interpretación de la conducta, o bien, el intercambio de requerimientos lingüísticos entre conciencias, no pueden dirigir el camino que sigue lo sentido en la in-tensión privativa de los agentes participantes. De hecho, ni siquiera éstos pueden hacerlo por sí mismos, porque claro, la intencionalidad del pensamiento que antecede a la conducta o al habla ya está previamente coaccionada por la Libertad de lo sentido (im-presión):

⁴⁹ Habermas. *Op. Cit.*, p. 18.

⁵⁰ Weber, Max. Conceptos sociológicos fundamentales. Madrid: Alianza Editorial, 2006. p. 72.

⁵¹ La Intencionalidad, en cuanto se identifica con la proposición lingüística, sí puede ser lógicamente concordante o exitosa.

⁵² Weber *Op. Cit.*, p. 79.

“A menudo los “motivos” explicitados y los motivos no reconocidos –las “represiones”- le ocultan al propio agente el contexto real de su acción de modo que incluso las declaraciones sobre uno mismo que sean sinceras desde un punto de vista subjetivo tienen solamente un valor relativo”⁵³.

Asimismo, es importante indicar que desde el mismo momento de la a-finación colectiva de la Onomatopeya se instala el afán de imponer la in-tensión del propio sentido. La *apropiación ética-primaria* de la fuerza de las im-presiones es su *transformación física* en la mentación material del Lenguaje. La lucha empieza desde el mismo momento en que la a-finación social de lo sentido enajena el Trabajo de la Voluntad en la de-escisión “agregada” de la in-tensión (conciencia colectiva). La simbología del Lenguaje (su pragmática) es de por sí violencia. El Lenguaje *es* ideo-lógico porque la palabra violenta la Idea reduciendo el “contenido” de su sentido en el Logos.

Filogenéticamente, los conceptos se imponen desde la naturaleza ética del núcleo familiar cuya biología primitiva instauró una división natural del Trabajo en términos de roles, por cierto, particular e históricamente mudables. A partir de allí, la imbricación ontogenética del lenguaje restringe el Trabajo de la Voluntad a la esfera normativa de los derechos y deberes específicos de ser hijo(a). Más allá del origen ético del concepto de autoridad, lo que me interesa destacar, en general, es que la implantación extensiva de los conceptos viene dada por el *poder* que rige el mapa de las relaciones sociales. No es aquí la ocasión de hacer una ontología del poder que fundamente la legitimidad de la autoridad, sin embargo, el problema se impone por el propio peso de sus consecuencias. Sólo en términos generales podría decir que el poder de la autoridad descansa en la combinación de tres atributos: la fuerza física, la fuerza de la razón y la fuerza del carisma (carácter de la Voluntad). La argumentación pura del carisma se llama retórica. La argumentación pura de la razón se llama lógica. La fuerza física no argumenta, se impone. Seguramente la combinación carisma-razón genera una obediencia más perdurable que las combinaciones carisma-fuerza física o razón-fuerza física. No obstante lo anterior, el puro carisma no es garantía de la adecuación moral de la conducta ni menos asegura la perduración de la autoridad y su obediencia.

⁵³ Weber. *Op. Cit.*, p. 78. Si bien se pueden aducir diversos motivos del comportamiento, en última instancia, siempre se llegará al “porque sí” del sujeto puro, es decir, a la espontaneidad de la Voluntad en el Concepto (de “sí”).

Por otro lado, la *cohesión* de la sociedad se basa en la com-pasión, por cierto, nunca plena de las in-tensiones. La com-pasión es el *a-sentimiento* imaginado de im-presiones mutuamente provocadas (in-tensiones). Que la com-pasión *tenga* que pasar por un proceso imaginativo quiere decir que la in-tensión del otro agente es introyectada por el receptor en imágenes conceptuales, es decir, interpretada mediante la reducción lingüística de su sentido original. La reducción lingüística de la in-tensión ajena puede tender, según el carácter de la Voluntad, desde una actitud altamente empática con lo sentido hasta la reducción absoluta de éste en el en-tendimiento meramente lógico de aquella in-tensión (indiferencia del ego en su en-sí).

Por su parte, el *funcionamiento* de la sociedad se basa en la pragmática del Lenguaje, esto es, en la operación instrumental del Concepto. La eficiencia del funcionamiento operativo de los subsistemas sociales no supone la cohesión ética de la sociedad; en cambio, si bien la integración ética de las in-tensiones no garantiza totalmente el funcionamiento sistémico de la sociedad, sí constituye el germen social que permite toda coordinación de sentido, y por ende, que posibilita el en-tendimiento de cualquier medio de comunicación simbólicamente generalizado.

Al margen de lo anterior, el acoplamiento ético-lingüístico entre in-tensiones, además de generar un marco normativo de la acción, va conformando expectativas generalizadas de comportamiento asociadas a un rol⁵⁴. El rol es el potencial ético imputado a un sujeto. La ponderación social del rol varía desde la percepción de su valor dentro de los parámetros morales vigentes hasta la percepción de su impacto en la transformación de estos parámetros, lo que puede impulsar la adaptación del grupo social. En el caso del ser humano, la adaptación no implica sólo la preservación física del cuerpo respecto del medio ambiente, sino la conservación psíquica (problemática o no) de la integridad ética respecto de la Moral (cultura). Si bien la in-tensión de una persona puede ser espontáneamente disonante respecto de los parámetros morales imperantes, la conciencia puede “corregir” esta “discrepancia” por motivos de mera aceptación social. Mientras el conformismo es la base para mantener el orden institucional, siendo, de hecho, el fundamento de la paz social,

⁵⁴ La sociología, como tematización eminente de la acción social, y desde esto, de la posibilidad de un orden social, pasa por la intencionalidad de los agentes, y por ende, por la explicación de las estructuras gnoseológicas que describen la posibilidad de la conciencia.

el inconformismo es la base para la transformación (positiva o no) de las sociedades. No hay inconformismo sin ambición, la cual puede querer desde el mero interés individual hasta el beneficio de la humanidad⁵⁵.

Si bien la ponderación subjetiva del rol tiene como referencia el marco normativo de la acción, en última instancia, depende de cómo el comportamiento histórico y actual del individuo legitima o no su investidura social dentro del subsistema socio-institucional. Entiendo por legitimidad la *validez ética* de una relación social sea intersubjetiva, referente a un rol, una institución o respecto de la ley misma. En tanto ética, la validez de la legitimidad sólo puede consolidarse *a posteriori*, y cuando ocurre, se llama *primeramente* autoridad. Cuando *la figura* de la autoridad se sistematiza racionalmente en propuestas lingüísticas pasa a llamarse ley positiva. La normatividad de la ley genera obediencia porque ella misma es una expresión lingüísticamente deliberada y socialmente agregada del mandato ético de la Voluntad. Empero, la ley positiva, al igual que la analítica de la lógica, nunca será empírica y plenamente concordante con el ánimo de la in-tensión. Por eso la ley puede, a lo más, dar un marco normativo *general* de la acción abierto a la interpretación desde la realidad, la cual, mediante la iteración ética consentir-disentir que subyace a toda de-liberación, puede llegar incluso a cuestionar la ley misma. La ley (y las instituciones que de ella derivan) sólo sistematiza racionalmente la ética agregada de la acción social. *En última instancia*, la legitimidad de la ley reside en la ética. Sólo desde la ética la ley puede ser razonable; sólo desde lo sentido el Concepto puede ser tal.

Por su parte, la validez *jurídica* de la ley positiva radica en el código. Por decirlo de alguna forma, la ley positiva es la expresión codificada del “espíritu” de la sociedad. Que la ley sea la razón de la sociedad no quiere decir que sea necesariamente “razonable”. La autoridad de la norma puede ser cuestionada (más allá de la estructuración lógica de los argumentos) *desde la disonancia empírica* del Concepto respecto de la in-tensión, es decir, desde la Idea. Si la ley se limitara a su *pura* aplicación y faltara su interpretación desde la realidad (de lo sentido), estaríamos en presencia de la operación logarítmica de una

⁵⁵ En un nivel estético-racional se da el caso del genio; en un nivel estético-ético se da el caso del santo. En casos extremos esto puede llegar a la inmolación. Prueba de ello son los ejemplos dramáticos de monjes budistas que se han inmolado *heroicamente* a lo bonzo. La ciencia también nos ha legado casos emblemáticos en este sentido. Sócrates y Giordano Bruno son dos ejemplos.

máquina. No cuestionar las normas es perder toda humanidad, de esto se trata, *de hecho*, la democracia. Cuestionar es la *búsqueda constante* de la Verdad mediante la a-finación de conceptos que pueden ser creados, aceptados, rechazados, empeorados, perfeccionados, o definitivamente, eliminados⁵⁶.

Cuando la ley positiva estructura un “campo” ético o material en un aparato de mutuas referencias lógicas se llama código. En general, distingo dos grandes “campos” en este sentido: la concepción objetiva del sujeto en cuanto ente corpóreo (integridad física) y la propiedad *efectiva* sobre las cosas. La base *primitiva* de la Moral está en el daño físico al cuerpo y el menoscabo sobre la propiedad de las cosas. Como dije anteriormente, la apropiación *primordial* de las cosas ocurre primero en la materialidad del Concepto (introversión de la conciencia). El Trabajo del en-tendimiento se apropia de las cosas tendiéndolas en conceptos que se organizan intencionalmente en un plan que funciona como contexto general de acciones subsiguientes (el sentido de la tarea), las cuales, al depurar los desajustes funcionales que se dan en su implementación fáctica finalmente se automatizan. Cuando el Trabajo se automatiza o deviene sin problemas deja de ser tal y pasa a llamarse ejecución. Una máquina no trabaja, ejecuta. Sólo se trabaja cuando la disonancia empírica con las cosas nos obliga a buscar nuevas soluciones conceptuales, es decir, cuando pensamos el sentido de la tarea (planificamos lo que vamos hacer). *Trabajar es pensar imaginativamente*. La manipulación material de los objetos tiene como prerequisite la introversión de la conciencia cuya Intencionalidad permite la ejecución de toda acción práctica. Incluso labores que parecen eminentemente físicas fueron trabajadas, *originalmente*, en la Intencionalidad de la conciencia. Sin el ímpetu de la in-tensión (Voluntad) materializado en un principio intencional que funciona, a su vez, como *causa* de un plan mental, no puede haber propiedad *efectiva* sobre las cosas. Dejemos hasta aquí el tema de la ética y pasemos, ahora, al de la Moral.

⁵⁶ El suicidio es la eliminación del concepto de “existencia” producto de la búsqueda de *un significado* de ésta. Sin embargo, la Verdad de la existencia no puede ser encontrada intencionalmente por el pensamiento; se con-siente, espontáneamente, en el instante de lo sentido (con-fusión). El suicidio sólo puede ser gatillado desde la incongruencia de los conceptos respecto de lo sentido. Lo sentido nunca falla (y siempre es la Verdad), sólo lo hace el en-tendimiento que lo afina en conceptos. Ahora bien, en tanto esta a-finación surge espontánea e inevitablemente, la imposibilidad empírica del Concepto de abarcar un significado de la existencia (contra-sentido) puede tornarse insuperable.

Entiendo por Moral la sedimentación geo-histórica *de los acuerdos simbólicos* (en general lingüísticos) derivados de la iteración ética consentir-disentir, los cuales generan un marco normativo-cultural de la acción social coherente con las intencionalidades concurrentes (concepción de mundo), y que, *para el caso*, es sólo referencial. La Moral es la *co-herencia* histórica de un principio ético del entendimiento en un lugar determinado. Un *principio* ético del entendimiento *puede partir* de cualquier concepto que se considere como “valor”. La cualidad axiológica del Concepto es producto de la *diferenciación simbólica* (escisión) de la ética de lo sentido (acción de la estética). Cuando se originó el Lenguaje se implantó inmediatamente como medio de socialización, por lo que las posibilidades mentadas de acción quedaron supeditadas a una especie de intencionalidad social que ordenó, no sólo el espacio de las im-presiones, sino que moldeó el afán de las intensiones.

Cada principio ético del entendimiento trae aparejado un marco normativo-moral de comportamiento. Si hacemos un breve, y por cierto, esquemático recorrido por la historia de Occidente, podemos identificar los siguientes binomios ético-morales: a) Edad Antigua: Logos-virtud del ciudadano (Areté); b) Edad Media: Dios-piedad del creyente; y c) Edad Moderna: Ciencia-interés del ego (ganancia). La Moral es la razón histórica de la Idea.

Por cuanto la Moral procura canalizar discursivamente la Voluntad de la in-tensión en el marco de una intencionalidad social, siempre intentará imponer una forma de sentir a lo con-siente. La Moral es coercitiva no sólo porque toda arquitectura conceptual plasma la estructura social del poder, sino más aún, porque todo concepto *re-presenta* la co-acción impuesta por la fuerza de las im-presiones, es decir, por la facticidad de la existencia. Sentirse obligado a seguir la Moral es *ser libre para negar* la Libertad de lo sentido. La libertad de negarse es la auto-re-presión de lo con-siente *bajo* conceptos; es ocultar la propia in-tensión tras ellos. La Voluntad de la in-tensión siempre es libre en la intimidad de lo con-siente, la persona se *con-tiene* conceptualmente o no respecto a ella por motivos meramente sociales, es decir, morales. Ser social implica, no pocas veces, fingirme siendo otro.

Así como la auto-re-presión sólo puede realizarse desde la Moral (cultura) que implantó los conceptos internamente debatidos, la culpa *re-cae* sobre uno mismo porque se

introyecta *desde* la reminiscencia que los otros nos hacen de aquélla. Nadie nace culpable porque, *de hecho*, nadie es libre de no nacer. Sólo se puede ser culpable cuando hay libertad, en este caso, la libertad de *contra-venirse* conceptualmente desde la Moral. La culpa es la instancia de realización de la conciencia (de señalarme cómo soy) *desde la contraposición disonante* de conceptos moralmente *exigidos*. Por decirlo de alguna forma, la culpa es como apretar lo sentido bajo la prensa de la adecuación social de los conceptos. La culpa es el reforzamiento social de que no podemos ser siempre nosotros mismos, por lo tanto, toda culpa es un *modo de ser* impropio. Si de algo somos “culpables” es de ser como somos. Ser *moralmente* malo no implica ser auténticamente “malo”, pues en la estética de la conciencia no hay concepto alguno, se “es” *como* se “es”. En tanto debate interno, *en el fondo*, toda culpa es hipócrita porque encubre moralmente lo que soy éticamente (cómo soy empíricamente en lo sentido):

“A menudo estamos totalmente equivocados sobre el auténtico motivo por el que hacemos o dejamos de hacer algo, hasta que finalmente un azar nos descubre el secreto y reconocemos que lo que teníamos por motivo no era tal, sino algún otro que no queríamos confesarnos, porque no se correspondía en absoluto con la buena opinión que tenemos de nosotros mismos”⁵⁷.

Por otro lado, la Moral puede ser cuestionada a partir de la disonancia que produce el orden socio-institucional con lo sentido. Cuando más actúa la estética es cuando la expresión de la in-tensión es normativamente coartada, ya que se acumula una tensión que reclama *más vivamente* su descompresión. La anomia surge cuando la plasmación institucional de la Moral no representa la agregación ética de lo sentido, por lo que se vuelve al caos estético de lo con-siente, y por ende, a la posibilidad de re-articular lo sentido en nuevos entramados conceptuales que inciten a la acción concreta. Este desajuste se produce porque la agregación ética de lo sentido, o si se quiere, los procesos sociales de la sociedad civil (los cambios), son mucho más rápidos que su cristalización política-institucional (la fijación normativa del Concepto). En el fondo, lo que quiero decir es que la tonalidad de lo con-siente (que propicia todo con-sentir y di-sentir) siempre se anticipa a su de-liberación en la axiología de la conciencia que posibilita toda ley y moral (lo sentido siempre se anticipa a su valoración en el Concepto). Si bien toda revolución nace de aquel

⁵⁷ Schopenhauer. Vol. II. *Op. Cit.*, p. 205. “El ruego de “no me dejes caer en la tentación” significa en realidad “no me dejes ver quién soy”. Schopenhauer. Vol. I. *Op. Cit.*, p. 467.

caos que se impone a la persona (disonancia respecto de los conceptos), su instalación real debe a-signarse dentro de un campo de sentido institucionalizado (política, ciencia, filosofía, etc). La Voluntad tiende al Concepto.

La moral de la política *moderna* es el ejercicio del poder basado principalmente en la combinación de la fuerza de la razón con la fuerza del carisma dentro de un área de influencia con el objetivo de maximizar el bienestar subjetivo (lo que incluye ampliar dicha área) o los beneficios materiales del ego. Al contrario de la moral de la política clásica que tiende a preservar un marco normativo del buen convivir en base a los valores del buen ciudadano (Areté), la política moderna subsume estas aspiraciones al interés individual del ego cogito (Machiavelli). Incluso si los propósitos son supuestamente el interés mayor del grupo, la meta sigue siendo la trascendencia del individuo en la historia del colectivo por medio del prestigio o la fama. Asimismo, cuando la Intencionalidad administra racionalmente los medios para alcanzar un fin, lo que incluye la objetivación de la intención de los demás, se llama moral utilitarista, independientemente de la subjetividad del fin o la priorización entre ellos.

Por otro lado, *la ética* de la ciencia es el *compromiso* estricto con la *con-templación* de la Verdad, es decir, lentificar lo sentido de-teniéndolo en conceptos que fijen la fuerza de la materia (*abs-tracción*). En cuanto toda teorización se origina en el ímpetu de la Idea (Voluntad), los fundamentos empíricos de la ciencia son éticos. La ciencia sí piensa porque para formular o comprobar sus *conjeturas*, el pensamiento requiere partir de la intuición de los fenómenos para, posteriormente, proyectarlo imaginativamente en conceptos. Este proceso la ciencia lo real-iza empíricamente, esto es, sin necesidad de tematizarlo explícitamente. No obstante, para producir acción *efectiva* (explicación), el pensamiento debe ser “aceptado” por la consonancia de la materialidad de la fuerza. El ajuste consonante con la materia permite la indicación veritativa-funcional de las cosas. Cuando el juicio lógico de la Intencionalidad se aboca a la *explicación* de la funcionalidad de las cosas se constituye en juicio científico.

Cuando el juicio a-tiende la im-presión (del espacio) en el desarrollo teórico de los conceptos se llama ciencia aplicada. En este caso, la ciencia es la *eterna búsqueda* de la Verdad. Por su parte, cuando el juicio *des-a-tiende* la in-tensión (del “espacio”) en el mero

desarrollo analítico de los conceptos se llama ciencia pura. En este caso, la ciencia es el *eterno re-encuentro* de la verdad *en* el despliegue axiomático y tautológico del Concepto. En la ciencia aplicada la ética corresponde al ajuste empírico de los conceptos con la realidad; en cambio, en la ciencia teórica la ética consiste en el apego riguroso a la lógica de los conceptos. Si bien la ciencia aplicada también necesita del ejercicio método-lógico de los conceptos, la adecuación de éstos, e incluso el método mismo, siempre están sometidos a su verificación por contraste con la realidad. En el caso de la ciencia teórica, sólo puede ponerse en cuestión la lógica tanto del proceder como de los resultados obtenidos, no su ajuste empírico.

3.1.2. La imposibilidad empírica del Concepto: pre-escisión de la pregunta por el sentido del Ser

La imposibilidad empírica del Concepto se refiere a que la materialidad de su palabra nunca abarcará la estética de la fuerza de la materia (la forma real del tiempo); esto porque, ontológicamente, toda partícula sígnica *separa, reduce y encubre* la Verdad de lo sentido. Hegel lo señala de entrada en la introducción de la Fenomenología del espíritu:

“En efecto, si el conocimiento es el instrumento para apoderarse de la esencia absoluta, inmediatamente se advierte que la aplicación de un instrumento a una cosa no deja a ésta tal y como ella es para sí, sino que la modela y altera. Y si el conocimiento no es un instrumento de nuestra actividad, sino, en cierto modo, un médium pasivo (el activo es la im-presión) a través del cual llega a nosotros la luz de la verdad, no recibiremos ésta tampoco tal y como es en sí, sino tal y como es a través de este médium y en él. En ambos casos empleamos un medio que produce de modo inmediato lo contrario de su fin, o más bien el contrasentido consiste en recurrir en general a un medio”⁵⁸.

Como ya mencioné, los conceptos funcionan como camisa de fuerza frente a la aprehensión empírica de lo sentido; son una forma de encerrar la realidad de éste en signos que lo encadenan y que dejan escabullir todos los matices estéticos del tiempo. En el mismo momento de *ser a-puntado*, esto es, llevado a punto (de-escisión de la in-tensión)⁵⁹, lo sentido queda ensombrecido *bajo* la palabra que lo señala, por ende, hay un colapso de la

⁵⁸ Hegel. *Op. Cit.*, p. 51. Paréntesis mío. “Las proposiciones lógicas describen el armazón del mundo o, más bien, lo representan. No “tratan” de nada. Presuponen que los nombre tienen significado, y las proposiciones elementales, sentido; y ésta es su conexión con el mundo”. Wittgenstein. *Op. Cit.*, p. 119.

⁵⁹ El punto es la negación del espacio mismo al que pertenece. El punto disecciona la continuidad estética de espacio y tiempo.

“función” estética de lo sentido cuando en el intento de conocerlo se lo subsume *bajo* la nomenclatura “lo sentido”. La nebulosa de lo sentido desborda el perímetro conceptual que intenta delimitarlo: “El lenguaje no puede representar lo que en él se refleja. Lo que *se* expresa en el lenguaje no podemos expresarlo *nosotros* a través de él”⁶⁰. “El lenguaje disfraza el pensamiento. Y de un modo tal, en efecto, que de la forma externa del ropaje no puede deducirse la forma del pensamiento disfrazado”⁶¹. El Concepto es la aporía en sí.

Lao Tse también advierte de entrada este panorama en el primer epigrama del Tao Te King: “El Tao que puede ser explicado no es el Tao eterno. El nombre que puede ser pronunciado no es el nombre eterno”⁶². El ideograma chino para nombre (Ming) está formado por los signos de Luna y Sol, con los cuales se representa la transición desde lo oculto en la oscuridad (lo sentido) a lo descubierto por la luz (desocultar, el Concepto). Sin embargo, la luz también puede tener el efecto de encandilar y enceguecer, dejando lo sentido oculto bajo la materialidad del Concepto.

Así pues, mientras la Verdad empírica de lo sentido del Ser está fuera de la palabra “ser”, la verdad lógica del Ser está *en* la palabra que lo nombra, esto es, en el concepto mismo (tautología): la verdad de la tautología pertenece meramente al simbolismo. La tautología no figura ningún estado de cosas puesto que llena todo el espacio lógico y no deja realidad a fenómeno alguno; de la misma forma que la contradicción no posibilita ningún estado de cosas porque deja en libertad a todos los posibles estados de cosas (infinito)⁶³. La capacidad de representación de la tautología (y sus condiciones veritativas) están en ella misma, no se compara con ninguna realidad que pueda serle contingente: “El ente al que en cuanto estar-en-el-mundo le va su ser mismo, tiene una estructura *ontológica* circular”⁶⁴. Claro, porque parte del presupuesto “Ser” como algo dado a priori para arribar a lo mismo, o si se quiere, se “resuelve” la imposibilidad empírica del Concepto mediante su asimilación lógica en la categoría “Nada”. “Al Dasein *le va* el Ser”, esto es correcto en tanto la Idea se modula espontáneamente en el Concepto, sin embargo, lo que no vio

⁶⁰ Wittgenstein. *Op. Cit.*, p. 74.

⁶¹ *Ibíd*, p. 66.

⁶² Lao Tse. *Op. Cit.*, p. 21.

⁶³ El “enigma” no existe, se llama “enigma”. Por decirlo de alguna forma, la tautología diluye los fenómenos “hacia adentro” y la contradicción los diluye “hacia afuera”.

⁶⁴ Heidegger. *Ser y tiempo. Op. Cit.*, p. 177. *Cursiva* mía.

Heidegger es que en este “irle” no sólo transcurre “un” tiempo, sino que lo hace de una forma específica (estética en general y tonal en particular). La agitación ínsita del tono implica que éste nunca llega a “sí mismo” de la misma forma, por lo tanto, no llega a “sí mismo” *solamente* en la partícula nominativa “ser”, sino que lo puede hacer, de hecho, en cualquier palabra; o ajustándose empíricamente a su realidad, en ninguna. Más allá que, en cada ocasión, la Voluntad de lo sentido vea reducida su espontaneidad (Libertad) en un símbolo específico, su realidad no puede ser abarcada por ninguno, ni menos ser distribuida en todos.

La *pre-escisión* de la pregunta por el sentido del Ser no trata de especificar la pregunta misma, sino releva el hecho de que la *categoría filosófica* “Ser” es una escisión *a posteriori* de lo sentido, o en otras palabras, que toda posibilidad de duda metódica está con(in)ducida *previamente* por la “duda” estética de la con-fusión (inquietud del tono) . El ejercicio intelectual de preguntar, en cuanto pasa por una modulación lingüística, *ya es, en sí*, una de-escisión de la in-tensión. La *pre-escisión* de la pregunta por el sentido del Ser es *retroceder* ante lo que *esconde* la palabra “ser” para señalar el camino estético que llega a su constitución conceptual mediante la descripción de niveles gnoseológicos *detallados* mas nunca exhaustivos: “Así también los conceptos, con su rigidez y brusca delimitación, por muy sutilmente que se los quiera fraccionar mediante una definición más precisa, siguen siendo incapaces de alcanzar las sutiles modificaciones de lo intuitivo”⁶⁵.

Por lo tanto, la *pre-escisión* de la pregunta por el sentido del Ser no parte del Ser como algo dado a priori, sino como algo por articular desde la im-presión de la existencia: “El “qué” del decir determinante de lo que está-ahí (y de lo que está en mí), *es extraído* de lo que está-ahí en cuanto tal”⁶⁶, es decir, de las im-presiones de la aperturidad fáctica:

“La cuestión de la existencia *ha de ser resuelta siempre tan sólo por medio del existir mismo*. A la comprensión de sí mismo que entonces sirve de guía la llamamos comprensión *existentiva* [*existenzielle*]. La cuestión de la existencia es un “incumbencia” óptica del Dasein. Para ello *no se requiere la transparencia teórica de la estructura*

⁶⁵ Schopenhauer. Vol. I. *Op. Cit.*, p. 144. En el Vol. II remarca la misma idea: “Palabra y lenguaje son el medio indispensable para pensar con claridad. Pero como todo medio, toda máquina al mismo tiempo dificulta y traba; también el lenguaje lo hace así: porque constriñe a formas estables los infinitamente matizados, móviles y modificables pensamientos; cuando el lenguaje fija al pensamiento simultáneamente lo encadena”. *Op. Cit.*, p. 72. A propósito de lo mismo, ver nota 58.

⁶⁶ Heidegger. Ser y tiempo. *Op. Cit.*, p. 181. Cursivas y paréntesis mío.

ontológica de la existencia. La pregunta por esta estructura apunta a la *exposición analítica* de lo constitutivo de la existencia”⁶⁷.

De esta manera, “La “verdad” ontológica del análisis existencial se configura sobre la base de la verdad existencial originaria. En cambio, a ésta no le hace falta necesariamente aquélla”⁶⁸. De hecho, al igual que cualquier investigación filosófica (incluida la presente), le es totalmente prescindible.

La pre-escisión de la pregunta es “*por*” el sentido del Ser en el entendido que atraviesa lo sentido *a través* del concepto de “ser”. La travesía por lo sentido tiende a la *supresión* del Concepto, es decir, a su disolución en la Idea de la in-tensión.

El sent-ido es la sustantivación y substancialización de lo sentido que procura fijar lo “ido” de éste en un núcleo lingüístico esencial. Sin embargo, ninguna palabra puede fijar algo que está *permanentemente yéndose*, ni siquiera la notación de esta acción de la Voluntad en la palabra “irse”. En *el* sentido lo sentido es *con-templado como* “sentido”, esto es, *de-tenido* en un concepto. La diferencia fundamental radica en el artículo “el” y el pronombre “lo”. Mientras el primero contradice absolutamente lo “ido” de lo sent-ido, el segundo enfatiza el movimiento de su despliegue. El “lo” es la transitividad que *acarrea lo siendo* sentido. Ahora bien, “lo sentido”, *como categoría filosófica*, es una figura virtual que sólo *alude* a la realidad estética de éste y que cumple la función lógica-sígnica de *actuar como* horizonte argumentativo-trascendental de posibilidad del Concepto. Puesto que, empíricamente, lo sentido *por* “lo sentido” se da *desvaneciendo* la categoría en su señalar, esto es, *siendo* “él mismo”, el Concepto sólo lo *abs-trae* para fijarlo en una palabra comunicable. Sin embargo, empíricamente, en lo sentido, o si se quiere, en la sensación, todavía no se dan las herramientas lingüísticas que permitan todo preguntar ni menos algo así como un concepto llamado “ser”:

El proyecto primario de la compre(n)sión de algo así como un “Ser” es *pre-ontológico*, es decir, previo a cualquier tipo de conceptualización que intente abarcar el horizonte estético de lo sentido. Lo sentido es, para ocupar la terminología heideggeriana, un óntico-existencial y no un ontológico-existencial: la comprensión *real* de lo sentido es

⁶⁷ *Ibíd*, p. 35. Cursivas mías. “Y no es de extrañar que los más profundos problemas *no* sean problema *alguno*”. Wittgenstein. *Op. Cit.*, p. 66.

⁶⁸ *Ibíd*, p. 334.

empírica y no analítica. La estructura analítica de la existencia puede, a lo más, dar tenues luces sobre lo sentido, es decir, sólo señalarlo: “Pero entonces la pregunta por el ser no es otra cosa que la radicalización de una esencial *tendencia* de ser (en-tendimiento de la Idea) que pertenece al Dasein mismo, vale decir, de la comprensión *preontológica* del ser”⁶⁹.

El Ser es el afán de llevar la gama tonal de lo sentido a esencia. El *ejercicio intelectual* de conceptualización de la esencia depura la estética del tiempo que permite dicho ejercicio. De esta manera, la analítica neutraliza la tonalidad del tiempo en el devenir puro del pensamiento que se comprime en un estado absoluto del entendimiento o Concepto. El Ser estabiliza la volatilidad del tono eidético condensando su “volumen” acústico en la notación de un punto estático (la esencia). Ser es *con-tener* lo sentido en esa palabra. El Ser es *lo que dice* que “dice” la palabra “ser”, esto es, según *su-poner*. Lo que “dice” la palabra “ser” es *lo que no puede decir* ella misma. El acceso real, y por ende, estético a algo así llamado “Ser” se desdibuja en el intento de llevar lo sentido a un núcleo esencial. La impropiedad del concepto “ser” es la prescindencia del *acceso filosófico* a la realidad que éste señala. “El” (lo) sentido del Ser sólo puede ser ex-peri-mentado *fácticamente siendo* en la existencia misma, esto es, *sin decir ninguna palabra*, ni siquiera *pensando*: “sin decir ninguna palabra”.

Seré claro y lapidario, el Ser como “unidad” *empírica* de la existencia no existe, es un invento de la filosofía. La “existencia” del Ser sólo es analítica-conceptual, como unidad lógica del entendimiento, como esencia *de* “algo”. Ahora bien, que el Ser no exista empíricamente no quiere decir que no tenga una *utilidad filosófica*: la de ser una señal. En la medida que con el concepto “ser” *se señala* “un” sentido estético indeterminado, la palabra es empíricamente atingente. Empero, en el camino que sigue dicha señal, el concepto mismo se va diluyendo hasta su destrucción total. Metafísicamente lo más cercano que podemos *señalar* es que el Ser sería algo así como la “máxima *in-tensidad* de la Idea” y que su sentido es “discurrir tonalmente”. Sin embargo, ningún sistema metafísico puede abarcar *en plenitud* “el sentido supremo de sí”. Justamente es esta imposibilidad (y la insuficiencia de todo concepto) la que incita a adentrarse en el proceso de conformación fenomenológico del Lenguaje para mostrar el tipo de sustrato empírico que le subyace.

⁶⁹ *Ibíd*, p. 37. Paréntesis y cursivas más.

3.1.3. La abstracción cuantitativa del Concepto: el Número

La abstracción primaria del entendimiento es la figuración *cualitativa* de la cosa que imita fónicamente su imagen en la palabra. La figuración es cualitativa porque la *cromaticidad* de la im-presión lo “es”: “En todo conocimiento de un objeto hay *unidad* de concepto, la cual puede llamarse *unidad cualitativa*, en cuanto que sólo se piensa en ella la unidad que resume lo vario de los conocimientos”⁷⁰.

Una vez que el Concepto surge espontáneamente *se puede contar* con su cualidad de diferenciar algo *como dado*. Contar con esta cualidad es la “magnitud” ontológica del Concepto de diferenciar lógicamente la conciencia respecto de objetos externos (ego cogito=Uno)⁷¹. La “facultad” diferenciadora del Concepto posibilita la abstracción cuantitativa de esta “propiedad” ya no directamente del objeto cualitativamente mentado, sino indirectamente de su concepto (cosa nombrada=objeto), produciéndose así la *re-afirmación total* de la racionalidad del Concepto en la síntesis de una unidad absoluta. De esta forma, el objeto pierde toda *imagen*, *valiendo* sólo como *quantum*. La gama cromática de las im-presiones es neutralizada definitivamente en la *unidad* lógica del entendimiento.

Filogenéticamente es muy probable que el despegue de las manos del suelo no sólo haya posibilitado el uso cualitativo-instrumental de objetos, sino que haya permitido intuir analogías entre imágenes estéticamente “equi-valentes” que se cuentan como si fueran la misma (como si tuvieran el mismo valor). La reducción cuantitativa de objetos a unidades contadas con las manos (sistema decimal) tiene ventajas prácticas que facilitan la coordinación de acciones. Asimismo, es muy probable también que la operación de suma y resta se deba a la presencia o ausencia fáctica de los objetos respecto de momentos precedentes. Por lo tanto, si el Número tiene su origen en la pragmática del Lenguaje, en última instancia, remite a la estética de la conciencia, independientemente que después el ejercicio puro de los números se haya escindido en un campo de conocimiento aparte. La operación del cálculo numérico se basa en la compre(n)sión estética de la Idea. La estética

⁷⁰ Kant. *Op. Cit.*, p 118. “Cualquier explicación de las ciencias naturales aboca finalmente en una cualidad y, por tanto, en una total oscuridad, por eso se deja sin explicar la esencia íntima de una piedra, al igual que la del hombre”. Shopenhauer. Vol. I. *Op. Cit.*, p. 169.

⁷¹ “El Tao engendró al Uno. El Uno engendró al Dos. El Dos engendró al Tres. El Tres engendró todas las cosas”. Lao Tse. *Op. Cit.*, p. 139. Está claro que, si el Tao engendró al Uno, no es el Uno.

en las matemáticas se expresa en conjeturas cuyas fórmulas intuyen (“pre”-sienten) su verificación axiomática, o bien, en la con-fusión que genera cualquier error de cálculo, el cual impulsa nuevas codificaciones desde este instante tonal. Todo lenguaje, incluido el matemático, expresa la intuición de lo sentido. Intuimos la fuerza del espacio antes de hablar de geometría; intuimos el tono del tiempo antes de hablar de sucesión lógica (y de cantidad) entre los números.

Metafísicamente, la inducción trascendental del Número sigue la siguiente fórmula ontológica: $O-S=1$ ⁷². Donde: O=Objeto y S=Sujeto. Esto quiere decir que al objeto “pre”-figurado se le *resta* toda subjetividad (cualidad, imagen) para depurarlo (significarlo) en la objetividad de una *unidad absoluta*. Lo crucial de la fórmula es la *operación mental* de la resta. *Re-estar* es la *doble abs-tracción* del en-tendimiento que *sus-trae* toda cualidad del objeto en una unidad sintética pura. La matemática pura es el *cálculo racional* del significado de los números. El cálculo es la operación lógica de los números cuyo proceder es necesario. El Número es la unidad sintética *fundamental* de la matemática, por lo tanto, todo signo matemático debe ser traducible a número. Sólo porque la verdad ontológica del Concepto está en él mismo (tautología), es que los resultados de las matemáticas pueden ser exactos: “La matemática muestra en las ecuaciones la lógica del mundo que las proposiciones de la lógica muestran en la tautología” (6.22).

En tanto la matemática es un método de la lógica, la cual, a su vez, es una figura especular de la realidad, reduce la estética de ésta proyectándola en imágenes simbólicas que puntualizan su fuerza en números no constitutivos de realidad:

“La proposición matemática no expresa pensamiento alguno.

En la vida lo que necesitamos nunca es, ciertamente, la proposición matemática, sino que utilizamos la proposición matemática *sólo* para deducir de proposiciones que no pertenecen a la matemáticas otras proposiciones que tampoco pertenecen a ella”⁷³.

⁷² Por otro lado: $S-O=yo$ (ego cogito). El logos individúa al sujeto (le resta mundo) en la identidad absoluta del Uno.

⁷³ Wittgenstein. *Op.Cit.*, p. 122. “Los cinco colores ennegrecen al hombre. Los cinco tonos ensordecen al hombre. Los cinco sabores embotan al hombre”. Lao Tse. *Op.Cit.*, p. 58.

3.1.4. El tiempo substancial del Concepto: el tono absoluto del pensamiento

El tiempo substancial del Concepto es la forma racional del tiempo que *subsiste a través de* la concatenación *meditada* de las palabras o los números. Cuando el devenir del tiempo transcurre a través de la operación pura del pensamiento, la “altura” del tono se empareja en la *re-sonancia* de un “murmullo” de trasfondo que permanece constante e inercial: el tono absoluto del pensamiento. El tono absoluto del pensamiento es la sucesión regular de un mismo tono *neutro* que recorre la intencionalidad de los enlaces conceptuales: el *desde puro* de la Intencionalidad:

“En efecto, para *hacer pensables posteriormente* los cambios internos, tenemos que *hacer concebible* el tiempo como forma del sentido interno *representándolo* en una línea y el cambio interno *trazando* esa línea (movimiento), es decir, tenemos que hacer concebible la existencia sucesiva de nosotros mismos en diferentes estados mediante la intuición externa. La verdadera razón de ello se halla en que todo cambio *presupone*, simplemente para ser percibido como tal (como concepto), algo permanente en la intuición. *Pero no hay ninguna intuición permanente en el sentido interno*”⁷⁴.

El tono absoluto del pensamiento es el canon sistemático y uniforme de un tiempo idéntico (monótono) que atraviesa el en-tendimiento analítico de los conceptos: el ritmo inmanente de la razón. Por eso, tal como dice Wittgenstein, “la proposición atraviesa el espacio lógico entero” (3.42), es decir, el mismo tono absoluto. Cabe destacar que es la *acción* misma del pensamiento la que *aquieta artificialmente* la agitación estética del tono en la substancia pura del Concepto. La sub-stancia pura del Concepto es la *estancia subsistente*, neutra e inercial del tiempo que constituye la función lógica de la Intencionalidad en su para-sí: el Concepto como espacio lógico o tono absoluto del pensamiento. El Concepto, como terreno operativo del pensamiento, es la tendencia del en-tendimiento que *inter-cede por sí* a través de las relaciones internas de los significados (sentido signado). Cuando la Intencionalidad *piensa* que puede divagar libremente en la dirección que quiera, la verdad es que lo está haciendo dentro del mismo espacio lógico, es decir, está recorriendo el mismo tono absoluto.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 257. Cursivas y segundo paréntesis mío.

En tanto disposición artificial, lo sentido del tono no es una probabilidad real del tono absoluto del pensamiento, sino éste se constituye como tal *sobre* la agitación neutralizada de aquél. El tono absoluto del pensamiento es la internalización lógica *de la constancia* de las fluctuaciones tonales del tiempo empírico *como* substancia pura, es decir, co-rresponde a una deducción onto-trascendental de la inmanencia estética del tiempo. La tesitura tonal del tiempo siempre está perturbada en algún grado, por lo tanto, su contingencia no puede ser aplanada en la persistencia “rectilínea” de un tiempo uniforme. El tono absoluto del pensamiento es el horizonte tempóreo *derivado* que des-afecta la carga estética del tiempo en el transcurso inercial e idéntico de éste.

3.1.5. La imaginación simbólica del Concepto: el Signo

Entiendo por Signo la imaginación pictórica del Concepto, es decir, la figuración simbólica del sonido que *dibuja* el fono de la palabra. Mientras en el Lenguaje hay una abstracción tonal-fónica del en-tendimiento, en el Signo hay una abstracción figurativa que *de-escribe* la fonética del Lenguaje: “El signo es lo sensorialmente perceptible en el símbolo” (3.32). El Signo es el espacio estético del Concepto porque la con-formación gráfica del Lenguaje sigue la im-presión intuitiva de la modulación sonora de las cosas. No hay una relación causal que pueda asociar necesariamente la fonética de las cosas con su notación material: las palabras se significan *tal como* suenan. “Para comprender la esencia de la proposición pensemos en la escritura jeroglífica, que figura los hechos que describe” (4.016). La figuración estética del Signo es muy difícil de visualizar en el idioma nativo porque la imagen de la palabra está íntimamente asociada al contenido semántico del Concepto, por lo que no vemos formas estética-simbólicas sino contenidos lógico-simbólicos. Empero, en otros idiomas es fácil de reconocer. Quizás el mejor ejemplo para ello sea un idioma tan altamente estético como el chino, de cuya forma sígnica se hace explícitamente un arte: la caligrafía. Incluso la significación cifrada del Número, presumiblemente tan fría y neutra, también es estética. Basta con apreciar la “belleza balanceada” de una pizarra llena de “enredadas” fórmulas y ecuaciones.

Significar es (*a*)*signar* el Concepto en un signo para que *señale indirectamente* “su” sentido: significar es señalar. “Usamos el signo sensoperceptible (signo sonoro, escrito,

etc.) de la proposición *como proyección* del estado posible de cosas” (3.11). El Signo puede señalar la realidad de lo sentido porque él mismo, *en su origen*, es la plasmación de una posibilidad de éste, y no al revés: “Cualquier proposición ha de tener *ya* un sentido; la afirmación no puede dársele, puesto que es ella precisamente quien afirma el sentido. Y lo mismo vale para la negación, etc” (4.064). Así pues, el Significado es un fono (y en última instancia, la im-presión de una cosa), que *ya fue* filogenéticamente signado. El Significado es lo sentido *pre-visto* del Signo. Sólo en tanto pre-visto la pregunta por el significado de una palabra puede ser explicada *mediatamente* recurriendo a otros significados preconcebidos: “Todo signo definido designa *mediante* los signos por los que *fue* definido; y las definiciones *señalan* el camino”⁷⁵. He aquí la co-herencia del método, es decir, la historicidad del Concepto. Por otro lado, cuando el Significado de un concepto se desconoce, remite directamente a la disonancia de la con-fusión, o mejor dicho, a la Noción.

“La proposición elemental consta de nombres. Es una trama, una concatenación de nombres” (4.22). “Los nombres son los símbolos simples; los denomino mediante letras sueltas (“x”, “y”, “z”). Escribo la proposición elemental como función de los nombres en la forma “fx”, “x, y”, etc,” (4.24). Que los nombres sean significados mediante símbolos simples “*arbitrarios*”, o previamente, que las cosas sean figuradas mediante fonos que siguen la misma tendencia, no refleja *originariamente* la intencionalidad subjetiva de poder nombrar las cosas como se quiera, sino la Libertad de la Idea que se deja aparecer *espontáneamente* de cualquier forma. La *escisión* que implica el Concepto respecto de la in-tensión, y que, en cuanto tal, separa el devenir lógico del pensamiento respecto de lo sentido, sólo comprueba una cosa: la espontaneidad figurativa del Concepto, es decir, que la aparición de sus formas simbólicas está condicionada, *en su origen primordial*, por la estética de la im-presión. La notación sígnica de los conceptos es arbitraria porque la *subjetividad* del Signo es *producto* de la Libertad de la Idea que se deja aparecer espontánea y figurativamente. No hay en el proceso de imaginación simbólica del Concepto una intencionalidad que pueda dirigir su forma material de figuración, simplemente el sonido del fono aparece significado como “fono” (o por lo menos esbozado de una forma parecida en el español primitivo), el fono “s” en la letra “s”, etc.

⁷⁵ Wittgenstein. *Op. Cit.*, p. 59. Últimas cursivas mías. Ver Consideraciones metodológicas nota 1.

Asimismo, los nombres adquieren significado sólo dentro de la trama interna de la proposición, puesto que ésta es función de los mismos. La proposición lingüística es la función sintáctica del entendimiento que articula internamente las relaciones lógicas de los signos simples: “Sólo unido a su uso lógico-sintáctico determina el signo una forma lógica” (3.327). “La sintaxis lógica no permite que el significado de un signo juegue en ella papel alguno; tiene que poder ser establecida *sin mentar el significado* de un signo (no se cuestiona su sentido); ha de presuponer *sólo* la descripción de las expresiones”⁷⁶. Es decir, cuando el Concepto se plasma materialmente en el Signo, la analítica del entendimiento sólo repasa la forma simbólica de aquél sin cuestionar el origen del Significado (el Concepto ya signado). Del mismo modo, una vez que la imagen sígnica ha surgido espontáneamente, condiciona su devenir lingüístico en sucesiones simbólicas que quedan enmarcadas inmediatamente dentro de las posibilidades sintácticas del espacio lógico. En la lógica lo sentido ya se encuentra acotado en sus formas materiales de expresión: “Que *a la sola luz del símbolo* pueda reconocerse que son verdaderas, es característica peculiar de las proposiciones lógicas, y este hecho *encierra en sí* toda la filosofía de la lógica”. Por lo tanto, con “una notación adecuada podemos reconocer las propiedades formales de las proposiciones *mirando simplemente* esas proposiciones”⁷⁷.

La proposición es una *re-presentación* que *figura sensoperceptivamente* (sígnicamente) la *proyección* de un estado cosas. Sólo a través de la relación proyectiva (que en realidad es introyectiva) es posible recrear *parcialmente* la im-presión de un estado de cosas y dotar al Lenguaje de sentido. Esta re-presentación es parcial porque el entendimiento lógico de la proposición puede prescindir de la experiencia “completa” y real del estado de cosas aludido, puesto que los conceptos, y más aún, los significados, son el producto final y más externo de esta experiencia de ex-presión. No obstante, los conceptos no pueden, *por sí mismos*, proveer de sentido a la proposición. Sólo la introyección tonal de éstos en lo con-siente puede hacerlo, en cuyo camino los significados se diluyen totalmente. Este “proceso” es instantáneo y espontáneo. La comprensión empírica del Significado pasa por la implosión del Concepto fuera de su configuración sígnica.

⁷⁶ Wittgenstein. *Op. Cit.*, p. 63. Paréntesis y primera cursiva mía. A propósito de este tema son valiosas las aclaraciones del concepto de determinación en el aforismo 3.317.

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 115 (6.113) y p. 118 (6.122). Cursivas mías.

En resumen, el Signo es el retorno del sonido modulado de la imagen (fono de la im-presión) a la imagen articulada del fono (símbolo del Concepto). En este sentido, el Signo también es una doble abstracción del en-tendimiento, ya que la significación (a-signación) de las cosas se hace sobre la base de la abstracción fónica de lo sentido, por esto la escritura sucedió al Lenguaje. La *significación* de las cosas *marca* el comienzo de la historia.

3.1.5.1. El entendimiento lógico del Signo: la Analítica

El en-tendimiento lógico del Signo es la *operación pura* del pensamiento mediante la concatenación lógica de los significados en el tono absoluto de sí (en el espacio lógico). La interrelación interna que conecta la inteligibilidad semántica de los significados transcurre a través del tiempo puro del en-tendimiento, es decir, a través del ejercicio de la razón, la cual, en su mismo accionar, neutraliza el tiempo estético de lo sentido (aquieta su agitación tonal en el devenir inercial del tiempo). La Analítica es la neutralización de la sensibilidad de lo con-siente a través de principios absolutos del entendimiento que empiezan una y otra vez desde los conceptos precedentes: “La operación sólo puede aparecer allí donde una proposición surge de otra de modo lógicamente significativo. O sea, allí donde comienza la construcción lógica de la proposición” (5.233). Como bien indica Wittgenstein, “la ocurrencia de la operación no caracteriza el sentido de la proposición” (5.25), sino sólo la intelección del pensamiento que traza la conexión de los significados para la conformación sintáctica de otros significados. La operación *implícita* del cálculo semántico es la recursividad del pensamiento dentro de sí y que reproduce, a partir de conceptos, otros conceptos:

“Puede calcularse si una proposición pertenece a la lógica calculando las propiedades lógicas del *símbolo*.

Y esto lo hacemos cuando “demostramos” una proposición lógica. Porque formamos la proposición lógica a partir de otras según meras *reglas sígnicas* sin preocuparnos por un sentido y un significado.

La demostración de las proposiciones lógicas consiste en que las hacemos surgir a partir de otras proposiciones lógicas mediante la aplicación sucesiva de ciertas operaciones

que a partir de las primeras generan una y otra vez tautologías. (Y, ciertamente, de una tautología sólo se *siguen* tautologías)”⁷⁸.

Más allá de los principios simbólicos particulares desde donde comienza cada proposición analítica, su lugar ontológico es siempre uno y el mismo: el Concepto como categoría general del entendimiento puro. Por lo tanto, el entendimiento lógico del Signo consiste en *tenderlo desde y hacia* una esencia sígnica (tautología). He aquí la constante substancial de toda variable conceptual cuyo origen “subjetivo” se remonta, en última instancia, a la espontaneidad de todo nombre primitivo, sea “x”, “y”, “ser”, “esencia”, etc. La Analítica es un modelo onto-categorial de la realidad.

En la Analítica, los conceptos señalan la dirección *obligada* de la co-herencia del método; lugar donde se constituyen lógicamente, esto es, “adquieren” significado. Si bien la Analítica aspira a trascender la realidad mediante la proyección hipotética de *supuestas* leyes naturales (axiomas a priori del pensamiento), en el para-sí de ella, es decir, en el tiempo que transcurre en el “para” del a-tender conceptual, sólo se está operando en el mismo lugar del pensamiento. Sin embargo, a pesar de operar *con* conceptos, éstos nunca apuntan a fenómenos irreales en la conciencia; se señala, primero, la escisión espontánea del Concepto desde la Idea, y una vez ocurrido esto, un proceso de neutralización de la experiencia de lo sentido, el “supuesto” empírico desde el cual los conceptos son accionados. “Efectivamente”, la lógica “se” *aplica* porque es una posibilidad simbólica de la estética de lo sentido. Ahora bien, como el mismo Wittgenstein plantea, “lo que pertenece a la aplicación es cosa que la lógica no puede anticipar” (5.557). Y claro, porque sólo lo sentido pre-siente al Concepto y su figuración; sólo la Idea se anticipa a la modulación espontánea de un concepto en particular. En el *instante* de la Noción, el Concepto *total* empieza a insinuar su constitución material específica. Se podría decir que en dicho instante originario ambas esferas se rozan hasta que la de-escisión de la in-tensión desliga definitivamente al Concepto de lo sentido: “La lógica y su aplicación, pues, no pueden invadirse una a otra”. “Pero la lógica ha de tocarse con su aplicación” (5.557).

La Analítica es la *ideo-logía* de los conceptos que encubre la Idea con el Logos que la desarrolla mediante el método⁷⁹. En este sentido, la historia de Occidente *es* Metafísica

⁷⁸ Wittgenstein. *Op. Cit.*, p. 120.

porque se funda con la *pre*-ponderancia cultural del Logos (y sus transformaciones) como principio de concepción de la realidad. Pre-ponderar es “pre”-juzgar los fenómenos *como si* los conceptos fueran constitutivos de su realidad sin mostrar el proceso que *supone* este resultado. No es incorrecto exponer conceptualmente el mundo, en el entendido que la Voluntad tiende espontáneamente a su configuración simbólica (autotematización), pero, ante todo, se debe describir *cómo* es posible dicho proceso de exposición, y dicho sea de paso, la forma del tiempo que lo posibilita (que pre-siente la constitución del Concepto):

“El método correcto de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural –o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía-, y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones *no había dado significado a ciertos signos* . Este método le resultaría insatisfactorio –no tendría el sentimiento que le enseñábamos filosofía-. Pero sería el único estrictamente correcto”⁸⁰.

3.1.5.2. El entendimiento estético del Signo: el Arte

El Arte es el en-tendimiento *eminente* estético del Signo. Como praxis, es la *con*-figuración creativa y *con*-templativa de la Idea con el propósito de imaginar la Libertad. La *con*-figuración de la obra de arte *con*-templa imaginativamente la Idea hasta plasmarla en símbolos que a-tiendan lo más cercanamente a la estética de la *ex*-presión. La Verdad de la obra de arte está en la *con*-fusión de lo sentido. El Arte es la actividad humana que trata más cercanamente a lo sentido puesto que su “objeto” es la expresión simbólica de la Libertad mediante las mismas “formas” o “combinatorias” cualitativas en las que ésta se insinúa. La obra de arte es *in*-tensión estéticamente *con*-figurada:

“Entre la representación de fenómenos sensibles en el sentido de la pura reproducción y la sensorialización de un concepto empírico hay aún, y esto lo cito sólo al margen, una representación o sensorialización que no es ni un reproducir ni una esquematización en sentido kantiano. Es la representación figurativa del arte”⁸¹.

El Arte no sólo *con*-siente las sensaciones tonales del creador, sino que, en cuanto materializa la Libertad del mismo, procura dejar al espectador en Libertad para que su *in*-tensión “interprete” espontáneamente lo que la obra le provoca. En tanto el Arte imagina

⁷⁹ “ideo-logía de los conceptos”: una redundancia.

⁸⁰ Wittgenstein. *Op. Cit.*, p. 132. *Cursivas* mías.

⁸¹ Heidegger. *Lógica. La pregunta la verdad. Op. Cit.*, p. 286. Ver Aspectos generales nota 30.

sentido a signos con el objetivo in-tensional que éstos estimulen sentido, todo arte es una provocación. Al imaginar simbólicamente la Libertad misma, el Arte no está sujeto a cánones racionales determinados ya que en lo sentido la posibilidad del Concepto es total. Más aún, al ser ex-presión de lo sentido privativo de la intimidad con-siente de la persona, la misma plasmación material de la obra de arte es una reducción ilustrativa “del” sentido que el autor quiso expresar. La necesidad de tener que comunicar artísticamente lo sentido, esto es, de tener que materializar su ex-presión, es lo que impide cualquier interpretación *acabada* de la in-tensión del creador, quien, para el caso, sólo puede “explicar el” sentido de la obra de arte a través de la misma. Si bien la creación o ejecución de una obra artística puede seguir la co-herencia estética de ciertas “técnicas” o corrientes históricas, su sentido escapa a todo parámetro unívoco de objetivación, porque, de hecho, la misma materialidad de la obra de arte no puede abarcar todos los matices estéticos de la ex-presión de lo sentido. A pesar de que en el Arte lo sentido también aparece “desvirtuado”, constituye la actividad humana más cercana a la forma cómo lo sentido se expresa por sí mismo, por lo que, incluso la misma “desvirtuación” puede establecerse como objetivo “premeditado” de expresión.

CONCLUSIÓN: LA NECESIDAD DE LA DESTRUCCIÓN DEFINITIVA DE LA METAFÍSICA

En la presente investigación la estética de la conciencia *fue señalada*, ahora sólo falta su *real-ización*. Real-izar es izar a realidad, hacer emerger. La estética de la conciencia es la real-ización empírica de la Idea, la puesta en Libertad del tono en el espacio acústico de la Verdad. Negativamente, la real-ización de la estética de la conciencia es la destrucción definitiva de la Metafísica, esto es, la prescindencia total del Concepto como forma absoluta de expresión de lo sentido. La insuficiencia empírica de la Metafísica se basa tanto en su método como en las herramientas con que trata los fenómenos de sentido, es decir, en ser analítica-conceptual. La Metafísica procura aprehender la realidad de lo sentido (de la fuerza en general) en la determinación misma del Concepto; sin embargo, lo sentido sólo se ase *con-sintiéndose* por sí: *lo que podemos sentir no lo podemos pensar*. Y claro, porque el Concepto “se basa” (no como fundamento) en lo sentido, es decir, se escinde espontáneamente desde él: “Lo que no podemos pensar no lo podemos pensar; así pues, tampoco podemos *decir* lo que no podemos pensar” (5.61). Algo que parece bastante obvio es, en realidad, el mal entendido en el que se *basan* la mayoría de los problemas de la filosofía. Esto no quiere decir que *posteriormente* podamos pensar *sobre* lo sentido, esto es, desde él, reduciéndolo en símbolos lingüísticos que lo encubran. O para matizar un poco este argumento, pero no por ello siendo menos tajante, sólo podemos *señalar* lo sentido.

Si bien la real-ización de la estética de la conciencia implica el fracaso de la Metafísica, es la culminación de todo lo que ésta *señala*. La destrucción de la Metafísica no acusa la insuficiencia empírica del Concepto como un fracaso *per se*, sino deja que éste *insinúe* a lo sentido en su “totalidad”. Por lo tanto, la realidad de la Idea no será entendida en un punto categorial, sino será *ex-tendida* diluyendo todo significado posible. La destrucción de la Metafísica no deja ninguna pregunta planteada justamente para *poner a prueba la tentación* de hacerse todas (inquietud del tono). La tentación es permanecer en el *im-pulso* de la Idea que tiende a salir fuera de sí en el Concepto. La destrucción de la

Metafísica es la disolución *del problema* del sentido para dejar que éste se resuelva empíricamente por sí mismo, como, *de hecho*, lo hace constantemente en la realidad. Lo sentido nunca es problemático¹, sólo las conceptualizaciones que intentan delimitarlo, las cuales, al percatarse de su imposibilidad empírica, se vuelven problemáticas por sí mismas.

“*Sentimos* que aun cuando todas las *posibles* cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo. Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta.

La solución al problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema. (¿No es ésta la razón por la que personas que tras largas dudas llegaron a ver claro el sentido de la vida, no pudieran decir, entonces, en qué consistía tal sentido?)”².

La destrucción de la Metafísica no es la supresión definitiva del Concepto, lo cual sería absurdo, sólo es la oportunidad de *reordenarlo* a partir de la fuerza que lo origina y le subyace. *Su-presión* del Concepto es mostrar la fuerza que éste a-siente en tanto señal. La disolución del Concepto deja abierto el espacio impresivo que lo *fundamenta* para co-regir el dominio de éste respecto de lo sentido. Actualmente el co-regir entre ambas esferas está desbalanceado a favor de la racionalidad que cubre la riqueza estética *trasvasijada* en el proceso de modulación conceptual, la cual se consolida en la operación analítica del Concepto. Ahora bien, ¿por qué el co-regir debería inclinarse en desmedro del Concepto? Porque sus significados son infinitamente reducidos respecto de los “parámetros” estéticos en los que se mueve el espacio y tiempo (fuerza) tanto de la materia como de lo con-siente. La destrucción de la Metafísica es una oportunidad histórica: la oportunidad de un reequilibrio que no subsuma los fenómenos de existencia *en* conceptos, sino que los señale *más allá* de ellos.

Cabe mencionar que la reestructuración del equilibrio sentido-concepto siempre está fácticamente abierta desde la in-tensión que precede a toda emisión lingüística o actuar práctico. La destrucción de la Metafísica sólo re-eleva esa posibilidad *ética* contrastándola con la *pre-valencia* epocal de una moral constituida básicamente desde la utilidad instrumental-conceptual. La re-forma *ética* de lo sentido consiste en tomarle el peso estético a los conceptos, es decir, de restablecerlos como meras señales (signos). Si a algo

¹ Y no sólo porque en lo sentido el concepto “problema” no existe aún, sino porque aquél siempre se “resuelve” a sí mismo simplemente con-sintiéndose.

² Wittgenstein. *Op. Cit.*, p. 131.

tiende la destrucción de la Metafísica es a la “moral” de lo sentido, esto es, a la mayor comprensión de la in-tensión de los conceptos. Claro está, lo sentido nunca tendrá la hegemonía total sobre los conceptos debido a que la Voluntad tiende espontáneamente (o por lo menos por ahora) a su modulación conceptual. El único lugar donde el dominio de lo sentido es total es en fenómenos existenciales altamente estéticos cuya frecuencia es esporádica, de duración efímera e intencionalmente inaprehensible.

Evidentemente, la *forma* de real-ización de la estética de la conciencia *no puede ser* una obra filosófica, pues ésta reafirma al Concepto como categoría general del entendimiento puro (al pensamiento), por lo tanto, tiene que real-izarse mediante una forma de ex-presión que plasme más directamente la naturaleza estética del fenómeno que se quiere exponer (“el” sentido). En este contexto, se apelará al lenguaje artístico en general y a la ironía de la antipoesía en particular. La ironía tiene la ventaja de ser una manifestación simbólica *más enfática* de lo sentido ya que contrasta “empíricamente” lo que insinúa el Concepto *exagerando* su disonancia con aquél (con-fusión “inicial”). La destrucción de la Metafísica es la disolución irónica del Concepto. El destino es la ironía del Concepto (de “vida”).

Es importante consignar que la destrucción artística e irónica del Concepto (que lo deja en su disonancia “fundamental”, esto es, en la con-fusión de la Idea) no es una propuesta novedosa. De hecho ya fue real-izada hace mucho tiempo, y como no, por la que según Schopenhauer es la más alta objetivación de la Voluntad: la música. En este sentido, la obra 4'33'' de John Cage me parece insuperable, puesto que deja que el mismo espacio estético de la im-presión haga resonar las ondulaciones tonales del tiempo en la con-fusión de lo con-siente. No es aquí la ocasión de hacer una interpretación extensa de la obra de este autor, sino a luz de lo propuesto en esta investigación, entregar indicios conceptuales para que cada quien emprenda sus propias conclusiones, o mejor aún, para simplemente vivenciar lo sentido.

Respecto de formas simbólicas concordantes con las herramientas propias de la filosofía, esto es, conceptos escritos (signos), quizás la corriente artística que más se haya acercado a la disolución empírica del Concepto haya sido la caligrafía china en su estilo *Cao Shu*. Este estilo se caracteriza por un trazo fuertemente deformado de los caracteres,

los cuales apenas esbozan la forma más primitiva del Concepto. Se podría decir que, en cuanto la materialidad del Concepto casi se diluye (se introyecta en lo con-siente), la caligrafía *Cao Shu* prácticamente lleva al límite la ex-presión real de lo sentido en el signo escrito, el cual aparece casi sin constricciones y separaciones que lo hagan semánticamente legible. Se lleva, pues, la escritura a arte abstracto.

En lo que respecta propiamente a la filosofía occidental, Nietzsche, fue quizás, el primer filósofo en real-izar la estética de la conciencia. Su “método” fue la locura. La locura es la paranoia de la Idea, la persecución del tono de sí en el eco del “vacío”. Lamentablemente la locura es un testimonio existencial (y por ende, estéticamente “correcto”), y no un argumento de algún tipo. En la con-fusión de la locura la conciencia se inmola a sí misma (el Concepto se desintegra en lo sentido), es decir, permanece en el instante previo a la muerte “real”. El ocaso de Zarathustra termina con la “muerte en vida” de su autor. Lamentablemente, al igual que la muerte “real”, nadie puede volver de esta “experiencia” para contarla, y si lo hiciera, tampoco podría describirla *plenamente* con algún tipo de lenguaje. La locura de Nietzsche evidencia la *im-potencia* de la voluntad de poder de sobreponerse conceptualmente al peso estético de la existencia. Esa es su ironía. La im-potencia de la voluntad de poder ante la Voluntad de la Idea sólo reafirma que la ironía insinúa algo real (la Libertad de lo sentido). La voluntad de poder es el consuelo metafísico de redimirse en conceptos, lo cual es bastante comprensible en el entendido que la Voluntad tiende espontáneamente a su propia articulación conceptual³. La locura de Nietzsche es la muerte del Signo.

Por otro lado, en tanto hacer emerger, la real-ización de la estética de la conciencia es la *emergencia histórica* suscitada por la imposibilidad del Concepto para abordar empíricamente fenómenos de existencia (de fuerza) accesibles exclusivamente por la experiencia de lo sentido. Si la filosofía estableció el Logos como el modo eminente de acceso a la realidad, fundando así *culturalmente* a Occidente⁴, entonces tiene una responsabilidad histórica y ética respecto de las consecuencias que ello ha traído aparejado. Me refiero actualmente a la moral utilitarista. La moral utilitarista es la consideración

³ Segunda transformación nietzscheana de camello-león. El león es la voluntad de poder *apresar* la im-presión en conceptos.

⁴ Occidente es la moral del Concepto.

abstracta de la individualidad del otro como medio objetivo *en función* del máximo goce del ego cogito. En el fondo, es la exacerbación de la concepción instrumental de la intensidad (del cálculo analítico). Esta funcionalización de la estética de la conciencia puede ser co-regida, pero a expensas de un costo muy alto para la filosofía: nada menos que la destrucción de su propia esencia (el Concepto puro como categoría general del entendimiento). La destrucción de la Metafísica es la anunciación del fin de Occidente.

Finalmente, la destrucción de la Metafísica también es la “muerte” definitiva de Dios, o positivamente, la exposición del origen estético de su concepto. La “muerte” *de* Dios no puede ser *declarada*, ya que esto *supone su existencia previa*. A un Dios que es especialmente verbo, que es por esencia *libro* (Biblia), no se lo puede destruir con palabras. *La verdadera muerte de Dios ni siquiera implica su posibilidad conceptual*, o lo mismo, la materialidad de su palabra.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Chen, Tingyou. Caligrafía china. China: China Intercontinental Press, 2003.
- Descartes, René. Discurso del método. Meditaciones metafísicas. La Plata: Terramar Ediciones, 2004.
- Greene, Brian. The Elegant Universe. New York: W.W.Norton & Company, 1999.
- Habermas, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa, Vol. II. Madrid: Taurus, 1999.
- Hegel, G.W.F. Fenomenología del espíritu. México: FCE, 2010.
- Heidegger, Martin. De camino al habla. Barcelona: Ediciones del Serval-Guitard, 1990.
- Heidegger, Martin. Lógica. La pregunta la verdad. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- Heidegger, Martin. Ser y tiempo. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2005.
- Kant, Immanuel. Crítica de la razón pura. Madrid: Taurus, 2013.
- Lao Tse. Tao Te King. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos, 2007.
- Nietzsche, Friedrich. Ecce homo. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. El nacimiento de la tragedia. Buenos Aires: Alianza Editorial, 2012.
- Nietzsche, Friedrich. Así habló Zarathustra. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. España: FCE, 2005.
- Weber, Max. Conceptos sociológicos fundamentales. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Wittgenstein, Ludwig. Tractatus lógico-philosophicus. Madrid: Alianza Editorial, 2009.