

María Antonia González Valerio

Cabe los límites

Escritos sobre filosofía natural desde la ontología estética



Herder



www.herder.com.mx

Diseño de cubierta: Claudio Bado/somosene.com

Corrección de estilo: Camila Joselevich

Formación electrónica: somosene.com

Esta obra se terminó de imprimir y encuadernar en 2016
en los talleres de Tipográfica S.A. de C.V.
tipografica@gmail.com

© 2016, Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras
Circuito Escolar s/n Ciudad Universitaria, 04510, Ciudad de México

© 2016, Editorial Herder, S. de R.L. de C.V.
Tehuantepec 50, colonia Roma Sur
C.P. 06760, Ciudad de México

Dirección General de Asuntos de Personal Académico
La presente edición fue realizada en el marco del proyecto PAPIIT IN403911.



ISBN (México): 978-607-7727-49-1

ISBN (España): 978-84-254-3407-5

ISBN (UNAM): 978-607-02-7631-6

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso
de los titulares del Copyright está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Impreso en México / Printed in Mexico

Herder
www.herder.com.mx

www.herder.com.mx

ÍNDICE

Introducción	9
<i>Cabe los límites</i>	29
Notas, comentarios, referencias, apuntes al margen y otras cosas	193
Apéndice	279
Bibliografía	299

www.herder.com.mx

INTRODUCCIÓN

Del proyecto de una filosofía natural desde la ontología estética

Este libro ha sido pensado como unos “prolegómenos”. Pero no porque se trate de una introducción sistemática al programa de una filosofía natural, la cual, a su vez, tampoco pretendería contener ni un sistema de las ciencias naturales ni las explicaciones y legitimaciones del conocimiento científico. El carácter introductorio de este escrito tiene que ver con el posicionamiento que toma frente a los principales derroteros de las ontologías continentales (contrapuestas a las llamadas analíticas) en el siglo XX, en relación con la historia y el lenguaje como temas fundamentales, para desde allí intentar relanzar la pregunta por la ontología. Tal relanzamiento tiene que ver sobre todo con el sitio desde el cual se puede hacer la pregunta misma. Dicho rápidamente, ¿es posible volver a preguntar desde “lo natural”? ¿Y cuál es la idea de naturaleza que corresponde a nuestra contemporaneidad, marcada por el sino de la tecnociencia?

Desde hace tiempo me ocupa el tema del sitio o bien del horizonte desde el cual es posible hacer la pregunta que interroga por lo que es. En el planteamiento de este horizonte va la posibilidad de la filosofía misma en tanto que filosofía primera.

Estos prolegómenos son un giro iterativo e insistente en torno a la idea de horizonte; una pregunta que se hace una y otra vez, pasando por diferentes temas, tomando distintos pretextos, haciendo que lo inmanente se recorra desde otros senderos. De

tal modo se escribe y se reescribe la pregunta, que deviene aquí palimpsesto de sí misma, un continuo interrogar disruptivo y fragmentado.

¿Qué es lo que se puede pensar? La filosofía como fábrica de conceptos requiere que éstos tengan un trato particular con la inmanencia, con el mundo sensible, con la experiencia. El concepto puro, incluso cuando se le quiera impoluto y autocontenido, surge desde circunstancias particulares y también aterriza, es decir, se va a la tierra, a pesar de todo, a pesar de los intentos y de los impulsos por mantener un reino autónomo del saber que encontraría en sí mismo su medida y su regla. Pero, ¿cómo se establece un trato particular con la inmanencia?

Si el pensar ha de partir de lo inmanente —y con ello quiero decir también que ha de construir lo inmanente desde la idea—, tiene que elegir en cada caso desde dónde, es decir, el horizonte; mas luego ha de inventar un modo de investigarlo, de interrogarlo, de hacerlo significativo para la pregunta misma, ¿cómo conocer la inmanencia? ¿Cómo arrojarse al mundo para pensar desde allí? Si el horizonte fuera la existencia misma, ésta que yo soy y que vivo, con su temporalidad, su devenir, su finitud y su muerte, tendría que interrogar(me) desde la cotidianidad —*Ser y tiempo* (Heidegger)—; y si el horizonte fuera el lenguaje, tendría que leer y escribir, hacer la experiencia de la palabra —*Tiempo y narración* (Ricoeur)—.

La existencia y la palabra van de suyo para quien filosofa; el horizonte de la pregunta no es pues ajeno. Aun así requiere método; dígase el nietzscheano-zambraniano descenso a los inferos para asumir la humana existencia desde sus posibilidades angustiantemente desfondadas y creadoras,¹ dígase el análisis del modo de ser del relato (de ficción) sumado a interminables experiencias con la literatura en búsqueda del modo de ser ontológico del lenguaje.²

¿Otros horizontes? El arte en su expresión plástica y visual. Ése es otro modo de ser de lo inmanente. Para pensar desde allí

hay que ser espectadora del arte. Hay que verlo y hacer la experiencia directa —la hermenéutica gadameriana ha tenido mucho que decir al respecto—. ⁵ No basta con relatar aquellas maravillas sobre el templo griego, los zapatos de Van Gogh o las pinturas de Francis Bacon. Un pensar que parte de la inmanencia y la asume como aquello que tiene que ser experimentado para poder producir el concepto desde ahí requiere en consecuencia aprender acerca del arte y mirarlo muchas veces y de muchas maneras. Se puede decir que hay una experimentación de campo cada vez que se va al museo. ⁴

Tal vez ése ha sido el sentido más radical de la idea de ontología estética, ⁵ la posibilidad de lanzar la pregunta ontológica desde la estética, es decir, desde la experiencia sensible, directa y reflexiva con la existencia, con la escritura, con la imagen, con el arte.

Se puede intentar aún un paso más. Si la filosofía requiere ser pensada, leída, dialogada y escrita, ¿qué decir de aquellos horizontes desde los que se le incita? ¿Qué se requiere hacer con ellos? Insisto, si el horizonte es la cotidianidad (de término medio), basta entonces con vivir, y si es el lenguaje, ya va de suyo con la filosofía misma, que escribe y se pasea vehemente por el universo lingüístico. Si es la historia el horizonte, como lo ha sido de manera radical en el siglo pasado, es justo aquello con lo que construimos lo que es en este presente, cuyo conocimiento académico en nada afecta el poder tácito que la historia misma tiene sobre lo que somos. Afecta el modo, sí, pero no el que seamos lo que históricamente hemos sido. Y sumado a esto, tendríamos que decir que la filosofía se da en y como su historia.

Del lado del arte (excluyendo la literatura), a diferencia del lenguaje, la existencia o la historia, habría que hacer un esfuerzo distinto, porque a la filosofía el trato con la obra de arte no le va inmediatamente. Hay una diferencia que no se puede salvar y que se obvia cuando una se acerca a la obra desde la idea de espectadora o receptora. Quizá a eso se debe el que las aproximaciones al

mundo artístico no literario por parte de las ontologías suelen ser tan poco afortunadas, en el sentido de lo limitadas que pueden estar cuando se considera hacer justicia a las obras mismas. ¿Qué tan desde adentro se tiene que experimentar el horizonte para que pueda ser aquello desde donde se hace la pregunta que interroga por el ser?

Cuando pensamos el lenguaje lo hacemos escribiendo... Escrituras potentes en la filosofía hay muchas, de Nietzsche a Zambraño; o más bien habría que decir que casi toda escritura filosófica es potente por el hecho mismo de estar pensando con y en y a través y cabe el lenguaje. Se ejecuta así un modo de ser de la ontología estética en donde desde la experiencia sensible, directa y reflexiva se da paso al concepto, que no surge en la pura meditación pura, aunque también a veces lo hace, sino en el trato con la cosa, con el *on* griego.

Pero ¿y la cosa que no es palabra? Por eso decía líneas arriba que del lado del arte se juega de otro modo y que hay además una diferencia insalvable: el trato con la materia.⁶ En tal sentido no me parece gratuito que prácticamente toda la filosofía continental del siglo XX haya renunciado a pensar la naturaleza desde un proyecto de filosofía natural, para centrarse en la historia y el lenguaje (y en el arte como historia y como lenguaje). La factibilidad de trabajar con la naturaleza o con lo natural desde la materia en el siglo de las máquinas tecnolizadas aparece a triple distancia de la filosofía. En este punto se juega la posibilidad del concepto y el concepto mismo. ¿Cómo tratar conceptualmente con lo sensible? Una vez que hubo devenido lenguaje —véase de Hegel a Gadamer— parecía que, quedándonos en tal terreno, aquella sempiterna pregunta lanzada por Platón y reescrita infinitas veces en la historia filosófica encontraba cierta paz. Ni mundo inteligible ni cesura ontológica entre sensibilidad y entendimiento, sino un inteligible *de* lo sensible o un mundo sensible que rebasa su materialidad física y se abre al espacio trascendental

en el que lo ente es más que su aparición fenoménica sin dejar de ser su aparición fenoménica. Un modo de pensar el ser sin reificarlo y sin lanzar al aire una entidad trascendente que obligara a reflexionar desde el cielo la *quidditas* autosubsistente.

Desde el mundo comprendido como y en el lenguaje, ¿puede la filosofía renunciar a ser investigación material?⁷ Si bien la aparición del método experimental en la modernidad revolucionó el mundo y lo hizo devenir otro, la filosofía sólo se separó radicalmente de la experimentación en el siglo XX, pues del XVII al XVIII y aún un poco en el XIX encontramos múltiples ejemplos del entrecruzamiento filosófico con la investigación científica y la experimentación material.

El ejemplo del arte es paradigmático en esto de la investigación material y del adentrarse en el horizonte. La pregunta emerge con irrefrenable fuerza en la estética hegeliana, porque en Kant, si bien ya las ideas estéticas son un momento irrecusable del sistema, se trata más de la puntualización del juicio de gusto como aquello que permite armonizar sensibilidad y entendimiento. Sin embargo, en Hegel el arte sí que es considerado desde sí mismo como parte del sistema. ¿Hay allí una investigación material? Me parece que sí, en la medida en que materialidad para la filosofía hegeliana quiere decir también y sobre todo historicidad. Por eso se funda aquí la historia del arte y la posibilidad de estudiar el arte en su devenir histórico acompasado con el desenvolvimiento del espíritu. Y el largo recorrido que lleva a cabo Hegel por los momentos de la historia y por las obras concretas y singulares, tal vez solamente encuentre cierta similitud en el esforzado estudio de Paul Ricoeur, quien profundiza de veras acerca del relato (una vez que el mundo hubo devenido lenguaje).

Pero cuando Heidegger o Gadamer piensan el arte no literario, lo hacen desde el concepto, sin enfrentarse a la materialidad. Otro tanto se puede decir de la escuela francesa, en Derrida, por ejemplo, o en María Zambrano para hablar de la española, y tal

vez Deleuze sea un inicio del rompimiento, pero es un tal vez que no alcanza a afirmarse (ni por Bacon ni por el rizoma).

Una filosofía natural desde la ontología estética pretendería acercarse a la materialidad, a la investigación directa; del lado del arte y del lado de la naturaleza. Es decir, desde aquellos sitios que si bien se pueden pensar desde y con el giro lingüístico, que si bien caben en el mundo comprendido como lenguaje, tienen un rasgo de materialidad que pide trabajar con las manos. La filosofía como arte manual.⁸

El mundo sensible al que nos enfrentamos en nuestra contemporaneidad está a tal punto mediado, es decir que es a tal punto el resultado de mediaciones materiales, tecnológicas, tecnocientíficas y estetizantes que difícilmente se le puede pensar como el aspecto radicalmente otro del concepto. Lo sensible se ha vuelto mediación práctica y efectiva (porque intelectual lo ha sido ya).

Los dos pretendidos extremos del arco, a saber, cultura y naturaleza, han dejado de ser extremos, se unen en el punto en el que hemos creado una circularidad que todo quiere contener (el mundo como imagen). Pero también la tecnología y la tecnociencia se fascinan con tales afirmaciones: la tecnoesfera se naturaliza, el cibernético aparece como la “nueva” idea de lo humano, la tecnología personalizada y personal es nuestra unión deseada con la máquina.⁹

En estos enclaves la filosofía puede devenir un arte manual donde no baste con posarse frente al cuadro y meditar, donde no baste recorrer el edificio, darle la vuelta a la escultura, sentarse en la butaca a escuchar. Y donde la naturaleza no sea ese templo cuyos pilares vivientes dejan a veces escapar confusas palabras (Baudelaire) ni sea esa alteridad estudiada por la alienante visión de la ciencia que la filosofía continental del siglo XX pudo tener.

El modo en que el concepto emerge se transforma de manera radical cuando el trato con la inmanencia se vuelve un ejercicio material. La libertad que tenemos al trabajar con el lenguaje y

conformar conceptos en movimientos voraces y vertiginosos se ve de entrada limitada cuando lo que hay adelante son cosas. El cuerpo entra en juego, las manos entran en juego; se necesita una disciplina específica para el cuerpo, una biopolítica en sentido foucaultiano para poder tratar con la materia: los movimientos pequeños, delicados, cuidadísimos y mecanizados dentro del laboratorio (ejercicios de precisión). ¿Cómo es lo vivo en su manipulación dentro del espacio cerrado y contenido y fuertemente normado del laboratorio? ¿Cómo puede ser esto el parámetro a partir del cual se dice hoy en buena medida qué y cómo es lo vivo? Frente a eso, el amplio panorama del paisaje a cielo abierto donde la idea de ambiente y de medio invita a considerar unidades mayores, no cuantificables e incluso no objetivables. El cuerpo en su trato nudo con lo vivo, a través de los sentidos, mediado a través de nuestra anatomía (el mundo en el color y figura que nuestros ojos y su constitución anatómica permiten)... El mundo desde la experiencia de lo animal no humano es absolutamente otro, la mediación es distinta, como distinta también es la mirada a través del microscopio y el tacto a través de instrumentos.

Del laboratorio al campo, se trata de la investigación sobre lo natural en tanto materialidad e inmanencia con la que la filosofía busca los conceptos para hacer la pregunta que interroga por lo que es.¹⁰

Queda aún la investigación sobre lo natural y la materia del lado del arte: producción de lo sensible. El modo en que se pueden pensar los conceptos también se transforma aquí si pasamos del otro lado, en el que se hace contundente el carácter no específico, no delimitado, fuertemente experimental y sobre el linde de los híbridos que tiene el arte actual en la manera en que produce lo sensible.¹¹ El tema del fin y muerte del arte adquiere otra tonalidad una vez que se le ejecuta y, por ese hecho mismo, se asume que la división moderna del arte como algo especial y separado no tiene ya sentido.

Una de las preocupaciones de la filosofía natural, a partir de lo previamente dicho, es en consecuencia estudiar la posibilidad de la fabricación de conceptos ontológicos desde un trato con la materia que se desenvuelve entre experimentación y producción, entre artefactualidad y vida.

Ahora bien, explorar la mera factibilidad de la filosofía natural requiere hacer con más detenimiento el recorrido por lo que ha sucedido y ponderar los argumentos que van estableciendo el horizonte desde el cual se hace la pregunta.

Decimos entonces que a pesar de ciertas excepciones, como en H. Bergson, H. Plessner o N. Hartmann, durante el siglo XX las ontologías del lenguaje y la historia tuvieron un lugar preponderante en la filosofía continental. El siglo recién terminado estuvo, pues, dominado por la reflexión del lenguaje y la historia.

Sin embargo, en las últimas décadas ha comenzado a haber un giro en la filosofía continental, y el tema de la vida y de la naturaleza comienza a convertirse en un lugar común. El modo de aproximarse a estos temas desde la ontología se distingue de las preocupaciones epistemológicas que suelen caracterizar a la filosofía de la ciencia y a la reciente filosofía de la biología. La manera en que pueda operar y construirse una ontología que toma lo vivo como uno de sus horizontes es precisamente lo que hay que investigar, pues el sitio privilegiado para esbozar la pregunta ontológica ha dejado de ser la cultura humana (ya sea el lenguaje, el arte o la historia).

Los cambios materiales son tan contundentes en el siglo XX que se ha vuelto menester volver a preguntar desde el mundo natural, justo ahora que parece que los últimos rincones de éste desaparecen frenéticamente. El crecimiento masivo de las ciudades occidentales y orientales en el siglo XX, la demanda de alimento y la alienación frente al mismo, la desaparición de los animales de las ciudades, el nacimiento de la biotecnología, el carácter casi omniabarcante de la tecnología, la destrucción del medio ambiente,

los temas de sustentabilidad, el grado creciente de artificialidad del mundo al que nos enfrentamos... Todo esto parece conducirnos a la necesaria e ineludible pregunta acerca de la vida y de la naturaleza. Por ello, comienzan a surgir una tras otra biopolíticas, bioéticas, biofilosofías, bioarte, filosofías del animal, filosofías de la planta, historia y teoría del arte desde la biotecnología, así como filosofías de los medios y las mediaciones tecnológicas, artificiales y biológicas.

Si uno de los modos de preguntar ontológicamente por lo real en el siglo XXI está obligado a hacerlo desde la materia, desde la naturaleza, desde la vida, tiene que hacerlo en términos muy distintos al antecedente inmediato, es decir, a las filosofías naturales del siglo XIX, ya que la relación que establecemos en la actualidad con las ciencias y las tecnologías desde las humanidades (e incluso desde la vida cotidiana) es radicalmente distinta dada la tecnologización rampante del mundo urbano, la ultraspecialización de la ciencia, los movimientos de DIY (*do it yourself*, “hágalo usted mismo”) dentro de las ciencias biológicas, por ejemplo, la llamada “biología de garaje”, los desafíos de proyectos sobre vida artificial e inteligencia artificial, el ADN recombinante, la manipulación de organismos vivos a nivel genético con intenciones epistémicas, económicas y/o estéticas, y un muy largo etcétera.

No solamente la naturaleza ha de ser pensada de manera distinta dadas las condiciones materiales en las que aparece en la actualidad, también el arte, con la preponderancia que tuvo en las ontologías del siglo XX, ha de ser pensado ontológicamente desde una filosofía natural, pero no en términos modernos, no como objeto estético separado, delimitado y definible, sino como un modo de tratar con lo real sensible, con el mundo sensible a partir de procedimientos y procesos marcados hoy por la hibridación no sólo de técnicas y saberes grupales y colectivos, sino también de públicos y espectadoras, productoras, espacios de exhibición, etcétera. Los territorios del arte aparecen hoy más bien como procesos

abiertos, de ahí que las fronteras entre arte, ciencia, tecnología, diseño, ingeniería, investigación teórica y reflexión humanística sean muy a menudo rebasadas en las propuestas artísticas contemporáneas.

Si la filosofía natural ha de ser una manera de replantear la pregunta ontológica en el siglo XXI atendiendo a la naturaleza y a la materialidad, esta filosofía no puede proceder al margen de las ciencias y las artes, sino que tendrá que pensarse en un trato directo con aquéllas, como productoras constantes del mundo de la naturaleza y la materialidad. El modo en que la filosofía natural puede fructíferamente lidiar con las artes y las ciencias para replantear la pregunta ontológica tiene que ser inventado todavía sobre la marcha, y eso es precisamente lo que hace este texto: dar unos pasos en el camino hacia una filosofía natural.

Esta filosofía tiene una impronta hermenéutica, lo que la hace, entre otras cosas, insistir en el paso por la historia, en conformarse a partir de la historicidad que le precede. Ha de hacerse cargo de su tradición, lo que implica replantear y ponderar la manera en la que la filosofía continental del siglo XX estuvo caracterizada, como se ha dicho, por ontologías basadas en el lenguaje y/o en la historia. Hay que volver a preguntar qué significa que el modo para comprender la realidad tuviera como notas distintivas, por un lado, la focalización en los procesos y transformaciones que se dan temporalmente y de preferencia de manera histórica (véase, por ejemplo, las escuelas marxistas, posmarxistas, críticas, hermenéuticas y posestructuralistas), y por otro lado, las estructuras o acontecimientos lingüísticos, ya sea entendiéndolos en términos acrónicos, como los estructuralismos y formalismos, en términos epistémicos o pragmáticos, o bien históricamente, como en la hermenéutica y en el posestructuralismo.

Para que la ontología estuviera marcada por una orientación histórico-lingüística en donde la pregunta por el mundo o por la realidad pretendía ser explorada al margen de la naturaleza

y de la materialidad, tuvo que haber un alejamiento de aquellos proyectos decimonónicos de ontologías que encontraban su punto de partida en la naturaleza —como la de Hegel o la de Nietzsche, como la de Dilthey o la de Herder, o por supuesto la de Schelling—, las cuales pueden ser caracterizadas como “filosofías naturales”.

La mayor parte de las filosofías ontológicas del siglo XX le dio la espalda, alejándose de “biologicismos” y “vitalismos” para pensar el problema de la realidad del lado de la cultura, ciertamente con intenciones de rebasar las filosofías de la subjetividad, pero centrándose en la existencia, en la escritura y el lenguaje, en la historia (humana, sociopolítica de los pueblos) y de manera muy notoria en el arte. Si la naturaleza dejaba de ser el sitio privilegiado para comenzar la reflexión ontológica, el mundo sensible sería entonces buscado del lado del arte. De ahí que buena parte de dichas ontologías funcionara también a partir de paradigmas esteticistas, que el acercamiento a las ciencias y a la empiria (no estético-artística) haya sido muy corto, y que en el siglo XX hubiera un notable abandono de esta línea de pensamiento, la cual tuvo la mayor importancia en los siglos XVIII y XIX, por ejemplo, en la filosofía natural de Kant y en la de Hegel. Ambos autores desarrollan una filosofía natural a lo largo de toda su carrera, desde sus inicios escriben textos de astronomía y física, y posteriormente de biología. Hay muy poca o casi nula recepción —salvo contadas excepciones— de estos textos en la tradición continental.

A principios del siglo XX hay dos importantes esfuerzos por escribir filosofías naturales. Uno es el de Helmuth Plessner y *Los grados de lo orgánico y el hombre*,¹² y el otro el de Nicolai Hartmann y su *Filosofía de la naturaleza*.¹⁵

Plessner, además de postular una antropología filosófica, vuelve a cuestionar la relación de lo trascendental con lo empírico y la posibilidad de fundar una ontología a partir del estudio de la materia y de la vida. El principal concepto de su filosofía de lo orgánico

es la idea de *Begrenzung* o “delimitación”, que es la primera categoría para considerar lo vivo.

Dos cosas hay que destacar aquí de la filosofía de Plessner. La primera es el intento de pensar apriorísticamente lo vivo. Esto es, de fundar y mantener el campo de la inteligibilidad trascendental para pensar la materia en sus distintos grados de diferenciación o “delimitación”. No se ciñe a un estudio de lo material a partir de las bases científicas físicas y biológicas, sino que, desde el kantismo que lo hace defender el ámbito de las condiciones de posibilidad de lo empírico, trata de hallar un camino que también implique pensar la vida desde la hermenéutica, es decir, en donde lo vivo tiene que ser reflexionado a partir de circunstancias y condiciones históricas (un *a priori* relacionado con la empiria y la experiencia). Para tal efecto emplea la categoría de “posicionalidad”, que le permite estudiar desde la planta hasta lo animal y lo humano a partir de las relaciones que establecen con el entorno y consigo mismos.

La segunda cosa a destacar es la idea central de su filosofía, a saber, la de fundar una antropología filosófica. De ahí que lo principal sea hablar de la excentricidad del hombre, es decir, del carácter particular y exclusivo de lo humano frente a la planta y lo animal. En ese sentido, continúa las preguntas que ya la antropología filosófica de Max Scheler hacía sobre el lugar del hombre en el cosmos.¹⁴

Para Plessner, la posición del hombre depende de la relación que establece con su medio: “El hombre, como el ser viviente que está puesto en el medio de su existencia, conoce este medio, lo vivencia y está por ello más allá de éste.”¹⁵

El que esta filosofía natural, con el fundamental acercamiento que tiene a lo material a partir de una tensa relación entre lo *a priori* y lo *a posteriori*, dirija sus esfuerzos a la instauración de una antropología que precisamente lo que intenta es dar cuenta del carácter distinto de lo humano, que se juega entre lo orgánico, lo

técnico y lo espiritual, hace patente hasta qué punto la ontología estuvo marcada por lo humano como horizonte para hacer la pregunta, incluso cuando comienza desde otro lugar, incluso cuando funda el horizonte a partir de lo vivo.¹⁶

Por ello, el destino de poco reconocimiento que tendrían las antropologías filosóficas, incluidas ahí también la de Scheler y la de A. Gehlen, tiene mucho que ver con la crítica heideggeriana y la importancia que esta filosofía primeramente conocida como “ontología fundamental” tendría en el desarrollo de las ontologías del siglo XX.

Cuando Heidegger publica *Ser y tiempo* critica contundentemente la antropología filosófica, para llamar a su propia teoría, en contraposición, ontología fundamental y demarcar la analítica trascendental del ser-ahí como horizonte para hacer la pregunta que interroga por el ser en términos no antropológicos. La idea de una filosofía primera, de una ontología general, corresponde al ámbito trascendental y a la pregunta por el ser, y no a la pregunta por el ser del ente. Posteriormente, en *Kant y el problema de la metafísica* hará clara la cuestión refiriéndose de manera directa a Scheler:

La antropología filosófica se convierte, pues, en una ontología regional del hombre, coordinada con las otras ontologías, que se reparten con ella el dominio total del ente. Una antropología así entendida no puede ser sin más el centro de la filosofía, y menos aún si se funda en la estructura interna de su problemática. [...] Si se considera que el fin de la filosofía es desarrollar una *Weltanschauung*, la antropología debería delimitar el ‘puesto del hombre en el cosmos’. Y si se toma al hombre como aquel ente que –dentro del orden que implica el fundamentar un conocimiento absolutamente positivo– es sencillamente lo primero y más cierto, una filosofía, concebida y planeada en tal forma, tiene que asignar a la subjetividad humana una importancia central.¹⁷

Que la antropología, con el lugar especial que hubo dado a lo humano, no puede ocupar el sitio de la filosofía primera es un punto

en el que coincidirán las ontologías en la segunda mitad del siglo XX y cada vez con mayor vehemencia, hasta llegar a afirmar incluso lo contrario. Pero de Plessner habría que retomar sin duda, para un estudio posterior, el ejemplo del análisis de lo vivo en la tensión de lo trascendental y lo empírico, buscando desarrollar las categorías a partir de la inmanencia.

Nicolai Hartmann en su *Filosofía de la naturaleza* intenta también fundar una ontología; no una epistemología de las ciencias, sino un análisis de los principios y categorías de la estructura del mundo. Las categorías, como principios sustanciales, permiten explicar la estructura, la configuración y el contenido del mundo real.

La manera en la que Hartmann desarrolla las categorías a partir del estado de la ciencia en su momento es un significativo modelo para iniciar las investigaciones de una filosofía natural, aunque tomando distancia de la idea de que el mundo tiene una estructura que se revela a partir del estudio histórico y temporal de las categorías, las cuales además se pueden ordenar en estratos y según su carácter superficial o fundamental. La dependencia de la ciencia que tiene la ontología de Hartmann, el carácter fuertemente epistémico de sus aseveraciones, la diferencia que sostiene entre categorías cognitivas y categorías ontológicas, hacen que sus enfoques no puedan coincidir *de profundis* con esta investigación:

[...] todo existente en sí sólo mediatamente puede ser convertido en algo dado. Todo lo dado directamente tiene en cuanto tal sólo carácter fenoménico. Sobre el carácter entitativo tiene siempre que investigarse aún de modo especial. Y sólo en esta investigación consiste el trabajo de la ontología. Ello está en la esencia de la cosa. El 'ser en cuanto tal' real no es jamás el 'ser como se muestra' (en cuanto fenómeno), sino el 'ser como es en sí' (como lo que aparece detrás del fenómeno). Si nosotros siempre estuviéramos ya ciertos de la conformidad de lo que se muestra con lo que es, entonces no habría necesidad de ninguna investigación ontológica.¹⁸

La filosofía natural desde la ontología estética asume una posición histórica y temporal para la misma ontología, lo que quiere decir que ésta no tiene una estructura perenne y mucho menos afirma una estructura del mundo, sino un acaecimiento ocasional de las condiciones de posibilidad de lo que es, lo que aparece, lo que se manifiesta.

Ahora bien, siguiendo los modelos de Plessner y Hartmann podemos volver a preguntar cómo establecer la pregunta ontológica por lo real desde la materialidad y la naturaleza. Eso no se puede llevar a cabo si la materialidad y la naturaleza se tratan solamente como idea o como concepto, es decir, desde un enfoque meramente especulativo. Si el pensamiento ha de partir de la inmanencia, tiene que trabajar con ella sensiblemente, incluso manualmente, como señalaba líneas arriba. Pero este ámbito de competencia pertenece en la actualidad a las ciencias en su capacidad teórico-experimental y a las artes.¹⁹

Es necesario, por tanto, establecer una relación distinta con ambas. Del lado de la ciencia, hay que buscar un trato que no sea ni la vieja querella acerca del método científico y la especificidad de las ciencias naturales en detrimento de las humanidades, ni la presunta explicación que hace a veces la filosofía de la ciencia de lo que el procedimiento científico no alcanza a ver en términos de autorreflexión. Y, sobre todo, no puede ser la comprensión de segunda mano con la que trabajaron algunas de las principales ontologías del siglo XX, haciendo generalizaciones acerca del saber científico que no solamente no se sostienen, sino que en nada ayudan a la comprensión del mundo en su inmanencia, por ejemplo, la de Heidegger o la de Gadamer.

También es necesario establecer una relación distinta con el arte, distinta a la que llevaron a cabo algunas de las principales ontologías del XX, las cuales muy a menudo se dedicaron a hacer una hipostatización del modelo clásico de arte, tratando de cumplir allí, es decir, con éste y en éste, las demandas metafísicas que

la filosofía —y de ningún modo la ciencia— parecía alcanzar, tales como ser un proyecto sobre la totalidad de lo ente (Heidegger) o el sitio privilegiado de acceso a la representación del ser (Gadamer). Dejando de lado los presupuestos modernos y el kantismo estético, para los cuales el arte aparece como algo estéticamente separado y con atributos estéticos (el problema de la definición del arte de algunas estéticas del siglo XX es el culmen de este planteamiento), lo que dichas ontologías buscaron —y habría que incluir allí también los paradigmas esteticistas del posestructuralismo— es la posibilidad de pensar lo sensible, lo material, lo inmanente más allá del positivismo, el científicismo, la cuantificación y matematización del ente que les parecieron propias de los acercamientos de las ciencias. ¿Cómo pensar lo ente más allá de la razón instrumental, del mundo de la tecnociencia, de su cuantificación y matematización a partir de modelos científicos? ¿Cómo acercarse a la materia? Estas ontologías dijeron: a partir del arte. Pero para ello, debieron entonces convertir al arte en un modo de ser de lo sensible, en un cierto trato con lo real, y definitivamente alejarlo —consumando así también la llamada muerte del arte— de la concepción del arte como arte, o del arte de museo, o del arte como institución del esteticismo (estos planteamientos se dejan ver con claridad no solamente en la estética de Gadamer, sino también en la de sus discípulos, *e. g.* H. R. Jauss y la estética de la recepción).

Sin embargo, si una filosofía natural lo que busca es un regreso a la pregunta por la naturaleza y no pretende que ésta se dé inmediatamente ni al margen de las configuraciones técnicas, científicas, culturales, históricas y demás, entonces tiene que buscar la materia en sus distintos modos de darse y eso incluye allí también la configuración estética. De ese modo, a los planteamientos de las ontologías estéticas del siglo XX —que pertenecen al modo de hacer ontología desde el paradigma histórico y lingüístico— habría que sumar la pregunta directa por lo natural, por la evolución, por

el crecimiento, por el código genético, por los ecosistemas, etcétera, desde una perspectiva estética.

La filosofía natural busca, en consecuencia, no describir lejamente lo que el arte de los griegos generó en términos ontológicos, recreando el esplendor de templos y estatuas, sino participar de la configuración del mundo sensible trabajando también con las manos. Por ello, los conceptos ontológicos han de surgir en este caso del trato directo con la materia.

Además de señalar que la ontología del siglo XXI tiene que corresponder a una filosofía natural construida desde la ontología estética, que dé cuenta del trabajo con la materia y la naturaleza desde las ciencias y las artes en términos teóricos y experimentales, hay que atraer dos consideraciones o dos grandes lecciones de la filosofía continental del siglo XX. La primera tiene que ver con el tiempo, específicamente con la historia, y la segunda con el espacio.

Una de las grandes mediaciones a partir de las cuales el mundo o la realidad llega a ser es la temporalización, las transformaciones que van ocurriendo a lo largo de la historia. Una perspectiva que quiera alejarse de la inmediatez y que pretenda señalar que lo que hay es el resultado de procesos y devenires, necesita incluir el punto de vista de la historia, lo que vale no solamente para las humanidades y las artes, sino también para las ciencias. Pretender que ésta se da casi sin historia, que el dato positivo requiere su demostración y experimentación más allá de los devenires históricos y que éstos quedan en todo caso como archivo o como dato curioso, es comprender poco de cómo se construye el saber y el conocimiento.

Entender los modelos a partir de los cuales la biología estudia en sus distintas facetas el mundo natural implica historizarlos, lo que quiere decir estudiar las circunstancias y condiciones que hacen surgir los modelos, por ejemplo, el cibernético, el matemático, el del ADN recombinante, etcétera. Una perspectiva como ésta

ha sido desarrollada notablemente por E. Fox Keller, filósofa estadounidense de la ciencia. Decidir que la parte del ADN que no codifica es ADN basura tiene que ver por supuesto con un modelo de razón instrumental y de funcionalidad maquinaica con el cual se ha construido buena parte del conocimiento científico y que depende de circunstancias históricas. Aún más, el gran modelo de la máquina, que es operante desde hace varios siglos, constituye sin lugar a dudas buena parte del saber que tenemos sobre el mundo natural, de las plantas a los animales, a lo humano, a las moléculas, a los genes.

Dentro de la academia mexicana, José Gaos siguió lúcida-mente esta vía de pensamiento, que expuso en su *Historia de nuestra idea del mundo*. El análisis cuidadoso que Gaos lleva a cabo de algunos de los principales textos científicos —por ejemplo de Galileo y Newton—, buscando allí los modelos de matematización y cuantificación del ente que habrían de modelar precisamente nuestra idea del mundo, es una base sólida a partir de la cual se puede emprender una historización de dichos modelos en clave ontológica.

La perspectiva espacial que habríamos de heredar de las ontologías del siglo XX tiene que ver con algo que podríamos llamar geolocalización del pensamiento; es decir que éste, si ha de partir de la inmanencia, no se puede dar al margen de las condiciones locales que lo hacen surgir. En ese sentido, la filosofía natural tendría que estar pensada no sólo en términos generales, sino también a partir de los cuestionamientos que desde las circunstancias específicas de nuestra espacialidad nos hacen cuestionar el modo en que construimos hoy el mundo material. Se tratará de comenzar a dar cuenta del mundo natural desde la ciudad, desde el modo en que nos relacionamos con los alimentos, los animales (la desaparición de los mismos de la urbe, para que se den solamente en los márgenes: en el margen de la familia, como las mascotas, o en el margen de lo deseado e incluido, como los insectos o las ratas

y las palomas) y las plantas (del parque-jardín al huerto urbano), hasta las poblaciones y ecosistemas que se desarrollan en un ambiente tal como el de la Ciudad de México. ¿Cómo pensar el mundo natural desde un enclave tal como el que representa esta ciudad? Las distopías del fin del mundo que nos presenta la ciencia ficción no están lejanas a este escenario.

Cabe los límites transita por las vías abiertas en las páginas introductorias, las cuales se constituyen como límite de la reflexión, es decir, son el trazo del contorno desde el cual surge el pensar. Solamente eso: un trazo, un contorno, un discurrir, unas palabras.

Coyoacán, México, otoño de 2014

www.herder.com.mx

CABE LOS LÍMITES

Comenzar con la pregunta por el ser de entrada parece arrojar al pensamiento en una vorágine sin fondo y sin rumbo. La pregunta desfonda y conduce a la errancia. La pregunta es insensata, no dice nada. Tampoco indica nada. Basta enunciarla para que cualquier discurso con sentido y dirección, con un objetivo y con un objeto delimitado, se desvanezca hacia la nada. Preguntar por el ser es como preguntar por la nada. ¿Qué tipo de pregunta es ésta? Parecería que no hay nada que decir. Parecería más sensato comenzar por el ente, por un cierto tipo de ente, por algo delimitado y con figura, por algo que tenga un nombre, por algo de lo que el pensar pueda asirse. Comenzar por el ente y después, en todo caso y si aún fuere necesario, preguntar por el ser. Heidegger no se equivoca cuando menciona la angustia en todo este proceso del preguntar, pues es ciertamente un proceso angustioso siquiera enunciar la pregunta por el ser. ¿Cómo comenzar? ¿Hacia dónde dirigir el pensamiento? ¿Para qué preguntar por el ser? Muchas vueltas podríamos darle a esto sin llegar acaso a ningún lugar. Y sin embargo, la pregunta se siente como necesaria.

Occidente es el sitio de la metafísica, su historia está ineluctablemente ligada a ésta; por eso, Occidente es la historia de la metafísica. Aquí es donde ha sucedido y donde sigue ocurriendo. Occidente y la metafísica son tal vez el hilo de una misma historia. ¿Para qué hacer metafísica en los albores del siglo XXI? Hay que

insistir, la historia de Occidente está ineluctablemente ligada a la metafísica. Y sin embargo, parece estar necesitada de justificación. ¿En qué momento lo más propio del pensar tendría que verse necesitado de justificación? ¿Cuál es el momento en que Occidente hace que la metafísica parezca no sólo un castillo de naipes y una arena de debates, sino el último reducto de un ocio logocentrista? Se podría barruntar que la crisis de... de cualquier cosa; por ejemplo, que una más de las crisis filosóficas, que una más de las sentencias a muerte de la filosofía, que el academicismo y sus discursos petrificados que no ayudan en nada, que hay que pensar la realidad e incidir en ella...

Pensar la realidad e incidir en ella. Filosofías prácticas y aplicadas, filosofías de la praxis, comprometidas socialmente, filosofía *engagée* se decía en los años setenta; hoy se dice tal vez y sin ningún pudor “filosofía de la cultura”, “filosofía de las ciencias sociales”.

La metafísica y su vertiente ontológica han sido desplazadas por el compromiso práctico y de acción, por el ensayo crítico, por las propuestas concretas. ¿Qué significa esto para el pensar, en qué momento o de qué modo el pensar se vio compelido a ser pensamiento concreto y particular, pensamiento que transforma las condiciones sociales de existencia? ¿Por qué habríamos de renunciar a la metafísica?

Ciertamente los tiempos modernos han visto una expansión sin precedente de la producción filosófica; revistas y artículos de investigación aparecen por doquier; se hace mucha filosofía. Pero se trata de filosofía de lo concreto: ya sea ocuparse de problemas sociales, ya sea de problemas epistémicos o estéticos. Problemas que piden ser solucionados con teorías. Se comprende entonces la filosofía como una disciplina o un saber que soluciona problemas.

Pero esto no es el pensar. Esto en todo caso parece un instrumento, una herramienta que se adquiere con cierto entrena-

miento; se obtiene entonces la pericia necesaria para enfrentarse a un “problema” y entonces poner en práctica la herramienta y resolverlo; se entrega después como producto final el problema resuelto (confieso que no sé qué es un problema resuelto, ¿será acaso una “proposición verdadera”?). La filosofía se hace eficiente y productiva, ¡albricias! Occidente se ha convertido en el reino de la razón instrumental. ¡Y cuánto ha afinado el instrumento durante el siglo pasado!, refinamiento sutil que ya no se vuelca sobre el producto estético, sino sobre la razón instrumentalizada que actúa con precisión y sin confusiones; delimita y secciona lo real; decide qué le toca pensar a cada quien y le entrega su caja de herramientas, con conceptos y marcos teóricos y sobre todo con el manual de aplicación; no se vaya a perder el estudioso en los mares profundos de un pensar que no aterriza y no concreta y no produce y no hace realidad y no incide en lo real, no vaya a ser.

Filosofías de lo pequeño, de lo concreto, de lo particular. El siglo del nihilismo en Occidente ha sido también el del empequeñecimiento filosófico; pero ¿por qué? ¿Cuáles son las condiciones de emergencia?, ¿cuál es el diagnóstico que podemos hacer de este presente?, ¿cuál es la imagen del pensamiento que nos aparece hoy?

No es sencillo intentar pensar el estado actual de la metafísica ligado al momento de Occidente, como si una cosa se correspondiera sin más con la otra, como si se tratara del desarrollo y desenvolvimiento del espíritu de una época. Además, si en algo se sigue sosteniendo la identidad entre ser y pensar, la historia de la metafísica tendría que ver con la historia del ser o con su envío.

Falta la meta, falta la respuesta al por qué, sentencia Nietzsche en los fragmentos póstumos para marcar el signo del nihilismo. Y luego llega lo humano, demasiado humano de la mano de Marx y compañía. Aparece el impulso para pensar la historia y el tiempo humano y las transformaciones sociales y la realidad y la practicidad y la existencia. Kierkegaard da la mano a Sartre y a los que

piensan la existencia, ésta, la mía, la propia, la que se respira y se sufre cada día (cada mañana el alma se mutila, dice Alejandra Pizarnik en una muestra de poesía existencialista y encarnada en la carne misma).

La angustia se siente en carne propia y no podría ser de otro modo en el siglo de la existencia; pero ¿cómo podría la angustia sentirse en esta carne, en esta respiración entrecortada, en esta finitud que es la mía pues soy yo quien muere?

Heidegger trascendentalizado rehúye el existencialismo a favor de un ente que en cada caso somos nosotras mismas, a favor de una angustia puesta ahí como existenciario (trascendental y apriorístico) que no es de nadie sino de la pregunta primera de la metafísica: ¿por qué es el ente y no más bien la nada?

La metafísica en medio de una angustia que no se siente en la carne, que no puede ni debe sentirse en la carne propia:

Lleno de mí, sitiado en mi epidermis
 por un dios inasible que me ahoga,
 mentido acaso
 por su radiante atmósfera de luces
 que oculta mi conciencia derramada,
 mis alas rotas en esquivarlas de aire,
 mi torpe andar a tientas por el lodo;
 lleno de mí –ahíto– me descubro
 en la imagen atónita del agua²⁰

No puedo ser yo ni mi existencia ni mi angustia ni mi desvelo... Pensar incluso en contra de mí misma. Sin mí y más allá de mí ha de acaecer el pensar, ha de acaecer incluso como angustia, como desazón, como silencio errabundo y meditativo que no sabe hacia dónde ir, que no puede dirigir el camino, que sólo puede y debe callar y esperar y contemplar algo en medio de todo lo que es. Pensar sin legislar, sin sistema, sin orden, sin ilación de categorías primeras y segundas, sin inicio, sin final. Pensar sin programa.

Hoy parecería ridículo intentarlo de otro modo. La errancia, el azar, el pretexto y los hilos fortuitos son más la imagen del pensamiento que la esfera de esferas hegeliana.

¿Cómo pensar?

Altazor ¿por qué perdiste tu primera serenidad?
 ¿Qué ángel malo se paró en la puerta de tu sonrisa
 con la espada en la mano?
 ¿Quién sembró la angustia en las llanuras de tus ojos como el adorno
 de un dios?
 ¿Por qué un día de repente sentiste el terror de ser?
 Y esa voz que te gritó vives y no te ves vivir
 ¿Quién hizo converger tus pensamientos al cruce de todos los vientos
 del dolor?
 Se rompió el diamante de tus sueños en un mar de estupor
 Estás perdido Altazor
 Solo en medio del universo
 Solo como una nota que florece en las alturas del vacío
 No hay bien no hay mal ni verdad ni orden ni belleza
 ¿En dónde estás Altazor?²¹

Gorostiza y Huidobro aliados momentáneos en este camino del pensar. La poesía vuela alto, en serenidad, en medio del universo, en medio del mar y lejos, muy lejos de lo pequeño. Lo cotidiano no podrá ser objeto de la poesía, que lo eleve en todo caso la narrativa, que lo muestre el arte plástico actual, que lo piense la filosofía pequeña e instrumental.

Hegel da el tirón y se siente con mucha fuerza. Se eleva hasta el infinito, rebasa la finitud y la inscribe en un infinito (sistema de relaciones internas que se causan unas a otras, movimiento perenne, circularidad sin fin, muerte sin fin). Pero Hegel habría de ser leído del lado de la historia y de la antropología, habría de buscarse en él la solución a problemas reales, la posibilidad de transformación de las condiciones sociales, la vía para pensar lo concreto. ¿En dónde estás, Altazor?

“El único pensamiento que la filosofía lleva consigo es la idea de razón”, escribió Hegel.

“Pensar es limitarse a un pensamiento, que, como una estrella, queda una vez en el cielo del mundo”, escribió Heidegger.

Asírnos a un solo pensamiento, solo uno. ¿Cómo pensar la totalidad? ¿Cómo no verse devorada a cada instante por lo que aparece, por el ente, por la forma, por la figura, por las cosas, por el frenesí vertiginoso de todo lo que hay? Hay tanto, tanto. ¿Cómo no reducir la filosofía a ser pensamiento de las múltiples cosas, de las experiencias, de los objetos de experiencia, de lo sensible, de lo concreto, de la existencia, de este aquí y este ahora? ¿Cómo no hacer de la filosofía pensamiento íntimo de lo que soy y de lo que es ahora? ¿Cómo vislumbrar la totalidad en el ente? La filosofía no acaba con el ente, sino que comienza con él. ¿En dónde estás, Altazor?

Llena de mí, sitiada en mi epidermis... El desgarrar de la carne y de la conciencia para atisbar el abismo, el mar, lo total. Desgarrar la cándida prisión y ver; ver por primera vez lo que hay, verlo todo en cada cosa, en cada ocaso, en el esplendor de la aurora. Entre Hegel y Nietzsche se despliega la totalidad, sistemática o sentiente pero total.

¿Qué pasa en Occidente, en eso que de suyo quiere decir lo oscuro? ¿Qué pasa con el oscurecimiento del mundo? ¿Dónde está la luz del ser? ¿En dónde estás, Altazor? “Cae eternamente, cae al fondo del infinito, cae al fondo del tiempo.”²²

Sin esta angustia no se puede pensar. Con asideros no se puede pensar. Tratando de explicar lo pequeño no se puede pensar.

El arte visto desde la metafísica no es en realidad ninguna obra; no es tampoco ninguna experiencia; no es ninguna verdad concreta, histórica o existencial. El arte devenido experiencia del pensar es experiencia de la totalidad, indescriptible, inverosímil. ¿Cómo puede estar todo contenido en la obra de arte? ¿Cómo puede ser la representación-manifestación del ser? ¿Cómo ir más allá

del ente, del jarrón, de la flor, del azul, de la mancha de tinta, del rey en el espejo? ¿Cómo ir más allá de la historia narrada, más allá de Clarissa Dalloway, más allá de G. H.? ¿Cómo ver la luz en medio de tanta luminosidad, en medio de tantas cosas, en medio de todo lo que hay? ¿Dónde está el claro del ser? ¿En dónde estás, Altazor?

Ver sin estos ojos, sentir sin esta piel... Sitiada en mi epidermis y sin dios. Pensar la totalidad sin dios y sin teología en medio de un Occidente secularizado pero nostálgico. Pensarla sin causas y sin fundamento, sin leyes, sin motores del movimiento. ¿Pensar la totalidad como destello? No, no es suficiente. Ni el destello ni el instante ni el rayo en medio de la noche oscura. Y sin embargo, la totalidad es. En el largo itinerario del pensar siempre ha sido por más que se nos haya extraviado, por más que Occidente se haya afanado en buscar el asidero, por más que no soportemos la sensación de una totalidad que está ahí y que no se deja apresar ni conceptualizar; una totalidad que está y que palpita... Una arritmia que no se puede regular.

¿En dónde estás, Altazor? “Cae al fondo de ti mismo / cae lo más bajo que se pueda caer / cae sin vértigo [...] / cae de tu cabeza a tus pies / cae de tus pies a tu cabeza / cae del mar a la fuente / cae al último abismo de silencio.”²⁵

Caer, porque la imagen del pensamiento es una liana tendida por encima de un abismo inconmensurable. Caminar por las lianas, como aquel volatinero de Zaratustra, quien dice: “El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre un abismo. Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse.”²⁴

La cuerda sobre el abismo, esto es pensar. Y después asumir distintos modos de la cuerda, distintos nudos para amarrarla en cada orilla. Caminar sobre la cuerda, acto de equilibrio en el que se juega la vida, el volatinero se convierte en cadáver al ser pre-

cipitado hacia abajo por el bufón y Zaratustra lo entierra con sus propias manos.

Se siente el miedo de emprender el viaje hacia el otro lado —no hay otro lado, no hay superhombre, sólo hay abismo y un caminar hacia, un eterno caminar—... O de no emprender nunca el viaje, quedarse en la primera orilla, tal vez mirar hacia abajo, hacia el precipicio, tal vez ni siquiera mirarlo.

¿Qué vamos a hacer con tanto abismo, con tanta incertidumbre, con tanta imposibilidad? ¿Qué vamos a hacer en el océano ancho y borrascoso? ¿Es posible caminar de puntitas por la cuerda tambaleando, guardando el equilibrio sin ningún bufón que, como demonio, salte por detrás?

No queda sino pensar, hacer la experiencia del pensar sin renunciar; desesperada empresa que lleva su fracaso en la enunciación misma de pensar el ser con todo y su nada, con todo y su falta de fundamento. No queda sino pensar. ¿Cómo podríamos no hacerlo, cómo querríamos no hacerlo? Incluso sabiendo de antemano que la empresa no se puede concluir, jamás habremos de abandonar la aventura, pues arrojadas en el ser estamos ya desde que somos. ¿Y cómo pretender que no es así? ¿Cómo pretendernos conciencias enfrentadas a cosas determinables? ¿Cómo ver el objeto sin sentir allí la totalidad? ¿Cómo ver el mar sin olvidarse de sí, sin negarse, sin perderse en la inconmensurabilidad? El vacío es simultáneamente la plenitud y la plenitud es el vacío y el horror se siente en sus dos aspectos, y la razón y el cuerpo se estremecen, y la filosofía se hace en el asombro primero y último del encuentro con lo que es, con el ente que si bien determinado no es sino infinitud, no es sino la cara luminosa del ser que aparece de vez en vez, que aparece siempre en todo lo que es. Vacío oscuro, plenitud irradiante, temor y temblor, sin palabras, con las manos agarrando la cuerda para no caer, pero el peso del cuerpo vence la voluntad, y entonces cae, sin dios y bajo la mirada del ojo sin párpado de Jean Paul; cae en movimientos estrepitosos, con

alaridos horrisonos; cae en el arrobado del ser, allí donde la locura se sabe acogida, allí donde el sueño se sabe una segunda vida, allí, justo allí en el abismo sin fundamento. El ser es abismal, hacer la experiencia del pensar es una *mise en abîme* que se sabe en el desierto del *thelos*. Y esto es una invitación al viaje a un país donde el silencio desposa a la felicidad, “¡Allí hay que irse a vivir, allí es donde hay que morir!”, clama Baudelaire, y sigue: “Sí, en aquella atmósfera daría gusto vivir; allá, donde las horas más lentas contienen más pensamientos, donde los relojes hacen sonar la dicha con más profunda y más significativa solemnidad.”²⁵

En silencio, pensar en silencio. Callar. ¿No estamos hartas ya de tanto parloteo, de tanta mundanidad, de tantas cosas?

Serenidad. El abismo y el mar. Caminar sobre la cuerda sobre un océano mar. ¿En dónde estás, Altazor? “Estás solo, y vas a la muerte derecho como un iceberg que se desprende del polo, cae la noche buscando su corazón en el océano.”²⁶

¿Es esto pensar? No lo sé. Y no se pueden forzar los pasos. Y no se debe llenar el vacío con cualquier palabra. Hay que aguardar y no correr con prisas briosas al encuentro de... Finalmente la muerte está allí, ella también aguarda.

Y yo arrojo fuera de la noche mis últimas angustias
Que los pájaros cantando dispersan por el mundo.²⁷

