

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

TRANSPARENCIAS.

CONTRIBUCIONES PARA UNA ONTOLOGÍA DE LA SOCIEDAD
CONTEMPORÁNEA.

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRO EN ESTUDIOS POLÍTICOS Y SOCIALES

P R E S E N T A

CARLOS ARTURO ROJAS ROSALES

DIRECTOR: DR. CARLOS EDUARDO BALLESTEROS PÉREZ

MÉXICO. D. F.

2006



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

TRANSPARENCIAS.

**CONTRIBUCIONES PARA UNA ONTOLOGÍA DE LA SOCIEDAD
CONTEMPORÁNEA.**

CARLOS ARTURO ROJAS ROSALES

PARA

JOSEFINA, MI MADRE

FRANCISCO, MI PADRE IN MEMORIAM†

ATLÁNTIDA

GINA

Desde que descubrió –pero lo descubrió realmente con espanto- que iba a morir un día, desde entonces no tuvo más miedo a la Vida, y a causa de la Muerte, tenía derechos totales: lo arriegaba todo.

Clarice LISPECTOR

-¿Acaso has, como su campo el campesino, de un libro a otro cultivado el silencio?

-Antes y después del vocablo, el silencio, tierra árida, fue nuestro constante afán.

La palabra del viaje está sometida al viento.

El silencio asiste al secreto.

Dentro, es en las entrañas donde se decide todo.

El Todo se hace vacío.

El vacío desfleca la Nada.

Edmond JABÈS

La amistad perfecta debería ser como la soledad, pero afortunada, liberada de angustia, rechazo, aislamiento... El otro, el ser que amamos, el que tenemos frente a frente, no sólo es un espejo, es también el otro soñándose a sí mismo.

Me gusta detenerme y reflexionar para alcanzar la única amistad que cuenta:

La más bella y la más natural, la que buscamos únicamente por sí misma

Tahar BEN JELLOUN

La transparencia anuncia muerte incolora/ pura reminiscencia de cristales translúcidos/ ángeles inodoros de pálpitos sin ecos/ eternidad sustante de identidades blancas.

Ángel de Cristal (Cirlot)

INDICE

Palabra Inicial.....	5
Introducción.	26
1. ZÔÊ CHRONOS TOU EINAI. VIDA COMO TIEMPO DEL SER.....	48
1.1 <i>KURLI-KSETRA DUHKHA</i> . CAMPOS ONTOLÓGICOS DE LA REALIDAD/CAMPOS DE CONSTITUCIÓN ONTOLÓGICA.	50
1.2 ZÔÊ -Upâsanâ-kânda- CHRONOS TOU EINAI –Upâsanâ Bhakti-.....	71
1.3 Nyâya Vâda-El lugar del siempre jamás: A7L4N7ID4 o La ciudad perfecta .	90
2. INTELIGIBILIDAD	118
2.1 Jñâna-kanda: La intelección de los campos ontológicos de realidad.	122
2.2 Ksetrajña Hiranyagarbha-Conocedor del campo, la vida en su totalidad: C40S	151
2.3 Apavarga ânvíksikî (adhyâtmavidyâ): tattva-jñâna-karma-sâdhanam sâstra. Singularidades inteligibles, acontecimiento ser-verdaderamente.	180
3. IKI, KYÔGYÔSHÔ: GEO-CAOSMOGRAFÍA MÓRFICO-CINEPLÁSTICA.	229
GEOGRAFÍAS CAÓTICAS DE LA SEDUCCIÓN ORIENTAL	233
EN LA TRANSPARENCIA MÓRFICO-CINEPLÁSTICA HEIDEGGERIANA	268
CONCLUSIÓN: IDILIOS INTENSOS.....	281
BIBLIOGRAFÍA.	318

Palabra Inicial

DE LA VIDA

LA VIDA DA EL CONOCIMIENTO MÁS NOBLE
Eckhart

Tras haber escrito este trabajo con una gestación de casi 5 años antes de que siquiera tuviera conciencia de escribirlo para una tesis de grado. El pensar en ello siempre me dice demasiadas cosas que hubieron de pasar mientras que miles de excusas me rodean y ahora después de volverlo a leer me doy cuenta de que, aunque lo he revivido por completo, he tenido la tentación de romperlo. Sentí que quizá este escrito no valga mucho la pena, lo que me da satisfacción es que después de todo el pensamiento la vida la voy viviendo y sólo eso es lo que me ha impedido de tratar de empezar a escribirlo de nuevo.

Mientras acababa de leer la última revisión me dije como había de clasificarme a mi mismo, no es moderno y aunque puede parecer dentro del saco heterogéneo y remendado de lo post-moderno no creo que pueda tener en común con ello más que la vaguedad de unos cuantos autores que dan que pensar. He puesto mi empeño en tratar de romper con la tradición y mis citas y referencias lo dicen.

Un tanto inclasificable, sólo ha sido la pretensión querer ser una aproximación intercultural a un problema que nos plantea la vida. De los defectos que pude ver dentro de este trabajo aceptado y siempre querido por mí, es que no quiere situarse en gran parte dentro de un horizonte académico dentro de las discusiones sobre las secuelas del post-modernismo. He procurado estar muy enterado de la mayoría de las discusiones contemporáneas. Pero no he querido entrar en el combate contra de los discursos fundados en problemas más que fundamentales.

Me planteo una transgresión voluntaria. Para mi trabajo, no es la tierra occidental sino una especie de inter-culturalidad que acepta los mitos de la cultura occidental desde la particular modalidad

que nos toca vivir aquí, para abrirla a una comprensión de otras visiones del mundo desde la óptica contemporánea, aunque si decidiendo desde la unilateralidad lo que es la contemporaneidad, pero a pesar de ello salvando el obstáculo, que es la lengua que uso y el estilo de escritura con que escribo.

Por un lado, la lengua que tiene como requisito para no recaer en la ininteligibilidad el modelamiento gramatical preciso, pero aquí la lengua es un poco trasgredida ponderando con mayor fuerza la configuración de inteligibilidad endógena.

La idea fundamental es que la experiencia de la vida es una experiencia completa y no fragmentaria. Lo que ocurre es que a menudo no vivimos en la plenitud porque nuestra experiencia no es completa y vivimos distraídos o solamente en la superficie. Esta es la interpelación de la vida: que nos concentremos en lo esencial, que nos demos cuenta de que estamos vivos y que vivamos la vida en su plenitud sin las distracciones que siempre nos rondan.

Dedico este trabajo en primer lugar a mi madre Josefina y mi finado padre Francisco, a ellos por ser de mi en la Vida, no una razón sino una tentación y una seducción por existir, estar con ellos y de la vida que llevamos juntos, porque mi trabajo les es propio y por celebrar que esten conmigo.

Padre, creo en los oscuros orígenes de donde nace la voluntad con la que me mostraste como ser. Creo en la tradición de la finitud por la que la voluntad se transforma en un darle la cara a la nada. Creo en la serenidad que se torna de pronto en puerta para lo eterno.

Madre, por el ímpetu indomable de amarme cada día de mi Vida, porque ahora eres tú la única prueba de mi origen y fundamento. Por la forma de darme la bienvenida desde el vientre y que me hace sentirme afortunado, trascendente, original.

A mi amiga Atlántida M. V. Por su imprescindible presencia, que ha sido cuna de mi alegría en mis grises días, en los que la Vida nos dió la fortuna de conocernos, por ser ella mi interlocutor

cotidiano mientras realizaba este trabajo y detonar en mi mente algunos de los embriones de ideas que componen este trabajo.

Atlantis, porque eres ese espacio breve de tiempo en que anida esta secreta e insondable alegría; porque eres suave caricia, rayo de sol que habita en el corazón.

A Martha Georgina O. N. Porque conocerla me ha mostrado que la pasión en la Vida es estar libre de todo lo demás, por ser ella en su presencia tan única, espontánea y especial la fuerza para imaginar una Vida más lejana que esta, por ser mi cútanea inspiración, la espontánea naturalidad, la imaginación en rojo.

Gi, porque habitas mi emoción como belleza que ha sobrevivir a la disolución, al tiempo y a la soledad; porque eres en mi corazón el confin de un trazo de luna, tu rayo en mi mente: pasión, imaginación.

Porque nada me pertenece, porque no soy también; dedico este trabajo a mi desasimiento, a mi irrealdad, a la muerte. Porque a cada instante muero.

Quiero dar las gracias a todos quienes han estado conmigo este tiempo.

Al Dr. Carlos Ballesteros. Por ser mi interlocutor, mi guía y darme la confianza de la cercanía, por el placer de compartir lo maspreciado y valioso de un docente que es su saber y su tiempo, le agradezco por el placer de colaborar juntos, por la amistad, y por la oportunidad de conocerle.

Al Dr Rodrigo Jokisch. Por la mutua estima, alegría y colaboración con que siempre interactuamos en la amistad y como colegas, gracias por considerarme su colega. Por las infinitas charlas sobre teoría con las que pude centrar los aspectos centrales sobre la forma de esta tesis. Por el contagioso ánimo y pasión sobre la creación y los argumentos teóricos. Por compartir conmigo el haber venido de otro lugar, usted de otro país, yo de otra facultad.

A la Dra Angelica Cuellar. Por la sencillez y amabilidad de compartir un espacio de saber en el que su presencia como guía permitió que cada uno se enfrentara consigo mismo y cada uno se asignara la medida de sus metas. Por que dentro el espacio de su clase es el ámbito preciso en el que un estudiante puede ponerse a prueba consigo mismo y con los demás compañeros para enfrentar el reto de seguir adelante con su cotidiano trabajo de investigación. Por que finalmente en su clase desarrolle la mayoría del trabajo con la motivación especial que constituye el tener mostrar los avances y a la vez que de suyo implica ahí mismo en la discusión de ideas un autocomprenderse inédito, que solo es posible cuando uno se escucha y escucha lo que los demás compañeros tienen que decir respecto del trabajo que cada uno realiza.

Al Dr. Pablo Fernández. De antes por conocernos en la psicología y sembrar en mi la semilla de la pasión dentro de su estilo de saber. Por ser quien en otro proyecto me ha dado la confianza para proceder en libertad y enfrentarme a mi mismo en ello. Por la sencillez y cercanía que le caracteriza. De ahora por compartir su tiempo para dar lectura a mí trabajo.

Al Dr Luis Gómez. Por el tiempo de lectura a mi trabajo y por los invaluable comentarios al mismo.

A Blanca Reguero. Blanca por todo el tiempo que compartimos en la psicología, por ser tu quién me da ánimos de seguir adelante cuando más he sentido que hacer ciertas cosas no tienen sentido. Por compartir con nosotros la sabiduría del amar lo que se hace. También te agradezco el apoyo incondicional, los proyectos comunes, el ser como de mi familia.

A Emily Ito. Por ser tu quien de cierta forma me ayudaste a precisar el proyecto que precedió al este trabajo, esos comentarios iniciales fueron los que me permitieron hacer atractivo el proyecto para acceder al posgrado. Por que aunque no coincidimos en muchos espacios, eres parte importante en mi formación. Te agradezco la oportunidad de presentar una versión de este trabajo en una conferencia que mucho disfrute y con la que me gradue por primera vez ante los estudiantes de psicología y ante ustedes mis maestros.

A Tanía Domínguez. Por las tantas veces que he recibido tu apoyo. A veces no lo has sabido, pero eres un ejemplo para mí de cómo algún día quiero ser. Por ser una compañera excepcional en el tiempo de las clases que compartimos a lo largo de la Psicología, también por las miles e interminables pláticas y especulaciones que animan el tiempo que a veces compartimos, en ellas me encuentro ideas que están en este trabajo. Mil gracias por hacer la corrección de estilo y ortográfica de este trabajo, no sabes lo mucho que significa para mí.

A los artistas y queridos amigos. Elodie Bouchez, Claudia Alvarez, Mónica Rueda, Mia Fethound, Liliana López Ortega, Agathe Pouppeney, Karime Schelding, Francisco Hernández Rodríguez, Ilyia Madrid, Raul Vázquez Rosales, Berenice Islas de la Paz. El arte y la vida son, desde su actuar y desde su hablar, para mí fuentes donde la belleza toma un carácter primordial en mi interior, porque son ustedes para mí una atmósfera donde anidaron las mejores ideas de este trabajo, desde donde pude darles la bienvenida al texto.

A los colegas y grandes amigos del Seminario de Psicología Cultural. Blanca Reguero Reza, Juan Carlos Huidobro Márquez, Alejandra Olvera Ortiz, Emiliano Urteaga Urias, Federico Pérez García, Francisco Javier Bautista, y Christian Aguilar. Quienes son parte de mis motivos y mi coherencia, y ha sido acompañado de ellos que he podido darle un horizonte de un debate intensivo y formal al trabajo, donde las inspiraciones y manifestaciones sutiles y efervescentes se plasmaron mágicamente.

A mis entrañables amigas Martha Georgina Orozco Nolasco, Mia Fethound, Atlántida Renée Magaña Varela, Paola Danielle Ginot-Heartfield, Becky Heideggerken, Tanía Domínguez Zuñiga, Aiko Ito, Verónica Castro Jiménez, Marina Part, Carolina Díaz Mirón, Hanna Weinstock, Liv Stolakov, Amrita Sheramenabi, Daniela Devon-Casares, Elodie Bouchez, Claudia Alvarez, Agathe Pouppeney, Karime Schelding, Ilyia Madrid, Lucía de León, Rocio Nuricumbo. Por que quizás ustedes no lo saben pero han sido mi inspiración por cosas sencillas que bajo ciertas condiciones en mi corazón se volvieron excepcionales, a todas ustedes mi agradecimiento por su tiempo, por su amistad y por su amor.

A todos los demás amigos y compañeros Dan Lee, Patricia Oliver, Ruth Villanueva, Soledad García, Ana Suarez Zamudio, Ana Suarez, Nancy Cruz, Fernando Ramírez, Linda Salazar, Rafael Luna, Monica Ordaz, y un largo etcétera.

A todas y todos ustedes les agradezco por que son mi íntimo cosmos, la plenitud de ser.



La conciencia de nuestra Vida se hace acompañar, por lo regular, de interpretaciones, y de esa manera se le objetiva, es decir, interpretada según nuestras categorías y juzgadas según lo que creemos y ahí aun no es la Vida que toma conciencia de ella misma, un destino del cual somos quizá uno de los participantes que se da cuenta de serlo.

Simplemente, nos cuesta dejar que la Vida tome conciencia de sí misma –porque hay en nosotros una superficialidad muy profunda. La conciencia de la Vida no es nuestra propiedad privada, no le pertenece a nuestro ego –yo dirían en oriente-. Sin superar el ego y sin morir al ego-egoísta, no podemos gozar de esa experiencia –que está en nosotros, pero que siempre se desaparece en el momento en que pretendemos apoderarnos de ella.

La experiencia de la Vida apunta a aprehender al genitivo objetivo y al genitivo subjetivo: **LA EXPERIENCIA QUE TENEMOS DE LA VIDA TANTO COMO LA EXPERIENCIA DE LA VIDA QUE ESTÁ EN NOSOTROS.**

El trabajo en terminos del titulo Transparencia, quiere expresar aquella condición donde un estado de sociedad se acaba y esta por aparecer un nuevo inicio, la cualidad de lo transparente es aquello done hay un remontarse en originalidad a un punto de inicio desde la novedad de lo que reicien se inaugura. Es el lugar donde por principio a todo aquello que ha sido marginado se rehace para si dentro de un ser-en-el-espacio como ambito de su propia negatividad crítica, es un nuevo inicio pero desde el lado oscuro de la situación, que se abre desde su propia tranparencia hacia una autoconstitución de la sociedad como acontecimiento.

El presente trabajo tiene como principal tesis a sostener, dentro del sentido que invoca el título del trabajo, que hay que integrar el transontológico Vida en el concepto ontológico *Ser del hombre*. El transontológico Vida implica no sólo el lado positivo de lo que se concibe como parte de la Vida, es parte de la Vida también todo lo negativo que hay en ella.

Precisamente se puede plantear un comienzo diferente de la sociedad, pero en principio se propone hablar de una mutación ontológica como una modalidad de presenciarse. Es el encuentro de un punto de fundación o creación una suerte de gota de realidad, dato último de la realidad, donde cualquier duración se ve como una reinauguración estable y constante del mundo.

Se trata del acontecimiento *hic et nunc* del sentimiento de aparición de la realidad, el mundo vuleto enteramente nuevo, como un nuevo estar frente a lo que nunca había sido visto, oído, conocido, tocado o sentido, como la mera sensación de que la Vida está ahí y siempre está cambiando de signo.

Si se quiere una definición que está cercana a una imagen matemática aun más estricta, tenemos que acontecimiento es una conjunción de series convergentes que tienden cada una hacia un límite, y entonces cada una caracteriza una vibración, es decir una serie infinita que entra en relaciones de todo y de partes; y si voy más lejos añado: bajo la influencia de algo que actúa como un catalizador, respecto de una diversidad disyuntiva inicial.

Si bien esto puede ser concebido como la aparición de una realidad inédita lo es solo porque hay tras de toda la conceptualización del acontecimiento la posibilidad de múltiples tiempos, espacios, duraciones, estancias y materias que generan la consistencia interna de la realidad, la capacidad de generar las disposiciones con las que se pueden captar los acontecimientos.

La imagen metafórica más precisa para dar cuenta de la efectualidad de las **TRANSPARENCIAS** es la de una sonrisa, la transparencia es de la misma cualidad efímera, la belleza puesta en un solo y único gesto, que tiene la cualidad de creación. Se trata de la aparición, creación o descubrimiento

de algo. La sonrisa es lo que emerge cuando se llega a sentir la efectualidad del acontecimiento, en el cual lo que antes era oscuro y gris muy pronto se hace claro y acaece la transparencia.

Las Transparencias connotan esa iluminación de lo oscuro, el ordenamiento del caos. Me hubiera gustado titular a este trabajo $\pi\phi$ por cuanto significa el número π como la relación entre la circunferencia y el radio. Es decir, el radio de la circunferencia de un círculo para su diámetro. El número π es un número de decimal infinito, que no tiene un patrón similar después del decimal. El phi, implica la ratio dorada: $\phi = (1 + \sqrt{5})/2$, que puede ser interpretada como la circunferencia de un círculo con un diámetro de phi).

La relación $(\pi\phi)^1$ es interesante pensarla a través de éste par de números inconmensurables y en su

¹ El producto de pi-phi se expresa como cuatro veces el límite de una serie infinita, S_B :

$$S_B = 1 + \sum_{k=1}^{\infty} a_k \{ 1/(F_{2k-1} + \phi F_{2k}) \} \quad \dots 1$$

donde F_k representa a los números Fibonacci ($F_1 = 1, F_2 = 1, F_3 = 2, \dots$), $a_k = b_k + c_k$, $b_k = (-1)^k/(2k+1)$, y $c_k = 0$ excepto cuando $k=3m+1$, ($m=0, 1, \dots$) entonces $c_{3m+1} = b_m$. En el texto de Vajda, Fibonacci and Lucas Numbers and the Golden Section en la editorial Halsted Press, 1989 reporta una pareja de series infinitas involucrando reciprocidad de los números Fibonacci pero esos retornan para obtener límites de phi, pero pi no sigue el patrón:

$$4 - \sum_{k=0}^{\infty} (1/F_{2^k}) = \phi = 1 + \sum_{k=2}^{\infty} (-1)^k \{ 1/F_k F_{k-1} \} \quad \dots 2$$

Vajda habla de infinitas series involucrando la suma de funciones arcotangentes, cada una de las cuales contiene el recíproco de un número Fibonacci. Esta suma converge hacia un cuarto de pi:

$$\pi/4 = \sum_{k=1}^{\infty} \arctan(1/F_{2k+1}) \quad \dots 3$$

Claramente, las infinitas series contienen recíprocos de números Fibonacci pero no convergen hacia o con el producto pi-phi. Si se regresa a la suma de S_B no puede ser observada, es la suma Biwabi. Se puede argumentar una secuencia de funciones arcotangentes como sigue:

$$\begin{aligned} \arctan(1/1) &= \arctan(1/2) + \arctan(1/3), \\ \arctan(1/3) &= \arctan(1/5) + \arctan(1/8), \\ \arctan(1/8) &= \arctan(1/13) + \arctan(1/21), \dots \end{aligned}$$

Las cuales pueden ser combinados para producir la ecuación 3.

Se puede simplificar la ecuación usando las series de Gregory para funciones arcotangentes, empleando algunas identidades involucradas con la Golden Ratio, los números Fibonacci y la suma de Biwabik que emergen naturalmente:

$$\begin{aligned} \pi\phi &= 2^2 \{ 1 + [(2/3)/(F_1+F_2\phi) + (1/5)/(F_3+F_4\phi) - (1/7)/(F_5+F_6\phi)] \\ &\quad - [(2/9)/(F_7+F_8\phi) + (1/11)/(F_9+F_{10}\phi) - (1/13)/(F_{11}+F_{12}\phi)] \\ &\quad + [(2/15)/(F_{13}+F_{14}\phi) + (1/17)/(F_{15}+F_{16}\phi) - (1/19)/(F_{17}+F_{18}\phi)] \\ &\quad - \dots \} \\ &= 5.083203692\dots \end{aligned}$$

relación con la metafísica que porta su configuración. El círculo como figura geométrica que dota de significación la idea de totalidad, de unidad, de centralidad y por tanto de Ser. El radio en sus distintas acepciones que habla del trazo de una recta del centro del círculo al perímetro de la circunferencia; del trazo de lo ilimitado al límite, el cambio de dimensión entre un punto y una línea. El número del orden del caos, caos colocado en orden.

Desde el uno parmenideo existe la idea de que la Unidad posee su relevancia en cuanto que “es y no puede no ser” se despliega desde la nada, a través de una ruptura desde la nada desplegando elementos, sus reglas:

1. En el centro del círculo solo existe la tensión entre pliegue y despliegue
2. Simultáneamente a la aparición existe el puro acto de aparición de lo que no estaba antes
3. De que antes de que se trace la circunferencia respecto del centro solo existe la incomensurabilidad de que todo principio comienza por el final
4. La inexorable circunstancia de que la realidad que se despliega a partir del centro es un ser vivo
5. La intensidad de que la posición de observador–conocedor es una cualidad de distinción de lo conocido o despliegue
6. Que la relación entre la circunferencia y el radio es una relación en la que lo conocido seduce lo desconocido, es decir, toda vez que no es posible que se pueda inteligir el acontecimiento dentro de la sociedad, cuanto más se lleva al extremo la determinación de la eternidad; cuanto más se excluyen los elementos negativos de la sociedad se instala la necesidad de crear y procurar la producción del acontecimiento como terror endémico o como catástrofe epidémica.

El énfasis principal recae dentro de los márgenes del pensamiento en Occidente en el proceso de civilización, la exterioridad sustituye a la intimidad, pero lo hace de una forma peculiar. Lo hace por reducción de la exterioridad en términos de la reproducción sociotécnica de las producciones de carácter materno en un medio no materno, realizadas por procedimientos técnico-racionales. Se

trata entonces de una sustitución de la madre, -entendida en el sentido amplio, cultural y simbólico de la palabra- por un sistema de soporte y mecenazgo artificial.

La exterioridad se ve reducida que el Otro como soporte desaparece, junto con todos los elementos de su configuración cultural, biológica, social, etc., por un sistema de rendimiento sociotécnico que expulsa a la exterioridad en cuanto tal –vida en sentido transontológico- y con ello se instalan inmunidades provenientes de defensas simbólicas tales como dioses, máquinas y sistemas de solidaridad.

La constitución técnica del hombre nos hace pensar en una mirada hacia la dimensión de lo íntimo desde una perspectiva de exterioridad radical. Este es un inicio desde la frialdad, desde el punto de vista de la melancolía, desde quien se siente fuera de la legalidad vigente de la sociedad, desde la negatividad crítica. Y procedo así para indicar que a la vanguardia del desengaño respecto del proyecto que trata de lograr ver la extensión de lo animado hasta en el más lejano margen de la existencia.

Si bien proclamar un inicio puede interpretarse como un tipo de mesianismo, yo pretendo únicamente hablar del cultivo de pequeños archipiélagos de animación altamente diferenciales, averiguar el carácter insular de lo habitable por el hombre,

Yo antepongo al catarro ontológico incurable de la sociedad contemporánea que nos cede un mundo con problemas de inmunidad en su constitución y que obliga a las personas a la soledad, el desamparo, la depresión y el retiro de sentido, el planteamiento de la pregunta por la atmósfera cultural en la que vivimos para preguntar de nuevo sobre el espacio del hombre que es digno de ser habitable.

En último caso es preguntarse por cómo generar una atmósfera que hace habitable un espacio, cómo generar un invernadero para una solidaridad entre los diferentes, entre los extraños como una solidaridad que trata de generarse como Caos: el gesto del mimo inmanente a la creación del acontecimiento.

Vida entonces se constituye como el trascendental absoluto e inmanente del Ser, que une y distingue a todo lo que *es*. La traducción que a lo largo del primer capítulo hago va en este sentido, que Vida y Ser son sinónimos y se saben decir de muchas maneras, de ahí que realice una subsunción de las categorías ontológicas del habla del Ser en Heidegger a una experiencia de ellas como acústico-espaciales de Heidegger, tomado una declinación de Vida, Ser a Tierra.

Mientras que la tradición canónica del discurso acerca de la Vida creo el dogma de que la Vida sólo es aquello que es privilegio de ciertos seres y su especialidad. Al crearse el dogma se crearon sus apóstoles y se crearon sus bárbaros –la magia y el primitivismo mental adosado al otro- y simultáneamente se crea la división primaria de un *“EGO CONQUIRO”* que asigna dos puestos uno del conquistador y el otro del conquistado, materia inerte/seres vivos.

Significa que la vida excluye a la muerte, significa que habrá que ir más allá de un moralismo que quiere hacer el bien para los demás, salir del caparazón que resguarda de las dudas y de las complejidades de las que la Vida esta hecha.

Pero hay que decir adiós a los decretos de lo que debe vivirse, sentirse, o pensarse. Adiós a las prescripciones acerca de cómo debe vivirse, de cómo hay que pensar, o de cómo hay que sentir lo que pasa.

Así, regresando al título de la tesis, “TRANSPARENCIAS” son también todas aquellas formas que depredadas y arrojadas al arcón del Mal regresan de nuevo al escenario. Es el momento de encontrar para aquello que ha sido tachado como el mal una nueva alegría de vivir. Porque más allá de todo hay un fin de juego y un inicio del juego del mundo, tomándolo por lo que es, por lo que esta siendo vivido. Vida como referencia ultima, la muerte como una con la Vida, el bien y el mal, o con Heidegger el lenguaje y la muerte.

Sin desmentir las diferencias esenciales entre los seres, ni adoptando a-críticamente ninguna resolución en base a la critica se hizo un convenio entre la homologación entre Vida y Ser, desde

Aristóteles el ser de los seres es su vida. Ser es un concepto abstracto, mientras Vida es una noción inmediata. Es más bien, aquí, que lo que trato de expresar es cercano a la noción del ANIMA MUNDI a la que traduzco como la Tierra pero de una manera peculiar.

Empero la Vida se encuentra circunscrita a algo humano. Entonces la declinación de Vida resuena en la noción de Realidad como el momento reflexivo de la Vida y esta es la experiencia inmediata de Ser-Conciencia-Infinitud, y como realidad es del decir-nos como participantes en Ser-Conciencia-Infinitud. Experiencia de la Vida/intuición del Ser.

Quise escribir este trabajo en la conciencia de que esto significa un fenómeno extraordinario para la mentalidad habitual de la academia, pero no se trata de elucubraciones meramente conceptuales, aunque por las propias exigencias lo hago de una manera conceptualmente exigente para quien tenga el trabajo entre sus manos. Pero el problema es hacer unas contribuciones para un tema que es arcaico y que ya no es digno de tomarse en cuenta -la ontología- y ver cuáles contribuciones son factibles de hacerse y encargarnos de una manera distinta del Ser que somos.

Probablemente todos somos concientes de que vivimos y de que la Vida representa para nuestro vivir su máximo valor. La conservación de la Vida es el instinto primal. Esta experiencia básica lleva y adquiere distintos niveles de profundidad inseparablemente. La sangre que palpita en las venas – pasión y sentimiento-; la máxima intensidad de la Vida sentida cuando pienso, la asombrosa capacidad que se tiene para tomarle el pulso a la realidad; la máxima intensidad de sentir que la Vida me trasciende, que es un don, que es algo dado como gracia. Cuerpo, ánimo, espíritu.

La Vida es una experiencia no mía, ni nuestra, es de la Vida misma. Esta Vida que nos ha sido dada, que no es nuestra, parece requerir un sujeto. A ese se la ha hipostasiado en un Ser absoluto, otros no la substancializan. Pero la Vida se 'experiencia' a sí misma y cada uno de nosotros participa de esa experiencia con mayor o menos profundidad y claridad.

Decir experiencia de la Vida no quiere decir experiencia de mi vida, sino de la Vida, aquella Vida que no es mía aunque esté en mí, aquella Vida que no muere, que es "infinita" a su manera. Vida

que se siente palpar o se deja vivir en nosotros. Vida a la que se la llama con muchos nombres: sentimiento oceánico, sensación biológica, experiencia de Amor, Ser, Caos.

La experiencia de la Vida (Zôê) es la experiencia de lo que o quien es dador de vida, pues la vida no vive de la vida sino que participa de la Vida. Al decir esto no quiero que se mal interprete como que el discernimiento sea eliminado, ni que cualquier experiencia sea igual, ni tenga el mismo valor, ni que hay una negación de su interpretación como experiencia imaginada y por tanto no sea experiencia.

Pero es la experiencia de la Vida aquella en la que tenemos el máximo gozo, el gozar plenamente de la Vida, porque ahí se marca en cada uno el gozo como un tipo de alegría de la Vida. Vivir la Vida, no es pensarla, ni sentirla, ni hacerla, despreciarla, quererla, etc., simple, la Vida se vive. Lo que se experiencia es el instante de la tempiternidad.

La integralidad de la Vida implica una experiencia, en la contingencia humana, de que la Vida no es nuestra, de que no se aguanta por sí sola –y que se apoya precisamente en la Vida. Si al inicio de mi existencia era la Vida –aunque no mía- al final de ella, se vuelve a la Vida. La Vida es la experiencia completa, tanto del cuerpo, que se siente con las palpitaciones de placer y dolor, de alma y sus intuiciones de verdad y sus riesgos de error, añadidas a las fulguraciones del espíritu que vibra con amor y repulsión.

La experiencia de la Vida no es sólo la sensación fisiológica de un cuerpo vivo, no es tampoco exclusivamente la euforia del conocimiento tocando una textura de la realidad, ni el efluvio del amor palpitando en el dinamismo que mueve al mundo. La experiencia de la Vida es la conjunción más o menos armónica de esas tres posiciones de la conciencia, antes de distinguirse por el intelecto.

Nunca, en un sentido unilateral, un puro placer sensible, una inmaculada intuición intelectual, ni un éxtasis inconciente. La condición humana, que es condición de realidad, esta siempre a nuestro lado, es lo que nos acompaña. Cuerpo, intelecto y espíritu al mismo tiempo o material, humana y

divina. Sentirse vivo ahora se transforma un poco, a sentir la Vida en su plenitud dentro de nuestra limitación concreta –ethos- y ahí en ello el error, el dolor, la repulsión.

Mi tesis puede ser reducida a hacer la glosa y hacer explotar el título como oximoron. Mi texto sólo es un pretexto para tejer otros más y si el lector se anima, para que teja el suyo.

Lo que nos impide que venga en la espontaneidad la experiencia de la Vida es nuestra preocupación por el hacer a expensas del ser, del vivir. De ahí que sea necesario casi una especie de vejez adelantada para ver esto, una cierta manera de ser, casi crepuscular, oscura y como con ya mucha vida encima. Fruto más del ser que del hacer, es la conciencia del Ser como acto más que de los resultados de la acción.

La actividad del sentimiento, la del cuerpo y del conocer son la misma cosa, al nivel del pensamiento son la unión de sujeto y objeto, pero más aun antes solo hay acontecimiento que es en la experiencia occidental cuando el ego –yo- se une a las cosas, una suerte de posición de reencantamiento que se ejerce sobre el mundo. Sólo podemos conocer la verdadera naturaleza de algo cuando eliminamos las engañosas ilusiones y conjeturas –la subjetividad ideosincrática- y nos unimos con así con la naturaleza de ese algo: se trata de una actividad que sólo es posible cuando nos unimos con la objetividad pura. En la medida en que nos hagamos objetivos –véase la etimología de objeto- podemos llegar a establecer la verdadera índole de las cosas.

Sedución como una declinación de Vida. Nos plantea la pregunta de por qué el amor al nivel del pensamiento implica tan solo la 'unión de sujeto y objeto'. Básicamente, Amar algo, bajo el matiz y la cualidad de la seducción, es desechar el yo de uno y unirse al otro. Podría decirse al nivel del pensamiento que ambos, sujeto y objeto al ser entidades vitales, son entidades capaces de meterse en una misma atmósfera y en un mismo espacio habitable, armonizándose en un mismo ritmo. Sedución aquí quiere decir entre otras cosas el sentirse habitado por los pensamientos, los cuerpos y los sentimientos de lo Otro, que nos rodea, de la realidad a la que asistimos, de su acontecimiento, de lo desconocido.

Los verdaderos sentimientos de amor sólo nacen cuando el yo de uno y el del otro no se juntan sin dejar brecha entre ellos. Cuando existe una inteligibilidad que permite internalizar algo del otro, cuando podemos comprender en la simpatía del entrar al mismo canto, de un mismo oír y escuchar su encanto, de participar de lo que el Otro es. Amar una flor es unirse con la flor y amar la luna es unirse con la luna. Cuanto más desechamos el yo, más puramente objetivos nos hacemos, más profundo y grande se hace nuestro amor.

Apartir de aquí en el nivel del pensamiento podemos declinar la distinción sujeto objeto hasta hacerla estallar, se es sujeto y objeto simultáneamente en esa medida solo hay una unidad que podemos identificar como acontecimiento. Somos la realidad porque la realidad es nosotros. Somos el Ser porque el Ser es nosotros. Si bien se puede decir que esto implica una unidad, solo lo es porque solo así la Vida se cumple y tiene sentido, es claro que uno le pertenece, aunque contribuye con ella, y uno es ella.

Para conocer una cosa debemos amarla –entregarme a ella-, al amar a la naturaleza, al sumergir el yo en ella se puede penetrar al enigma de la naturaleza. Amo a mis amigos porque los conozco, entre más nos comprendemos y nos realizamos y dejamos lugar para la inmediatez de un rayo de enigma, por el que la experiencia de la vida nos toque profundamente, esa es la riqueza de nuestra simpatía.

Cuando estamos absortos en algo que amamos nos encontramos en un estado de casi total inconciencia. Nos olvidamos del yo y en ese momento hay una fuerza incomprensible que está más allá del yo obra con toda su majestad; no hay ni sujeto, ni objeto. En ese momento el conocimiento es cuerpo, conocimiento y amor.

Entonces el punto de partida está más allá del fetichismo de la sustancia y del individualismo metafísico, toda vez que esta fundamentación en la Vida como transontológico supone tomar por fundamento lo frágil y lo común, un espacio exhalado, buscando no tener un cimiento en ninguna piedra de toque interior o exterior, se trata mas bien de un movimiento en suspenso. Aquí se trata de darle el lugar principal a categorías poco privilegiadas por las tradiciones del pensamiento y

servirse de otras para tomar a las sustancias y los individuos como momentos dentro de un historia del acontecimiento y la fluctuación que se escriben en un español casi inexistente que es un híbrido altamente barroco que me ha servido para ensanchar los límites de lo expresable en esta expresión posible.

Quizá se me quiera ubicar dentro de una subcultura estética entre los áridos lenguajes de lo mundanamente vital y la trivialidad científica, o bien, en el más allá, en la poesía, en los grupos de encuentro, en el esoterismo o en el cine. Lo cierto es que mi texto trata de la acústica de las situaciones, las relaciones de entre seres humanos como climas dentro de atmósferas que ellos constituyen.

Y ahí el traer al Espacio como atmósferas en las que habitamos y en esta caracterización el problema de la habitabilidad se observa a través del trastocamiento en la relación entre figura y fondo, pliegue y despliegue. Con ello en categorías de la ontología heideggeriana no estamos-en-el-mundo sin circunstancias, sino que estamos en lugar determinado y afinado, en un habitáculo que nos rodea. Y solo la catástrofe que ocurre, hace que esa morada explote, y la desnudez nos contiene-en-la-nada.

El espacio para el hombre se vuelve así en espacio relacional íntimamente afinado, el cual solo existe en virtud de su vinculación y adhesión a un estilo y tipo de vida en común. Es el espacio de la cercanía que nos envuelve a penas estamos en él porque uno ya pronto le pertenece, y del cual se tiene nostalgia cuando se le ha perdido.

Se trata de una relación de cercanía que se autoconstituye como recipiente autógeno, es decir, donde el contenido se contiene a sí mismo, se trata de una lógica de al menos dos distintos que se distinguen por cuatro elementos para crear su espacio íntimo autogenerado y obtiene tras esto una ubicación exterior en el mundo. Se trata de decir en realidad dónde estoy cuando... donde simplemente se puede encontrar una descripción localizable como componentes de un intenso secreto relacional, en esa medida todo individuo es un individuo.

Entonces es claro que en el principio de esta autoconstitución se tiene un par manifiesto y otro par invisible y esa es la situación de las situaciones, por ello minimamente desde mi punto de vista se tiene que poder contar minimamente con cinco si se quiere alcanzar una estructura minimamente completa pero prefiero el ocho por hablar de una complejidad dual. Es una ontología que empieza con dos y no con uno.

Lo que se trata de sostener y avalar con estas casi 400 páginas de tesis es que el UNO esta en peligro de separarse de si mismo hasta excluirse, o bien por el contrario si es posible que se separe de si mismo hasta el punto de dar existencia desde si mismo a un tránsito hacia el DOS que significa hacia más, como Multiplicidad, como pluralismo minimalista. Se trata de cómo se ha llegado a estar contenido en el pliegue del afuera o exterioridad como inmersión abismal en lo más cercano.

Hay un pendiente mas que es sobre los aspectos punzantes respecto a las referencias pilares del trabajo, por un lado de Heidegger y sus sonadas relaciones con el Nazismo y de autores orientales no exentos de ligas con el imperialismo, la cuestión principal es como escapar del idealismo, no sólo contemplar las superaciones del idealismo objetivo de la antigüedad, del subjetivo de los modernos, y no me basta con caer en un idealismo intersubjetivista.

El caso de oriente es interesante en este sentido porque ejercieron contra ellas una suerte de violencia contra su integrismo metafísico, un poco destruyendo el servilismo de los monjes y éticos sacerdotales respecto de los hombres de estado, como configuración de una ética guerrera.

Lo que hago es voltearle el signo al asunto y volver a esa ética guerrera contra si misma a través de su propia espiritualidad, toda vez que se recrea en la profundidad de un polemos que imagina que la muerte del enemigo no es más que superficial, un despliegue, y que bien el Ser absoluto, e indestruible queda en la profundidad, le antepongo el inmolar lo esencial en aras de lo no-esencial, por ello es que en vez de tomar el asidero de la muerte del enemigo como inconciencia para la deriva del ser absoluto, darle prioridad a la nada respecto del Ser, va a caracterizar el potencial mismo de una guerra interior donde lo que reina por encima de todo orden es que sea el

enemigo quien se pueda transformar en el pliegue sin pasar por la identidad con el ejecutor. La bivalencia excluyente se rompe y no se tiene que optar por lo Uno como inicio sino por lo plural en una estricta lógica que del dos se refiere a ello en cuatro.

Entonces quien elige la Nada en este caso, no tiene que sacarse de encima el apego por las figuras aparentes del Ser, no se tiene que pagar el precio por la perfección espiritual con una renuncia al yo entendido en términos de sustancia, lo que se trata de plantear es que nunca se puede privar de realidad ontológica a un lado de una distinción, porque los compromisos que así se generan a la larga son poco delicados.

Entonces, no trato de ofrecer un nuevo idealismo o un neoholismo totalista y expiatorio que deja que lo singular se destruya, no se trata de desaparecer en medio de la nada al sujeto singular, donde el conocer es penetrar la verdadera sustancia, o a dejar el propio vacío singular por la voluntad del Uno, suponiendo que es solo una opacidad pseudoreal que solo está ahí para esclarecerla y eliminarla. Se puede hacer la crítica alrededor, desde ahí, de un punto nodal de lógica de autoinmolación o expiación mística que está tras la verdad-única-total.

De lo que hablo es de la superación del pensamiento de la inmolación holística y con su derrumbe toda la paradigmata de las interpretaciones bi-valentes que porta de suyo su militancia y que abre su disposición al exterminio interior y exterior; pero que es del calibre de la paranoia, que bien a bien es el encadenamiento estrecho en sobremanera de sujetos a sus imágenes del mundo, sus comunidades y sus morales.

Se trata de una crítica radical al holismo político que no busca apostar por individualismos extremos o nihilismos, y se propone superar los vicios de la lógica bi-valente y asesina. Desde luego, que el único holismo al que se puede aferrar es al de un retorno a lo local, que es el de un universalismo de la parte, o bien a uno de lo global a lo largo y ancho de toda la humanidad.

A partir de ahí, lo que implica esta lógica, trato de plantear las bases de una poética fenomenológica del aire y de la técnica poética de la creación de atmósferas, como pluralidad

espacial. La figura de lo pensable es ahora la vivencia del tipo cámaras de aire y espacios de resonancia para una acústica musical, como burbujas de jabón que son insufladas según un juego de acoplamentos blandos, que portan en sí resonancias de voces que acuden al oído, como sonoridad del espacio de lo más cercano.

Esta tesis acaba como incia, bajo el semblante de la *IMAGINACIÓN*, de ahí el sueño sea la situación necesaria para la creación, para acceder a otro tipo de realidad. Una vez que estamos abandonando un tiempo deprimido donde casi los sueños son prescritos y se les deja de soñar, existe la parálisis en su experiencia espacial.

Eihei Dogen maestro Zen en el siglo XIII escribe el resumen más perfecto de mi versión de Transparencias. *“TODO SER EN EL CONJUNTO DEL MUNDO ES UN TIEMPO SEPARADO EN UN CONTINUO. Y PUESTO QUE EL SER ES TIEMPO, YO SOY MI SER-TIEMPO.”* Esto habla de una ráfaga de energía, eso nos remite a la imagen de una ventisca y a la alegría y felicidad existente en la infancia proyectada en una sola frase. Habla de la supremacía ontológica del movimiento. Ya no se quiere participar de la quietud en sí del Ser, de la Nada o de la última realidad.

La crítica principal es hacia esa quietud autorreferencial calificada de “Vida”, pero que es un tipo de Vida al cual no se tiene acceso en cuanto ser vivo, pues toda Vida corporal y psíquica solo ocurre en la zona de inquietud, demoniaca por definición. Vida disoluta para la moral del absurdo, vida condenada a la inquietud. Cese del trastorno al final de todas las pruebas superadas, comienzo del querer la quietud-en-sí, ya nadie quiere la angustia por aburrimiento como un modo de redención.

Esta frase de Dogen tiene un desliz temporal interesante porque oírlo es como estar oyendo a alguien en pleno siglo XXI. Ni la sustancia, ni el sujeto están seguros ante el movimiento. El decir “Yo soy mi Ser-Tiempo” en mi resuena como un eco que me dice que no existe ninguna sustancia intemporal que sea el refugio de algo o de alguien, ni que existe aún un sujeto que se pueda escapar del movimiento; en ese sentido no existe un exterior que pueda detener el Movimiento. Aquí Heidegger vuelve a la escena como reveldía meridiana con la idea del Desasimiento donde se

propone conquistar la quietud como posible, en medio del movimiento. La movilidad moderna que esta en un paraje junto a la acción premoderna en simultáneo. Para fugarme de la *Gelassenheit* Heideggeriana se esboza el optimun de alguien desasido en la actualidad y la encuentro en la comovilidad, en la marcha conjunta, en el surfear en la ola del Ser. Ir del Frenesí o de una inquietud a la que se tacha de desgraciada, de una situación de arrojamiento a un movimiento quieto que es un movimiento solemne, casi como en una buena ejecución de Metal o de un más allá del final del Bolero de Ravel. Desasimiento que ya no se conforma con la pasividad campesina respecto al caos imprevisible del espectro meteorológico, sino que ahora existe la tentativa de encontrar la capacidad o al menos intentar afrontar el sistema caótico del mercado.

La tarea que se asigna a lo largo del trabajo es la de encontrar un tipo distinto de solidaridad, siguiendo un poco a Durkheim, pero de la mano de Nietzsche, donde podamos darnos la pregunta ¿de qué forma le estamos perteneciendo nosotros al mundo? La idea es de regeneración no de integración aunque el fantasma sigue acosando, pero esa solidaridad es de una cualidad anómica donde se tiene que elegir por una reducción de complejidad donde lo que disponible para elegir es entre lo terrible y lo no tan terrible. Solo se puede participar en la complejidad como tal, Vida en último caso.

Podría parecer evidente que esta participación está ya siempre dada como nuestro dato originario, porque estamos en este mundo, si lo ponemos como punto de partida, siempre estamos implícitos en la complejidad, pero estamos en el mundo –en palabras de Heidegger- como peces en el agua, con ello observamos que la participación en lo complejo es de suma sencillez, pero lo que es aun más específico de este asunto es que las zonas de evidencia autotransparente se asientan en estratos de opacidad y viceversa.

El que uno pueda estar dentro y formar parte de ello es lo que muestra como observable el a priori del caos, por que de esa manera no podemos vivir en otra parte que no sea el caos, aunque sea un caos que tiende a la compensación que es generadora de ordenaciones. Estar-en-el-mundo, tiene como autodeducción el estar-en-medio como un estar-ahí o ser-ahí como estar-en-el-caos porque eso es lo mas sencillo. Es básicamente estar implícito, esto desde las ciencias de la complejidad

natural en su carácter teórico es la correspondencia a la complejidad del mundo. Pero para la mundanidad de nuestras vidas implica que lo único que es viable sea centrarse cada vez en su ser-estar-en-medio-de-algo, ser-estar-en-medio-del-caos, pues la Vida se ve como ir dando tumbos hacia lo próximo a partir de un estado hipnótico.

Esto no es una vuelta premoderna al mito o a la religión, sino un desafío y una seducción para crear un arte de pensar cómo volver a orientarnos en un mundo dotado de complejidad, crear una lógica dúctil y poderosa para acoger a la complejidad, la ausencia de fundamentación última. Algo que ya está en marcha y que uno puede mirar en trabajos como los de los alemanes Gotthard Günther en su lógica polivalente o Rodrigo Jokisch con su lógica de distinciones. El más allá de la seriedad brutal, de la violencia revestida de humanismo y de las ideologías asesinas contemporáneas, que son los juegos más extraños y crepusculares de la bivalencia.

Las propuestas que rompen con ello y que son parte de este trabajo y me son más sugerentes en la actualidad son las que provienen de la cibernética, teoría de sistemas o la bio-informática. Del lado de la filosofía Deleuze, Gunther Götthard, Rodrigo Jokisch, Niklas Luhmann, Alfred N. Whitehead. ¿Quiénes?, si alguien está interesado en la razón de mi argumento, lo llamo irónico o informal, donde se puede hablar de filosofías poéticas y pensamiento cercano a la obra artística

Introducción.

Poder hacer una introducción para un trabajo tan extenso, de entrada, parece una tarea un tanto difícil. Al escribir esta introducción, pensé que sería una declaración de intenciones con respecto al libro ideal que no escribí, ello es así porque, al haber sido escrita al final, es más bien una conclusión que se resguarda en una especie de futuro anterior; es el final del texto lo que va a leerse primero que todo. Espero que la introducción exprese la totalidad del trabajo, pero, y a la vez, que no transforme al resto de lo posible de ser leído en algo superfluo.

A manera de un corto y breve diagnóstico de la situación actual del debate teórico que es de interés en este trabajo, parto de algunos de los puntos que hago relevantes para enfocar los puntos de los que parto, para luego ir detallando paso a paso los desarrollos formales que tiene la tesis en su conjunto. En el debate teórico se ha advertido cómo la forma de configuración de las significaciones sobre el mundo se hace en términos de mediaciones simbólicas del sentido: instituciones y visiones del mundo, que se erigen como estructuras en permanente estructuración para auto-constituirse a base de generar su estabilidad y organización en medio del desorden. El devenir actual de la distinción entre cultura y civilización, que está en el fondo de este proceso de dinámica de estructuración, ha adquirido una forma dislocada que señala un cambio en el marco de delimitación que genera las inteligibilidades sobre las que se sustenta el significado y sentido concretizado en las distintas formas de apropiarse del mundo².

La presencia de lo que se observa como deshacencias y vaciamiento de significado a partir de los postulados de racionalización dentro de las sociedades occidentales y el contraste en las relaciones entre la centralidad de países de amplio desarrollo y la periferia de los que permanecen en vías de desarrollo revela la paradójica necesidad de complejidad. Se trata de una necesidad de complejidad que exige hacer evidente la *transparencia* de las partes opacas de las sociedades, a la vez que la opacidad en sus aspectos de evolución temporal. Procesos que se conjuntan en este momento histórico de las sociedades contemporáneas.

² Ortiz Osés, A. (1996). *Visiones del Mundo*. Deusto: Universidad de Deusto Press. pp. 14 y ss. y Foucault, M. (1969/1984). *La Arqueología del Saber*. México: Siglo XXI. pp. 3 y ss; 121 y ss.

El oxímoron de la transparencia alude simultáneamente a la distinción vinculación/conexión | desvinculación/desconexión, cuyo punto de interés es tratar de observar qué, dentro de estas distinciones, organiza al mundo desde un punto de vista de la ontología y en relación con lo que aportan para considerar el mundo en ese *núcleo de opacidad*³.

Emerge, en el lado de la distinción de la desvinculación/desconexión, en función de la diferenciación sistémica de la sociedad⁴, la propia profusión y autonomía del sistema, es decir, un desarrollo que reúne un sistema de órganos diferenciados y dependientes entre sí y, de igual manera, diferenciados internamente, pero que tiene la característica de que, al desligarse de las pautas culturales latentes, de las tradiciones culturales y de los modos actualizados de renovarlas y de transmitir las, la propia distinción se opera en términos de exclusión de uno u otro lado de la distinción. La consecuencia es que la cualidad de lo social vivido se vivencie como una sociedad donde el propio sistema ha excedido las funciones de propio sistema de referencia (de la tradición), del cual se ha originado como un desarrollo histórico.

Más aún, el mismo sistema, en su propia autonomía e independencia, comienza a funcionar más allá de sus propias finalidades⁵. Toda función y toda estructura queda sobredeterminada y en esa determinación extrema se revelan redundantes esas mismas funciones y estructuras como superfluas. Básicamente se trata de una auto-producción que es propiamente una vitalidad de lo mismo –un proceso de configuración de sistemas cerrado- en sentido acumulativo, de carácter incoercible y de crecimiento y proliferación insensata.

Cuando el foco de atención está en el otro lado de la distinción, en la vinculación/conexión vista en el soporte de los aspectos cosmovisionales de la actualidad de las sociedades contemporáneas, entonces se refiere al sentido como juntura desplazada, memorada, rescrita u olvidada, como

³ Derrida, J. (1982/1988). *La Escritura y la Diferencia*. Madrid: Anthropos. p. 390.

⁴ Vgr. Habermas, J. (1981). *Teoría de la Acción Comunicativa*. T. 2. pp. 161 y ss. y Durkheim, E. (1895/2000). *La División del Trabajo Social*. México: Colofón. pp. 414 y ss.

⁵ Vgr. Beck, U. (1997). *La Sociedad del Riesgo*. México: FCE.; Baudrillard, J. (1996). *El Crimen Perfecto*. Barcelona: Anagrama. pp. 55 y ss., 66 y ss. y Luhmann, N. (1992). *Sociología del Riesgo*. México: Universidad Iberoamericana/Universidad de Guadalajara. pp 9 y ss.; 273 y ss.

configuraciones culturales y de civilización que requieren una caracterización de mismo núcleo de opacidad dentro de ese conglomerado de significaciones cosmovisionales que nos resultan tan transparentes⁶.

Se trata de caracterizar con el oxímoron aparecido en un primer momento y que toma significado luego dentro de una reacción endógena de los propios sistemas hacia su propia organización y hacia su propio equilibrio, los que, por su propia vitalidad, superan los fines y los límites que los definían. Sobrepasados ciertos límites sólo queda la reproducción exponencial de lo mismo. Es este procedimiento el que sufre de pronto la indeterminación originada en su propia "determinación". Las fortalezas funcionales de *sistematizaciones de sociedad* que proveen una integración funcional no son capaces de desplazarse hacia la acción cuando se trata de un procesamiento en términos de aspectos morales y simbólicos, de esa manera siempre les ocurre la anomia, la pérdida de la identidad y la disfuncionalidad o, en el otro sentido, resultados poco óptimos, rutinas y conformidad cultural⁷.

La proliferación descrita en estos términos ocurre, por un lado, por la potenciación extrema de estructuras y funciones del sistema social, trabada en términos de la tensión entre diferenciación social y de integración social como origen de contradicciones con respecto a las finalidades de las funciones y las estructuras. Lo que, bajo ciertos procesamientos, va a generar la involución de regiones de los sistemas sociales; los que al perseguir pautas de homogenización de funciones para todas las sociedades excluyen y destierran elementos morales y de pautas culturales, llevan a una sofisticada forma de un proceso de cortocircuito de las finalidades, que, bajo el mismo manifiesto de generalización de lo mismo, generan la misma proliferación insensata, la misma aparición de las consecuencias no pretendidas y el mismo pacto homicida.

⁶ Durkheim, E. (1912/2000). *Formas Elementales de la Vida Religiosa*. México: Colofón. pp. 7-52 y 427-457.

⁷ Vgr Durkheim, E. (1899/2000). *Suicidio*. México: Colofón; Luhmann, N. (1991) *Sociedad y Sistema. Lineamientos para una Teoría General*. México: Alianza/UUA. pp. 324 y ss.; 363 y ss. y Habermas, J (1981). *Teoría de la Acción Comunicativa*. T. 2. pp. 200 y ss.; 215 y ss.

Dos lados de una misma moneda que se operan como aspectos de existencia que se sitúan en la encrucijada creación/conservación/resistencia⁸:

a)

1. Indigencia de recursos en todos los sentidos como hipótesis dominante dentro de las sociedades.
2. Crecimiento en equilibrio programado de los sistemas
3. Presión homogénea y generalizada: desvitalización inicial hacia los sistemas por el entorno.
4. Ocupación y proliferación total del espacio como límite del sistema
5. Estancamiento en la inmortalidad [sistemas de cero muertes]
6. Inmortalidad: el infierno de lo mismo.
7. El desorden (nihilismo) como único destino.
8. Comunicación racionalmente sistematizada.

b)

1. Abundancia de recursos en todos los sentidos
2. Crecimiento y límite de crecimiento
3. Presión de la vitalidad heterogénea
4. Extensión de la presión como límite
5. La muerte como lujo
6. Naturaleza: depredación, muerte y reproducción sexuada como exhuberancia
7. La complejidad como composibilidad de creación de orden a partir del desorden.
8. Comunicación natural en distintas dimensiones de la razón.

De la tensión entre los lados de la distinción vinculación/conexión | desvinculación/desconexión, la atención se centra en la emergencia de fuerzas heterogéneas e irreductibles, como un principio de desequilibrio/equilibrio y extrañeza, que puede imaginarse y señalarse como un momento creativo-reconstrutivo en que se encuentra inserto el propio programa social y cultural occidental. No siendo suficiente una rehabilitación de la ilustración, dada como proyecto de modernidad, en cambio, es necesario hacer un barrido y revisión sobre los logros y deficiencias de la modernidad en el ángulo de un rompimiento con la estructura mental que se genera en torno a un concepto de identidad cultural capaz de asumir e integrar todos los tipos culturales en la sola idea de identidad en lo universal.

⁸ Bataille, G. (1987). *La Parte Maldita*. Barcelona: Icaria. pp. 25-43 y 55-77. y Baudrillard, J. (1984) *Las Estrategias Fatales*. Barcelona: Anagrama. pp.195 y ss.

Es una radicalización de lo que nos cede la Ilustración y, en esa radicalización, se consideran estas emergencias a partir de una idea de transparencia, como elementos para *“un análisis sobre el momento contemporáneo de la cultura y las sociedades contemporáneas, en su punto catastrófico, en las aporías que ceden sus deshacencias y en los fracasos que remite el delirio de su suficiencia por la eficacia de su funcionamiento”*.⁹

La hipótesis fundamental es la de la existencia de una suerte de formas encantadas, que son aquello que ha sido marginado y rechazado dentro del propio proyecto ilustrado y que, por el momento, tienen el aspecto de lo irrefrenable, de la violencia, la irracionalidad y la monstruosidad. Pero, y a la vez, podemos ver esto enfrentado a un suerte de poder disolvente que proviene de una tecnoestructura económico-política basada en la sustitución básica de una intercambiabilidad generalizada; proceso por el que esta tecnoestructura genera la producción administrativa de sentido a través de una semiótica por la que se hace una reducción del símbolo al signo-efecto, que se instala como código estructural¹⁰. Se cambia, así, de lógica, donde lo real no existe, es excluido, pero sólo puede existir en la medida en que, de antemano, es designado, abstraído y racionalizado por la separación que lo establece como estando en una equivalencia consigo mismo¹¹.

⁹ Baudrillard, J. (1990). *La Transparencia del Mal*. Barcelona: Anagrama. pp. 90 y ss; 115 y ss.

¹⁰ Que se aduce como un sistema útil y necesario y pone en funciones un sistema lógico coherente basado en la productividad que cuyos elementos producidos, todos, resultan ser equivalentes en su abstracción, pero, a la vez, se postula como funcional y universal, puesto que da lugar a una modalidad de significación por la que los signos se tornan un efecto, porque en su actuación se tornan elementos simples dentro de un cálculo lógico en el que las personas son situadas dentro de los modos de vida que instituye dicha tecnoestructura económico política. Vgr. Ibáñez, J. (1994^a). *El Regreso del Sujeto. La investigación Social de Segundo Orden*. Madrid: Siglo XXI. pp. 215 y ss.

¹¹ *Un comentario*: La forma críptica de la anterior afirmación señala un hecho básico: hay en la realidad social una serie de operaciones que amparan toda producción de sentido, aunque sólo sea idealmente. A) Hay una operación en la que se elimina el ciclo de vida y muerte, con el fin de irradiar un objeto conservándolo en espacio y tiempo lo más posible. B) Hay una operación en la que hay una degradación de lo que constituye la materia de los objetos. C) Hay una operación de sustitución y eliminación de la materia de los objetos, pero manteniendo su apariencia y forma. D) Hay una operación de reducción de los objetos a una matriz de distribución de su diferencia formal. E) Se puede dar uno cuenta de que se ha creado a su doble [clon, copia, el mismo, pero virtual]. Se trata de un “mecano” que juega en la forma de una razón “a sobre b”, dominantes/oprimidos, en tanto que el operador del juego es un sujeto trascendental que se achaca el papel de tomador de decisiones. La posesión de los medios de adaptación y los medios de legitimidad en lo real se achacan esta misma posición: dominantes/dominados. Y donde ya no se trata de generar distinciones, sino de hacer separaciones favoreciendo un lado de la separación, por obra de la puesta de intercambio en la forma de valor y del estatuto de ser útil.

La suposición básica para el momento de la cultura gira en torno a que el centro de la realidad se muda y construye una atmósfera donde las cosas se ubican en los umbrales y límites, donde no hay ideas consoladoras, donde la metafísica, se supone, ha muerto. Sin embargo, en ese traspaso, a tras pie, se han dejado sueltas fuerzas irreductibles, fuerzas a la deriva que vagan sin objeto, que no tienen ya un fin o una finalidad, a las que se piensa siempre como creativas o destructivas. El desafío es saber, o al menos concebir, si es posible una otra sociedad o si eso podría significar el fin de la especie¹².

Quizá no haya una solución a la *pregunta última* que esto plantea, sino sólo en un cambio de ritmo: la pregunta por el fundamento y la fundamentación en algún marco normativo desde el que se presume una suerte de validez o un principio de legitimidad. Es quizá que sobre la inminente desaparición de la metafísica, que muchos de los teóricos sociales contemporáneos postulan, recaiga la sospecha y que este sea el oráculo a seguir: la necesidad de buscar sacarse de encima esa metafísica sospechosa de la crisis por la que transcurren las cosmovisiones en este momento histórico, que simultáneamente indican un desplazamiento. Dentro de esta visión, de este supuesto momento crepuscular, estamos más bien acudiendo a la emergencia de otra manera de proveernos de fundamentación ontológica, donde el sentido de la metafísica permanece, pero con un nuevo rostro en el que una metamorfosis la transforme. Quizá perviva. El mismo ímpetu metafísico que aun late en las instancias donde se ha identificado la crisis asimismo late en las pretensiones de elaborar un nuevo pensamiento alejado totalmente de ella, como pensamiento posmoderno¹³.

Ante este panorama, presento la declaración de los puntos de partida a mis intenciones retrospectivas respecto a este trabajo:

- Ofrecer una mirada sobre el momento contemporáneo en sus contradicciones, en su propio estado difuso, en las modalidades por las que el carácter de la actualidad puede ser visto a través de la constitución existencial de seres y cosas como cambio y transformación en los puntos de partida de las relaciones que tenemos entre pensamiento y realidad, donde se

¹² Vgr. Lipovetsky, G. (1986) *La Era del Vacío*. Barcelona: Anagrama. pp.95 y ss.; Lyotard, J. F. (1984). *La Condición Postmoderna*. Madrid: Cátedra y Maffesoli, M. (1988/1990). *El Tiempo de las Tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*. Barcelona: Icaria. pp.33 y ss.; 133 y ss.

¹³ Vgr. Derrida, J. (1982/1989). *La Escritura y la Diferencia*. Madrid: Anthropos. pp. 383-401.

exponen las formas renovadas de tener al mundo como la forma de su propia re-presentación, que son ya formas que transforman la producción de la realidad, y que presentan el mundo como un producto de la imaginación, por la creación de formas de mundo como un efecto de campo ontológico de realidad que transcurre como declinación de actualidad¹⁴.

- Mostrar cómo la existencia de campo ontológico de realidad y campo de constitución ontológico que se opera por la actualización de un campo de inteligibilidad ya no comporta una visión estrecha acerca de una posición de sujeto, sino que hay una coimplicación de existencia que revela unidades de inteligibilidad creadoras de mundo y una progresiva diferenciación de una posición de sí mismo que les exige la generación de auto-comprensión en una traza que recorre a diferentes niveles desde la exterioridad no humana a lo humano y que atañe a todos los órdenes de lo real porque desencadena un conjunto de procesos exponenciales e incalculables, que pueden estar lejanos a todo equilibrio real y simbólico, con un funcionamiento eventualmente incalculable o exponencial, aunque perfectamente armónico¹⁵.
- Poner en relevancia las ideas acerca de las teorías de sistemas complejos de variables no lineales dentro de este campo de inteligibilidad para que trate de dar algunas respuestas del momento de cambio en la cultura y de crisis en las cosmovisiones de occidente; así como punto epistémico, teniendo como complemento el debate de las categorías del pensamiento occidental representado por Martín Heidegger y su resonancia con los aspectos ontológicos de un amplio sector del pensamiento japonés contemporáneo. Donde pongo como finalidad una forma conciliadora entre ambos mundos respecto al criticismo, en tanto que cruce entre las experiencias y el ofrecimiento de un visión no menguada de la razón, por cuanto implica una apertura a la pluralidad y el cisma de la experiencia pre o no científica del mundo humano del sentido, la vida cotidiana, la subjetividad e intersubjetividad y la complejidad, en la medida en que resulta inaceptable todo tipo de restricciones que se puedan ejercer al ámbito de la experiencia.
- Argumentar que el centro de la realidad ha cambiado de posición, la posición que comienza a adoptar es la de los límites, las fronteras, de los umbrales. La caracterización de este centro de la realidad permitirá que nos percatemos de que posee una carencia de magnitudes, que se manifiesta como indefinido, incierto e ilimitado. En cuanto que ilimitado, requiere que se afinque en una delimitación para que se realice como real. Sacarlo de ese estado de liquidez o gaseoso y ponerlo en un estado sólido, hallar la fórmula por la que el contorno, el límite que no siendo un objeto cualquiera, propiamente, es lo que impide que el mismo objeto se disperse en sus inconsistencias y que se ofrece como una propuesta ontológica que busca un desarrollo basado en los anteriores puntos como una vía tecnológica que responde a la ubicación de ese centro de la realidad y que opera como un instrumento de observación categorial que trata de asumir los compromisos expresados en los puntos precedentes y con la configuración de realidad como algo que explora los mecanismos que hacen determinables ciertos cursos del acontecer real.
- Argumentar el marco que delimita la visión del mundo en esta atmósfera, en tanto que doble o duplicado de algo más, a través de la indagación y el análisis de lo que no siendo ni real ni

¹⁴ Ver Castoriadis, C. (1988). *La Institución Imaginaria de la Sociedad*. Madrid: Tusquets.

¹⁵ Ver Heidegger, M. (1927/2000). *El Ser y el Tiempo*. México: FCE.

irreal, pero que hace que lo de dentro lo sea, es decir, a partir del estado de suspensión o de los no lugares de los propios patrones simbólicos estructurantes/desestructurantes. De manera que, el que haya cosas, sujetos, tiempos y espacios indecisos irónicos que vagabundeán alrededor de su nada es lo que resulta fascinante, para saber qué tipo de procesamiento realiza la sociedad como realidad.

El gusto de la idea de escribir la introducción a este trabajo como un conjunto de intenciones acerca de un libro ideal que no escribí, me permite pensar a continuación en lo que al final de cuentas justifica la existencia del contenido del trabajo. Marco en este motivo el índice que va a delinear tales expectativas de la experiencia hecha y parto, así sin más, de la importancia de mirar lo real contemporáneo como una obra cuyo autor es una cierta cualidad de sujeto que aparece como impresentable (el conjunto de los individuos, sus relaciones y sus singularidades), pero sigue ahí en la medida en que pueda haber quien pueda decir no, y en tanto, sigue siendo el poseedor de un discurso para referirse a él, de la forma de representárselo renovadamente dentro de un juego de espejos, dentro de un cúmulo de simulaciones que lo organizan y de una forma de imaginarlo como una proyección de lo que se consolida como un futuro posible. Son éstos los elementos que dan cuenta de la validez y la normatividad de sus inteligibilidades, en tanto que formas concordadas de existencia entre tantos actores como sea posible. Se trata de ofrecer una suerte de mirada que muestre los pliegues del complejo nudo que se encuentra ante nosotros como una atmósfera en la que laten otros modos de pensar y formas de sentir, es decir, dar cuenta de las reubicaciones de las relaciones entre sujetos y sujetos, entre sujetos, objetos y sujetos, entornos y sistemas, sistemas y subsistemas y las modalidades que a la vista nos resultan irónicas y hasta incluso fatales, en los términos ya argumentados. Y poner dicha mirada dentro del conjunto del bagaje teórico al servicio de la comprensión sobre esta cuestión que es relevante al debate teórico contemporáneo, de manera que, posteriormente, se desbrocen nuevas hipótesis teóricas que contribuyan a la investigación social. Ofrezco una forma de poner en claro las reglas de las determinaciones que generan efectos de realidad y muestro la ausencia de un carácter utópico, donde se deja ver la imposibilidad de imaginar un mundo en la forma tradicional y la necesidad de imaginarlo desde un quizá más allá de la realidad. Esta investigación se justifica en la medida en que cede una forma de captar y analizar estas formas excéntricas de la actualidad, es decir, una forma de pensar de nuevo la actualidad, ponerla bajo otra luz, otra mirada y otros términos.

Ahora bien, comienzo por detallar los desarrollos formales que pretenden introducir al cuerpo y desarrollo de la tesis que persigue el trabajo. Presento, después de este preámbulo acerca de la intencionalidad y de la situación objeto del contexto de debate, un trabajo que en el que trato de hacer visibles las intrincadas energías sociales y las relaciones presentes en las sociedades contemporáneas desde una posición ontológica. Tal posición trata de mostrar la *esfera* de una transparencia fundante acerca de la interioridad de las sociedades como poseedora de dinámica generativa de diferenciación por estructuración de constituciones ontológicas, de manera que esta dinámica se genera de la atmósfera en la que se constituyen formas de pensar y de sentir, el estado de ánimo de la actualidad.

El punto de partida para comenzar el pensar es una pregunta que he encontrado en voz de un interrogar propio de la vida, acerca de ese espacio del que suponemos todo tiene su origen, tratar de mostrar que la forma que tiene por paralelos el pensar, el vivir, el habitar y el crear, refiriéndose a lo mismo. El hecho de crear y de hacerse un mundo y adherirse a ello como lo máspreciado, bajo un pensamiento de lo completo, de lo circular, como centro que organiza lo real. Que el pensar vaya más allá de la abstracta habitualidad y tome su Tierra en redondo; ese hogar bajo el que nos creamos un mundo y una realidad, una imperturbable y casi ideal notación de ese mundo que se atiene al designio de *escuchar* en esa intimidad la vitalidad *geo-métrica* de esa Tierra. Pensar en el torno-entorno y llegar a la implicación explicada de una fundamental conexión amorosa con esa Tierra y con su *habla*, que habla a través de cada uno, como implicación amorosa que vive del *pre-sentimiento de su amistad*. Tal cual, como un drama amoroso que tiene por afán la *erótica*¹⁶ transparencia de la vitalidad de esa habitación interior.

¹⁶ La palabra *acaecer* grave y despojada de sus sentidos vulgarizados, tomada en la forma sutil de un simple aprobar la vida hasta en la muerte como Bataille hubo de hablar del tema, aprobar la vitalidad de ese sentirse ligado a una totalidad material y sustrato de todos nuestros afanes, la Tierra. La exuberancia de lo vital, donde el pensar ya no está lejos de la vida y si ha de comenzar como *erótica* es por el mero hecho de poner la categoría fundamental de la ontología, el Ser dentro del movimiento íntimo de la pasión. Si bien hay una referencia a lo sexual, ésta viaja al proceso de reproducción a un núcleo metafórico acerca de lo biológico, por el que seres diferentes crean y recrean la reproducción de seres que, al amparo de su distinción y de su diferencia, existen como entidades discontinuas entre las que reina *la nada*, el vacío y, más allá en su especificidad, hay la necesidad de supresión de esa distancia en *la nada*, que asegura la continuidad del Ser. A fin de cuentas, comenzar el pensar como *erótica* es la premisa de un desafío, donde la indiferencia hace el relevo hacia la continuidad del asumir una negación que nos lleva al límite de todo lo posible, una indistinción de lo distinto que nos abre a lo que nos funda y que no el Dios de los teólogos de la iglesia,

Esta es, entonces, una historia amorosa, *del amor de la amistad*, del fraterno amor que hay en ese primer síntoma político, que es la solidaridad que ha creado siempre para nosotros un espacio íntimo, como un secreto habitar, nuestra pasión por vivir y crear un mundo, la libertad para hacerlo y el para siempre haberlo creado en nuestro interior espacio como un espacio interior. Que cada quien padezca, del padecer el *pathos* esencial que nos da alas para transferir los excedentes del primer amor, de nuestra primera habitación, esa Nada de un vientre tibio y la voz materna que nos habla sin sabernos a nosotros mismos, a nuestra pasión por la Totalidad. Transferir toda esa Transparencia, como el motor que nos impulsa a tomar otra altura en nuestro vuelo, crear y sentir e ir más allá. Nacer y ser en esa Transparencia niños que juegan, para movernos a otro lugar más abierto, este es, entonces, esta forma de pensar, la que muestra cuáles son los límites de la capacidad de hacer esta transferencia primordial como la posibilidad del límite de nuestro mundo.

Jugamos exiliados de los conceptos, los tomamos como sonidos, imágenes o colores, núcleos de intensidad que emergen dentro de un campo ontológico y que finalmente convienen o no convienen. Cual si fueran intensidades mágicas, portadoras de ilusión, metamorfosis, que se metabolizan entre sí y se catalizan sin cesar. Entretanto, vivimos en el espacio de esa experiencia, es nuestra manera de existir, básica y asentada en un pensamiento sobre el cuerpo en sus umbrales, ese nuestro espacio es condición de nuestra existencia y del pensamiento, el habitáculo de los entes: objetos, útiles, disposiciones. Son ellos la determinación del habitante, su procedencia, su voz y compañía. El efecto de sus fragmentos, sus diferencias, sus distancias y sus gestos; la sofisticación de ser modeladores de su vivencia y de ser contenido, siempre invisible, de su campo de realidad. Es el rumor anónimo de una multitud muda de cosas, de objetos y de hábitos: que se materializan según esa erótica en un cuerpo de Mujer, como la realidad concreta de vivir en la Tierra, nuestra casa y la Familia, la Ciudad, la Nación, el Territorio, la acogedora residencia en Sociedad, vivimos en la Tierra, todos ellos, los espacios que habitamos: esa Nada es donde esta Todo, es la TRANSPARENCIA.

una eternidad térrea que se vincula a una eternidad desconocida que no es, sino la insondable realidad de un orden implicado.

La transparencia es ese recipiente neutro que acoge el movimiento, esa sensibilidad que no podemos sentir y en la que siempre el pensamiento es derrotado. Puestas las bases con que me adhiero a la sensibilidad, a la afección, es el espacio abierto, el afuera, la exterioridad, a la que vamos y en la que ponemos a prueba nuestros límites. Invertir la barra con la que el mundo de un plumazo siempre fue transformado en un desierto, donde no hay que tener familia ni casa, ni beber, tocar o reír, ni desear nada, necesitar nada, ni sentir nada. La tarea ha sido voltear la barra de esa anestesia, donde de pronto y cada vez, cada interior habitado tiene la consistencia de una burbuja recién soplada y que pronto ha de estallar y no volver a ser más el estado mínimo de exterior, sino ser realmente el exterior.

Este es el punto de vista sobre la exterioridad, el pensamiento en un *geostadio*. La elucidación que aparece en este texto se remite a la heideggeriana de la diferencia ontológica, que trata de hablarnos del ser en su diferencia al ente. Una tesis que de común se había enfocado a reducir Ser a Tiempo y como consecuencia habría de hacerse notoria una ruptura entre espacio y tiempo en un nuevo tipo de reparto, uno de carácter onto-epistemológico, es decir, el saber se transforma en cálculo y éste se instala como centro de la realidad como *ser-aplicado*, la dominación técnica y tecnológica del mundo. El otro lado del cuento lleva a un orbe temporal de la interioridad como tiempo y como verdad, una expectativa bastante empobrecida que hace los coqueteos de la verdad que se confunde con la nada: muerte del ser, muerte del pensar, muerte del hombre y fin de la historia. De esa manera se ha constituido; como la plenitud de una justificación de la ocupación del espacio por la ciencia-tecnología y por lo que los sociólogos, como Jürgen Habermas, llaman la colonización del mundo de vida por el sistema. La colonialización que hace la toma del espacio como una estrategia de ocupación híbrida de un gran número de saberes del espacio de la vida: se trata de dominación política y de la objetivación científica.

Reímos de sabernos diferentes, porque no vivimos en el espacio y tiempo de la Física ni vivimos en el tiempo y espacio del fenomenólogo en una conciencia trascendental, ni por mucho en las duraciones de un historiador, vivimos en donde vivimos, en la Tierra, con nuestra habitación, nuestra casa, nuestra ciudad, etc. Se trata de espacios que nos ocupan, nos preocupan y de los cuales nos ocupamos; es el espacio que nos habita y el tiempo que ocupamos, es lo alojado en el

pensamiento y nuestro sentir originario. Una mirada a la que permanecemos ciegos, es transparente y por lo tanto indiscutiblemente presente en nosotros, es un punto ciego en el que se puede comenzar a pensar la no-subjetividad y la reconstrucción de la temporalidad. No hay un desierto afuera, sino lo abierto y en esa medida hay una poética de la organización de espacios reales, lo sensible y lo sentido como experiencia de ordinario retornan a una importancia, aquí ontológica; nos afectamos de los objetos y hay un modo de ser afectado por ellos, básicamente la vida política es ahí una organización de la experiencia de afectación y en esa medida las afecciones son un *ser irreductibles* a la metafísica que se deshizo de ellas.

Políticamente, afecto es su acción: la afección, una relación de movimientos e intensidades que expone a cada objeto, a cada ente a ser afectante y a cada sujeto a ser afectado, llegar a sentir es la pregunta que nos interpela, el devenir sensible de lo real, como cuestión básica para este contexto es un poco tratar de resolver el problema del tiempo y el espacio, pues parece que poco importa su distinción, para el caso resulta obsoleta. Avanzamos bajo la premisa de la acción a desenterrar de la anestesia y de los pseudo-psicologismos esa afección como una forma de experiencia de los hechos. Su historia, en el argumento de este trabajo, es la de la constitución de objetos y de sujetos, cada cual es una elaboración una creación de ese procesamiento estético cercano a la experiencia. Pensamos así lo sentido, porque ha sido asentido y consentido, claridad o confusión se nos otorgan al ir de lo pensado hacia donde hemos sido golpeados por algo que hemos sentido. La dimensión del pensamiento que se quiere enfatizar, entonces, es la de establecer una *dimensión geo-gráfica* del pensamiento como esa reversibilidad al lugar desde el que se piensa un sentimiento, la sensibilidad es la irreversibilidad que hace el proceso más fundante y abarcador de lo real, porque su alojamiento se da en la estética-prosaica como el lugar apropiado de una ontología que parte de otras bases. Se trata de hacer un pensamiento que siente y un sentimiento que piensa.

El proyecto posee dos rostros: es Jano que mira a un lado para ver el devenir sensible para una poética de la Tierra y el otro rostro mira el lado de la anónima sensibilidad como una política de la afectación, que siempre retorna a una Nada que trae el abismo de las cosas y que con ello le confiere el don de sensibilidad a la Tierra. Es la Tierra de una comuna de exiliados, es el mito de la

antigua Atlántida, e imagino en ella al pie de una vereda llena de la verde plenitud terrestre al titán Atlas en la imagen de un pequeñuelo que sentado juega en la tierra, pero ya no es el condenado a cargar el cielo, o el mundo a costas, ni tampoco es el atleta que gustoso lleva las riendas de ese unir al cielo y la tierra, de llevar el mundo, es el niño que juega a las canicas o el que sopla pompas de jabón, el que hace pelotas y castillos de tierra, el que agita el agua y observa la efímera vida de cada burbuja en el agua. Es el caóticamente alegre y el fascinado niño esperanzado, siempre regresa empujar sus esferas de cristal, a insuflar vida a las pompas de jabón, a hacer figuras en la tierra, a agitar el agua. Vidas efímeras que evocan la nostalgia breve por su ausencia, frustrados momentos que son la ocasión de un nuevo intento. Y qué son esos juegos, sino el mismo ir más allá, salir del espacio conocido a lo abierto, un espacio animado por su propio movimiento, por su éxtasis y por su atención completa en el juego, el espíritu que está en el espacio que está en el espíritu que está en el espacio, su regazo, su cobijo y su atmósfera, la Tierra, el exterior que en sí soporta interiores.

Claro es que el apunte ontológico de este trabajo opera una transformación de la afección en una suerte de atmósfera como *ser-en-forma* como intimidad, buscando *presentar* la palabra, escuchar la voz concreta de lo real -el *epos o verso*- de unicidades dúplices y cómplices, gemelas, en la manifestación de un orden de implicación y otro explicado, que pronto son ya pliegue y repliegue, y bien, inmerso en la posibilidad de los límites había que buscar el lugar secreto del esplendor y el hundimiento de la Atlántida interior, una tierra exhalada en el efluvio del mar matriarcal y que hemos abandonado, un mundo pre-histórico y sonoro en el que he tratado de delinear en los márgenes de la lógica convencional aquello que la desborda en su insuficiencia, algo que se sitúa en lo pre-objetivo y lo pre-subjetivo y que desampara las posiciones solidificadas de lo que se entiende por concepto.

Para no perderme, he conseguido hacer el mapa geo-métrico, una atmósfera sonora que escucha imágenes sin materia de realidades, hechas de acústicos tejidos que resuenan en la fluidez de materias que apenas se avistan y comienzan a existir, *ser-en-lo abierto* y armados en una idea de seducción como *ser-en-el otro*, *devenir-el-otro* y puestas en la constelación de la Transparencia como un modelo orgánico, un receptáculo-habitáculo autógeno-autopoético. En él existen sus

elementos para estallar y de nuevo abrirse a su exterior cuando ya llevan en sí demasiado tiempo auestas.

Dicho modelo es un aparato que lleva a cabo los cambios, las transformaciones, las metamorfosis, opera el pensamiento a la manera de un convertidor, pues es un instrumento de estructura variable, semejante a un telescopio y que, sin embargo, tiene la propiedad del tiempo real, como convertidor de tensiones y de valores que logra observar en la textura del tiempo de ese receptáculo-habitáculo autógeno-autopoético.

Se trata de argumentar el cambio de los regímenes ontológicos, simbólicos y existenciales, lo cual significa la mutación de la metafísica, la metamorfosis del hombre, el cambio en el lenguaje. El comienzo del saber puesto en otro lugar, en el amor de la amistad, la prioridad por lo auditivo y que implica un cambio en la mirada. Una operación de carácter en y sobre el pensamiento de la ontología. En efecto, puede cuestionarse el estatus del conocimiento que estas reflexiones nos dispendian, el nexo trazado por Habermas entre conocimiento e interés, como crítica al desligue de ambas cosas y que hacía eficaz el ideal ascético que demarcaba que la teoría fuera la purificación de los afectos y donde la contemplación sin intereses es emancipación. La identidad de yo –el sujeto del saber- en la emancipación se aísla para constituirse en la identificación con las leyes del orden cósmico. Aquí se ha invertido claramente la baza del juego, para ciencias de la acción sistemáticas como la sociología, la política, la economía, la producción de saber es nomológica y se instala bajo el ángulo de un ejercicio crítico de la ideología, se trata de un conocimiento que se ve mediado siempre por la crítica de las legalidades estables, la legalidad puede ser reflexionada, es decir, hay autorreflexión capaz de liberar de la dependencia a poderes hipostasiados. Los intereses que hay en esto son cognoscitivos de emancipación. La modificación del pulso ontológico que aquí se propone pretende generar otro tipo de lazo con la reflexión teórica de otros ámbitos, sus pretensiones se esclarecen, el nexo de conocimiento e interés se muestra públicamente esclarecido con un perfil emancipatorio de la coerción que emana de la naturaleza y determina los puntos de vista desde los que se enuncia que es lo real como tal. Se trata de concepciones del mundo que atrapan los enunciados de real no pudiendo trascenderlos, sino sólo haciendo claro el interés que los guía, es la propia reflexión, la que nos da acceso a esto,

lo cual en consecuencia tiene repercusiones sobre la lógica desde la que se formulan los enunciados. A decir de Habermas, el que haya un vínculo entre la actividad trascendental del conocer con la historia de génesis natural de la humanidad, en tanto que instrumento de auto-conservación que se auto-trasciende como auto-conservación, por eso mismo los intereses que guían el conocimiento se constituyen en los medios de la acción, la comunicación y decisión, esta última como dominación, el conocimiento del conocimiento va a coincidir en términos de la autonomía como interés que lucha por la emancipación del conocimiento y, en tanto que eso mismo va a llevar la reflexión como esa emancipación, es por ello que la autorreflexión logra la unidad de conocimiento e interés. La justificación entonces del desarrollo de este trabajo es que un desarrollo teórico que ejerce un cambio ontológico en la manifestación del nexo habermasiano de conocimiento e interés tiene a la verdad en el pleno manifiesto del interés de vivir únicamente, con ello se aloja un poco más cerca de lo que Husserl imaginó, un objetivismo roto.

El enfocar esta situación de esta manera pone en relevancia la necesidad de una mirada en la complejidad de lo real, tratando de situarse un paso adelante del pensamiento, exige se retome al mundo en tanto tal. Se trata de formular un promesa y simultáneamente una forma de jugar a través de la ficción teórica; nadie podría suponer en esto la postulación de una unidad definitiva y fija, se trata, antes bien, de tomar lo distinto y plural para dejarlo ser en su especificidad. Habremos de caer en cuenta que si las cosas, en su acontecer, nos llevan la ventaja y siempre encuentran la forma de escapar al sentido es porque los propios sistemas de pensamiento se hallan reducidos en su capacidad de comprensión y las obligan a significar a su manera. Si esto ocurre así, inmediatamente es como si se estuvieran abocando a proliferar sin control y a aparecerse en su forma más extrema, operando bajo un *telos* inmanente y una forma insensata de razón: la forma de aparición de las cosas es la de una sinrazón que logra vencer precisamente a esos sentidos que se le imponen.

Ahora bien, es importante notar que hay un viraje donde se erige una mutabilidad ontológica, un cruce metabólico que hace que el hombre, el pensamiento, la palabra, etc., sean instancias transformables y convertibles; se trata de que una tal potencialización sobre las categorías existenciales del movimiento nos confieran de realidad como campos que articulan órdenes en los

que, como en un cuerpo, existen gastos energéticos, asimilaciones, degradaciones, que dan regla a los cambios, los intercambios y las sustituciones como condiciones de su propia movilidad y de su vida. Es una potencialización que da acceso al metabolismo de la ontología que es el encargado de que ese conferir realidad como campo vaya a dar cuenta de todos los cambios y de todas las mutaciones.

Se trata de la transparencia que ahí se manifiesta como modo de visibilidad y de aparición en simultáneo. La transparencia como la fenomenalidad que rinde las mudas óptico-ontológicas como ese espacio que se busca para hacerse de un mundo. Eso revela la mutabilidad originaria del ser y, al mismo tiempo, revelan que el ser no puede ser nada más que su mutabilidad. Ahí donde la mutabilidad del ser no es, es decir, no está siendo, su realidad es necesariamente una modalidad no objetiva de la presencia, es lo libre de referencia y de referente. Ver al Ser como cambio asegura ver lo que cambia, la incisión de lo otro en el pensamiento, en el hombre, etc. La entrada de la exterioridad.

El cambio visto en este modo exige que se encuentre dentro de un cierto orden y crear un nivel de inteligibilidad específico requerido en tanto que se abre en la estructura esta distancia entre el derecho de ser de su propósito y el trasfondo moviente innombrable que es su oscuro sostén y su cómplice. Importa probar el potencial metabólico que hay en esto, de lo que nos habla en el fondo. El modo de visibilidad que muestra el metabolismo ontológico en una inteligibilidad y evidencia de lo jamás visto. Aquello que designa un tipo de aproximación ontológica al cambio y la extranjería misma de aquello que cambia y que va a cambiar. Manifiesta en consecuencia su irreductibilidad a un género o una categoría de discurso a toda asignación a un dominio convenido. Es la puesta al día de la diferencia ontológica y, por tanto, de la posibilidad de pensar el Ser sin el ente. No designa algo exterior al mundo humano, pero muestra lo extraño que posee en su interior, la fuerza metabólica que duerme sin dormir en aquello que es, rostro del Ser en el que los conceptos no pueden decir nada sin perder el rostro.

Se trata de una producción imaginaria sin referente, una creación ontológica pura que despliega una aprehensión y un régimen de existencia de aquello que no se puede presentar, de aquello que

no puede más que cambiar, aquello que cambia y que por ello mismo siempre ocultado por la tradición metafísica, donde el cambio se arriesga a *ser el ser un modo de ser inédito*. Ello implica construir la instancia esquematizante que nos permita ver ese lugar conceptualmente apatrida, punto de ruptura y de sutura entre la metafísica y su otro, y que imprimen a la reflexión teórica su límite, es decir, su realidad. Se trata de ese punto inasible, inaprensible, ilocalizable, impensable y que es el motor de la reflexión.

Hablo ahora de los motivos que guían el trabajo. Hay dos ideas que he retomado del sociólogo Jean Baudrillard que se han erigido como columnas rectoras de desarrollo del argumento, pues están presentes todo el tiempo. El primero es Seducción, tal como Baudrillard la refiere, es una forma reversible, de un juego fatal y arriesgado que no excluye el placer, un desafío o una forma que siempre tiende a desconcertar a alguien con respecto a su identidad y al sentido que esa puede adoptar para él¹⁷. Constituye la posibilidad de una alteridad radical. Es un mecanismo de puesta en juego del deseo y que, al no ser de carácter acumulativo, rompe con todos los esquemas de producción, se trata del juego también de las apariencias, una esfera del pensar donde el Ser se efectúa dentro de una ontología -como la que expliqué líneas arriba-, la permanencia dentro de formas flexibles y reversibles, donde ninguna cosa está segura de su fundamento ni de superioridad ideológica alguna. En la seducción se trata de rastrear los indicios de la reversibilidad de una cosa con otra, el devenir el otro de sí mismo. Se trata de escuchar la "*contra realidad*" en el dominio simbólico de las formas. La otra idea, la de la Transparencia -que también funda el título de este trabajo y que en parte está dicha su forma-, culmina aquí su presentación como aquello que no se ofrece a la vista y se comparte en secreto por un tipo de intercambio diferente al que es visible. Al guardar el secreto, hay voces que lo enuncian como una realidad clandestina, eso constituyó la transparencia más arriba donde el espacio no ha sido digno de estudiarse -según las condiciones ahí explícitas-, y más bien se procedió a exterminarlo. Se trató de una energía que había que exorcizar porque su poder es el de la no unificación, de la discontinuidad, de lo dual, como se dijo

¹⁷ Hay un nexo indiscutible en tanto que desafío respecto a la dimensión erótica del pensamiento, pues como dimensión de devenir-el-otro, devenir-otro-de-sí-mismo, formula las condiciones abismáticas de una nada que asegura lo continuo por la indistinción de lo distinto como una manera de darse distinción. Esta dimensión erótica es la de la reversibilidad que transversaliza y abole la identidad, el desconcierto de todas las identidades mejor fundadas y que consiste en poner en juego al deseo a través de la apariencia de formas reversibles, sin fundamento y sin superioridad jerárquica.

antes. De esa manera, trae de nuevo, como en Baudrillard, la pregunta por el mal, por la anomalía, por las consecuencias perversas, etc., y que como bien prevé él mismo, lo que accede a la transparencia es lo que ha perdido su secreto y por tanto lo que es el Mal mismo.

La *erótica transparencia* funciona como relevador del nexo indisoluble Seducción-Transparencia como aquello que, habiendo sido categorizado como los dominios del mal, por efecto provee de una desertificación existencial generalizada y sin parangón que vaga hasta el hundimiento en la revuelta de un mundo sin centro privilegiado, sin una jerarquía y sin las viejas reglas del juego. Se trata de una vista en la incertidumbre que nos rodea, donde todo aquello que habíamos hecho una fortaleza en la certidumbre de un mundo en el que vivir, por fuerza de su propia inercia y vitalidad, impulsa los cambios que son consecuencia de su diferenciación y la distinción que se exige, y donde vislumbramos que el mundo que hemos querido para nosotros no tiene equivalente, pues es una singularidad que no puede adquirir una valoración de acuerdo a una racionalidad, no guarda una relación de intercambio por la que se descubran sus razones.

Resta decir que lo no intercambiable es precisamente la discontinuidad que crea la propia diferenciación y, como tal, lo que se hace por restablecer la simetría original del mundo es un sueño bajo el cual hemos querido someter lo real a los requerimientos de un procesamiento por valor, lo cual pronto se revela como ilusión donde, de pronto, emerge una no intercambiabilidad que a menudo ha sido expulsada como el mal o como algo que hay que evitar. La exterioridad es, pues, la propia interioridad, caemos en cuenta que todas nuestras percepciones son producidas por nuestro cerebro, el estatuto de la realidad, de aquella en la que vivimos, es la de un acceso a la realidad real –objetiva-, indirectamente a través de la realidad cognoscitiva la cual está cerrada en sí, pero, sin embargo, el acceso a la realidad real es a través de la mediación de un proceso de inteligibilidad que distingue el mundo. Todo formará parte de ese mundo cognitivo, nada sería exterior a él.

Entonces, el que algo pueda ser nombrado, codificado, conceptualizado, crea la referencia y, con ello, la posibilidad de representar; la capacidad de intercambiar esa referencia con el mundo es lo que genera el valor, es un valor que no se sustenta en nada, pero que vive como capacidad de

valoración en un sentido positivo. Se trata de sistemas que se han sustentado en la positividad creando una deuda ilimitada que es redimida por el propio sistema, donde los operadores de integración son puestos en esto mismo, pero que no logran una equivalencia al final de la cuenta, no equivalen con nada, su límite es la ausencia de sentido y de exterioridad y nada puede convertirlos en valor, sólo que su cerramiento sobre de sí los recrea de una unidad que sólo podemos reconocer en el sustrato existencial sobre el que nos fundamos: La Tierra; un algo tan imprescindible, que no puede ser intercambiado con nada y que no se ve sometido a una legalidad moral normativa. En esa Tierra no hay más que irreconciliación de cada cosa o entidad con su valor, con aquello que crea el sentido, pues en su inmanencia todo el desorden y la insensatez tienen sentido. El resto, los sistemas racionalizados, que se quieren desarrollados y con dinámicas de expansión, al toparse con ese que es su límite generan su propio y sistemático desarreglo interior, pues alejados de su exterioridad se les transforma en un peso que acaba por desbordarlos, a pesar de que se quieren reductores de esa complejidad amenazante. La indefinición es clara y ahí reside la transparencia: no puede definirse al mismo tiempo la vida y su precio, lo real y su signo.

Hay dos conexiones interesantes que permiten introducir lo que en el trabajo aparece como elementos del pensamiento oriental como encabezamiento del significado textual de cada parte. Por un lado, Seducción y Transparencia son parte de esa Nada que tiene Todo, de la que hablé antes, de ello desprendemos el horizonte de la Nada como concepto fundamental de la ontología oriental y que funciona como punto crítico de la inteligibilidad y comprensión misma del Ser para occidente. Se trata de presentar el cómo del por qué de esos rodeos precavidos, a los cuales había de dejar de lado, en el silencio, la posibilidad de otro punto de partida de la reflexión, como no queriendo evocar el maleficio de su presencia. Al nihilismo que de cerca se achaca el mal, en tanto que lo que no está dentro del canon ontológico de la realidad contemporánea se le adjudica la irrealidad de la destrucción, de la pasividad, aquí se aproxima de otra forma y se encuentra lo contrario: que las categorías sólo han sido impuestas y que lo que no se deja aparecer es precisamente aquello que habría de anunciarnos desde hace mucho tiempo que ha reventado la burbuja en la que habitamos y que mucho o poco se ha querido ocultar por todos los medios su condición devastadamente desolada aunque provechosa en su *establishment*, pues precisamente se ha encontrado la forma de adueñarse de la transparencia por una estrategia que desvía su animidad

hacia núcleos altamente productivos, aunque sujetos con alfileres. Así bien es que ese pequeño habitáculo, la Tierra, se muestra en el mejor emblema como un globo terráqueo que está presto para jugarse bajo los pies de cualquier accionista de Wall Street un duelo contra otros de su condición, tratándose de adueñarse del globo que está a sus pies.

La Nada de la comprensión oriental y las demás articulaciones que dialogan parte por parte en cada región de este trabajo son las que nos llevan a una lectura bajo doble negativo y que funcionan exactamente en su conjunto como columnas que sustentan una mirada crítica hacia ambos lados de ese mismo globo que está en disputa. Como otra sensibilidad que hable para decir una manera distinta de configurar sus regiones de inteligibilidad. Por otro lado, la seducción ahí opera como la región de interpenetración en la apertura a esa mutua exterioridad de un lado con el otro. Y la pregunta que nos eleva es: ¿cuál es el interior de cada exterior, cuál es lo exterior del interior propio y qué valdría la pena preguntarse por las situaciones de esa actual guerra mundial de formas de vida en un exhibicionismo del interior en el exterior simplemente para generar la desértica de lo amorfo descentrado, que, a fin de cuentas, aun así tienen el *no fondo de su metamorfosis* más la paradoja de su espacio solidario? Y la pregunta por el riesgo mismo de la anarquía morfológica; lo global de la globalización muere y con ello ese exterior que porta mundos interiores: La Tierra, y la tierra como el fin del mundo interior en la crisis de una tristeza por desanimación y por animación simulada. Transparencia y Seducción, entonces, van a integrar los núcleos de acceso de una pequeña historia de forma y solidarización. Una historia de la creación de un espacio interior, historia del amor de la amistad y del saber, que simple y sencillamente hace dos cosas pretexto de la soledad y halaga la transparencia.

El desarrollo de una dinámica de distinción-estructuración de ese espacio interior que trata de ver también su lado ausente, moviéndose en las metamorfosis de relación, como un proceso cuyos elementos van a trazarse en coordenadas que tienen una progresión que genera una distancia entre el cuándo y el dónde porque no hay una conexión situada en un lugar con lo que ejecutan un acceso diferente al marco de intercambio datado en una situación específica, asume la intercambiabilidad abstracta bajo una semántica de lo improbable, lo incierto y lo riesgoso, lo cual genera una creciente discontinuidad entre el antes y el después como inconexos. Lo que esto porta es que secretamente la progresión de diferenciación y distinción genera ontológicamente una

naturalización tanto del orden como del desorden como disyunciones y polos opuestos excluyentes, programadas o simuladas. Así bien, ante ese estado de cosas, se habla de una forma que hará una configuración por coexistencias múltiples de multiplicidad que se vinculan a los dos lados de orden, uno implicado y otro explicado, de manera tal que son capaces de hacer dinámicas reductoras y generadoras de orden u desorden. Tal dinámica se acompaña por una lógica que deja a un lado la polaridad en dos si abre hacia la tetraposición de elementos portadores de la acción de metabolización que requiere dicha dinámica, y esta lógica busca hacerse de unidades de inteligibilidad que van ajustándose a orientaciones estratégicas y va a atender dimensiones de real, actual, posible y virtual. Bajo esas convicciones no sólo se toma positivamente el asunto, sino que se ve aquello que negativamente siempre se transporta como problemático a la reflexión, lo que al parecer no sigue el curso de acción a un mismo cauce de un mundo interior que no revela un estatus emancipador. Con ello, no resulta apetecible el establecimiento de un nomos básico, tanto como poder ver la constitución de toda clase de mundos interiores, la producción a dos niveles de cosmos/cosmos, y de la presencia casi definitiva del desorden ahí como constitución de lo propio, es decir, el estatus del cosmos/cosmos mudado a una visión caótica. De ello, para ir hacia un final dignamente expresado, emerge la cuestión de una atmósfera que porte una concepción de un mundo interior común que se opere por una opaca vaguedad holística como creación de climas que no buscan el monopolio de una representación legítima del mundo, casi como estados de ánimo vivos que, a falta de atmósferas sanas, la creación de formas técnicamente estables de solidarizaciones solidarizantes, espacios compartidos que se implantan de ahora en adelante con la claridad de que hay un habitar/hábitat común. Así, la dimensión inmaterial de la cooperación humana ahora se articula como una resonancia que puede producirse como sintonía y sincronización de la sociedad volcada sobre de sí misma, que busca en una forma avanzada la predicción del clima que impera en la atmósfera de cada mundo interior y ésa es la posibilidad que ofrezco como una Ontopoética como reconversión en un sentido profundo de la dinámica de la forma de lo político.

Y bien, más que una introducción, ésta constituye un acceso a este trabajo, ahora al lector queda la labor de *con-vencer* la forma que el acceso plantea y de verificar con su lectura todos los matices que aquí, por razones de brevedad, sólo se implican en palabras detrás de las palabras.

CAPÍTULO I ZÔÊ CHRONOS TOU EINAI
VIDA COMO TIEMPO DEL SER

“TODO DEBERÍA SER EN NOSOTROS SÓLO
UNA FIESTA ALEGRE CUANDO ALGO QUE NO
HEMOS PREVISTO, QUE NO ILUMINAMOS,
QUE VA A HABLAR A NUESTRO CORAZÓN,
POR SUS SOLOS MEDIOS, SE CUMPLE.”

René CHAR

I. ΖΩË CHRONOS TOU EINAI¹⁸. VIDA COMO TIEMPO DEL SER

En este capítulo se argumenta el traslado de la ontología a una versión flexible de si misma donde se invoca de entrada la presencia del cambio en la paradigmata philosophae de Heidegger enterminos de la diferencia ontológica entre Ser y Ente, que me lleva al punto en el que se puede argumentar que el Ser-en-el-mundo, es antes bien un Ser-en-medio, y que se perfila bajo este punto como una Transparencia, dado que es un ser-en-el-caos.

En el 1.1 a partir de lo anterior se habla de un plano de función en términos de campo ontológico y campo de constitución, que son elementos metafóricos que pretenden dar cuenta que primordialmente la realidad se presenta siempre como Dos y no como Uno, y que si bien forman una manera unitaria de observación esa siempre es a costa de una Duidad o Unidad doble.

En el 1.2 se traza la contextura de lo que en 1.1 se delinea, con ello se puede entender que es la realidad a la que se trata de acceder, como un nexo primordial de carácter ético en el que si se ha reconocido se esta arrojado o eyectado, en términos de Heidegger, la realidad primaria es la que ese arrojamiento es hacia la Vida, en esa medida la Vida es el tiempo del Ser y en cuanto tal lo que ocurre que haya una retraducción de la categoría transontológica Vida como Tierra, y ello es así por la soberanía del espacio en el que es posible la Vida, de esa manera hay una posición en la que no hay precisamente un reencantamiento del mundo como parece a primera vista, sino hay una posición ecológica que trata de dar un cariz extensivo al espacio como atmósfera habitada y habitable, por lo que la fortaleza ética se ve obligada a darse amparo desde la propia posibilidad de cuidar o no cuidar ese espacio, de crear atmósferas y de hacer habitable el espacio.

De esa manera el transontológico Vida se transforma en Tierra y en esa medida transontológico se entiende como el hecho originario en la totalidad dual de que el hombre es un ente cuya esencia le va el estar, desde que es arrojado al mundo en medio del caos.

La constitución de una atmósfera trata de hacer dentro de este mismo punto la analítica del espacio como acústica del dejarse decir algo por la realidad, se trata de un dejarse decir donde el espacio soberano donde la Vida es, no es mas que cambio y transformación, en esa medida lo que se trata es de sacarnos de encima la obligación de una Vida que no se mueve, de tal gracia que la complejidad que es la realidad, nos es dicha desde la propia Vida, pero para hablar desde el transontológico Vida, es accesible desde el Movimiento y la Suspensión

Nietzsche nos ha mostrado la magnificencia de un pensar caminando y al aire libre, para este momento, retomo su compromiso y lo reconduzco hacia una actividad que en vez de ser dentro de la forma clásica del pensar sentado se hace un diletto o forma flotante e improductiva de verselas con la materia en la que toma su lugar en la suspensión, en el moverse por el aire. Esto quiere decir un tipo de contemplación móvil con la que siempre se distingue una suspensión sobre o una suspensión entre. La imagen arquetípica es la de Buda iluminandose.

Al haber diletto me importa mucho establecer la animación de la realidad en terminos de esa acústica que hay en el dejarse decir, a ella solo se le puede aproximar por la poesía, no como una cuestión de mística de cómo hayar la trascendencia, sino como una cuestión de la

¹⁸ Plotino. *Eneadas III*. Madrid: Gredos. Fragmento 7,11 pp. 40-59. y Kerényi. K. (1998). *Dyonisos*. Barcelona: Herder. pp. I-XXXV.

inmanencia trascendente al estar-en-el-mundo, como una forma de atender la fasceta personal de toda la realidad que es aquello que hace que haya un verdadero escuchar la Vida.

En el 1.3 se regresa a la duidad de campo a través de ella ahora se lleva a una tensión entre memoria y olvido, como marca el canon ontológico heideggeriano el olvido del Ser en la filosofía por 25 siglos, sirve ahora como motivo para atacar el ensayo de un concepto de memoria del vacío como el recuerdo de todo lo que no hemos sido, una forma categorial que nos permite concebir el desarraigo que migra hacia la suspensión. Para la ontología existe un desarraigo que empieza su deriva hacia una fluidez en la medida del movimiento y de la suspensión.

La exigencia de un espacio habitable se impone como tarea política apartir de esta memoria del vacío, que requiere de solucionarse ecológicamente en la medida buscar como vivir la plenitud. Para ello se plantea una relectura de la Atlántida de Platón como el espacio en donde se puede encontrar indicio sobre la solución ecológica de la pregunta por como es que se es un ser-en-el-caos. En esa medida la idea de la Atlántida nos permite concebir que la política sea el *arte-ciencia* de reintegrar al hombre en la armonía dinámica y activa del universo, él tenía la perfección de llevar el cosmos a su perfección cuyo criterio para saber de él como cura es la felicidad como justicia, lo justo es feliz. En esa medida se plantea idealmente una articulación en la que el cosmos, -como atmósfera última- el hombre y la atmósfera primera o polis como reconversión de la idea de Tierra en microestadio, como la generación de un tipo de armonía que es capaz de reconocer el CONFLICTO como inherente a la Vida.

CONFLICTO es aquí en el término ontológico el polemos como la experiencia que no escinde, es aquella en la que las cosas y los seres se presentan en su conjunto sin estar separados de su origen ni de su humanidad cognoscente y a la vez es una diferencia –ya diferenciada-, donde los elementos de la realidad no son dimensiones que están separadas, son dimensiones que se imbrican mutuamente. Esta remisión a lo original es una transformación caótica del orden que se erige luego como otro, ahí donde se ubica un espacio como la ciudad, su alma comparece como política. El orden de lo perfecto en la ciudad es su sentido y no lo es en términos de estar de ciudadanos, sino el sentido que tiene o que se le da a la Vida

Desde ahí el polemos se conecta a la contextura dual del campo como inicial y se aproxima desde la distinción Yo-Otro, a la observación de la constitución de la autonomía ontológica como una cuestión de negatividad crítica desde la que es posible hablar de una constelación de mentalidad transhistórica responsable de una ontología anfibia aerea y acústica, acuatica-aerea. Donde se propone la radicalidad de la regeneración sacada de la resonancia del tomar partido por los que estan fuera de la realidad, por lo marginal, por lo negado. Si se quisiera hablar aquí en terminos religiosos de una revolución de los místicos, solo podríamos decir la descabellada idea ser-en-la-inquietud-de-la-Vida o lo que es lo mismo ser-en-el-caos. La negtividad crítica nos llama a hacer un esfuerzo de liberación que no se quede en los labios de cera, ni en la foto de la prensa. Sino la constitución política de una solidaridad que esta constituyendo el afecto y el estado de ánimo de una comunidad negativa.

Antológicamente, esto significa el desarrollo del enlace transhistórico del espacio, en el momento justo en que se habla de una migración ontológica en el tiempo. Tempiternidad.

1.1 *KURU-KSETRA DUHKHA*¹⁹. CAMPOS ONTOLÓGICOS DE LA REALIDAD/CAMPOS DE CONSTITUCIÓN ONTOLÓGICA.

“Mediante ese reparto, en un momento determinado, dos elementos se separan, según parece, irreversiblemente, y jamás volverán a juntarse. La división es definitiva... una cosa adquiere forma de existencia, otra no, y lo que no ha nacido simultáneamente se convertirá en el otro, y no dejará de serlo.”

Jean Baudrillard
Contraseñas.

§1.

LA CONSTITUCIÓN DEL MUNDO ESTÁ BORDADA POR LA PUESTA EN ACCIÓN DE LAS IDEAS EN LA HISTORIA. DE ESTA MANERA, APARECEN LOS MODOS DE REPRESENTAR AL MUNDO COMO CONCEPCIONES QUE SE INSCRIBEN EN LA VIDA SOCIAL Y CULTURAL. UNA VISTA EN PROFUNDIDAD NOS AVISTA UNA VERDADERA ESTRUCTURA DE LA PUESTA EN PRÁCTICA DE UNA POTENCIA, DE UN PODER.

Esta es una meditación sobre la condición humana, un zoom al montaje que sostiene a la vida del hombre sobre la tierra con el que vemos que su periplo anímico ha devenido anémico. Por esta razón, hacer un *recurso* sobre el *kairos* del tiempo presente implica hacer una pequeña caminata hacia el centro, hacia las concepciones profundas, al corazón de la realidad y, desde allí, seguir el camino, seguir viviendo.

Este discurso es una tentativa de crear un tejido, de observar la constitución y animidad de la vida cultural y social contemporánea. Oriente y Occidente son los símbolos que observan esta constitución y animidad del mundo; quizá el propósito sea distinguir los matices que fragmentan la vida y las maneras en las que eso ocurre. El Oriente de la luz matutina, el origen de los días; el Occidente, el camino al crepúsculo, la luz del atardecer y el principio de la oscuridad. Aunque quizá, más allá de ser dos símbolos, en un sentido débil, son las dos condiciones más determinantes de la Naturaleza que atraviesan toda temporalidad, situación geográfica, toda

¹⁹ Todas las expresiones en Sánscrito han sido investigadas en las siguientes obras: Apte, V. S. (1987). *The Student's English-Sanskrit Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass; Chatterjee, S. C. & Datta, O. M. (1948). *An Introduction to Indian Philosophie*. Calcutta: University of Calcutta; Martín, C. (2002). *Bhagavad Gita*. Madrid: Trotta; Martín, C. (2002). *Gran Upanisad del Bosque*. Madrid: Trotta; Martín, C. (2001). *Upanisad*. Madrid: Trotta; Martín, C. (2000). *Brahma-Sûtras*. Madrid: Trotta; Nath, N. C. (1967). *The extent of Anglo-Sanskrit. Parallelism in Vocabulary and its bearings on the Science Language*. Varanasi: Banaras Hindu University Press y Roer, E. (1850/1940). *Division of Categories of Nyâya Philosophy*. Calcutta: Advaita Ashrama.

cultura e historia, todo grupo humano. Por ello, implican –Oriente y Occidente- mucho más de lo que parece.

Humildemente, uno puede declararse pretendiente o amante de un saber de esta magnitud; tal como está ya en el lenguaje cuando decimos filósofo. Saber es saber saborear el sabor del saber, a fin de cuentas, amar. La exigencia es la de renacer del propio conocer, que es ya un conocerse.

§ 2

Es pertinente hablar de la imagen del filósofo como un ser amante del saber, donde es él mismo la encarnación de la sapiencia del amor; él es un saber que, no cesando de amar, saborea: sabe que el amor no es una posesión, sino una dádiva, porque el amor jamás termina y jamás es una serencia permanente. De manera que el tema de la verdad es un no encontrar, es un no descubrir; es un amar como recubrir lo sabido en ese amor. Sólo quien se dice saberlo todo es quien puede darse por propiedad lo conocido.

Hay que amar lo que se sigue conociendo. Amar la sabiduría es superar la dicotomía excluyente que siempre se practica al nivel del pensamiento. No hay conocer sin amar, amar sin conocer ni conocimiento sin amor. Conocimiento es un alguien que, conociendo, descubre la amabilidad del objeto y de esa manera el objeto es amado. Es el amor quien desvela *aletheia-arêthé* de ese ser amado del objeto que es conocido.

“¿Podría el sujeto del conocimiento que antes aún de obtenerlo trata con la realidad sintiéndola y sintiéndose despojarse de su afirmación para permitirle a lo que le rodea que se muestre y quizá no lo circunde, que las circunstancias dejen de aparecer como un cerco? ¿Podría de este modo ir más allá de ellas sin abandonarlas? Más allá de las circunstancias que circundan el horizonte que se llama al que busca el conocimiento, que es el que simplemente que no abandona, el que no desoye, ni desatiende la presencia no objetiva de algo, de un centro que a sí mismo y a su contorno trasciende.” Zambrano, M. (1990) *Los Bienaventurados*. Madrid: Siruela. p. 61.

Esta imagen que representa una circularidad entre amor y saber es como lo expresa la cita anterior de María Zambrano, un círculo vital que entraña como reflejo la relación del hombre con el mundo y de manera radical, el carácter de la realidad.

§3.

Este círculo vital es entendido como Heráclito lo hizo con respecto a *daimôn*, que es más concretamente la idea de espíritu como soplo. Es la inspiración que nos hace ser sensibles a soplos concretos de la realidad, con ello quiero entender aquello propio de la vida, la vitalidad o movimiento interior de algo que está animado, como la metodología de la aprehensión inmediata y profunda, que es el contacto con la realidad a través de los sentidos: sensuales, intelectuales y místicos simultáneamente.

De manera que el pensar dentro de este trabajo no es la mera y llana forma de profundizar lo que porta en sí el concepto, sino una exploración y el descubrimiento de un nuevo mundo cuyo acceso sólo es posible por medio de la ascesis mental, corporal y social como cordialidad y puesta en escena ante el desafío con la realidad. No son conceptos los que aparecen en este trabajo, sino campos ontológicos²⁰ que hablan de dimensiones de la realidad que pueden ser experimentadas. La verdad, en este caso, es la manera de describir dichos campos ontológicos, con lo cual no hay necesidad de llegar a constataciones objetivas, en cambio, para ir más allá del contrapolo de lo subjetivo, la verdad es la transparencia constitutiva de cada campo ontológico. De ahí que *Ksetra* – del sánscrito- al que alude el título, sea ese campo ontológico; el *Kuru-ksetra* es la incumbencia de la acción humana total en la constitución de ese mismo campo ontológico, es decir, es el campo del Ser y del quehacer humano.

De esta manera, por dar un ejemplo, el sentimiento de la tristeza no significa lo mismo para alguien que siempre ha sabido sentir la tristeza como algo constitutivo de sí mismo, que para alguien más a quién se le presenta como un sentimiento más.

“Nada es signo, como si se vislumbrase un reino donde lo que significa y lo significado, fuera uno y lo mismo, donde el amor no tiene que ser sostenido, ni la naturaleza ande como oveja perdida o sorprendida que se aparece y se esconde”. Zambrano, M. (1988) *Claros del Bosque*. Madrid: Seix Barral. pp.13.

Este uno y lo mismo que Zambrano plantea es lo que en sánscrito se entiende por *Duhkha*, es decir, un estado de conciencia donde cada concepto es la en-materialización de un acto mental que se ha abstraído de entre todo un conjunto de cosas que impiden que haya inteligibilidad o su

²⁰ Ver Panikkar, R. (1961). *Ontonomía de la Ciencia*. Madrid: Gredos y Panikkar, R. (1994). *Símbolo y Simbolización. En Círculo de Eranos I. Arquetipos y Símbolos Colectivos*. Barcelona: Anthropos. pp. 383-413.

adecuación a la experiencia, pero siempre con plena claridad de que no es posible la conceptualización pura de la experiencia, por el hecho mismo de que jamás se repite. *Duhkha* es, entonces, el percatarse de que los conceptos son construcciones de la razón -λογος- montados sobre la base de diversos mitos -μυθος-, esto es, que el λογος edifica construcciones que objetivan al μυθος, aunque éste nunca es del todo objetivable.²¹

§4

Se entiende que *Kuru-Ksetra Duhkha* expresa la creación –estado de conciencia- de un conjunto de estados ontológicos no objetivos ni subjetivos, pero que sostienen un cierto orden y estabilidad porque se trata de un desafío al mundo, toda vez que son la creación de un estado de cosas, es decir, es una “objetividad” que ha adoptado un carácter ilusorio, es un no apostar por la verdad, sino por la instauración de las apariencias. Este es el carácter radical del pensamiento que jamás se aquista en un sujeto productor de realidad; es el mundo que nos piensa. El pensamiento es, desde esa perspectiva, una forma dual y cómplice entre el mundo y los seres humanos. Es el mundo, la apariencia o el objeto en su pasividad analítica²² que vuelven ahora como un pensamiento del mundo²³, esto es claro, desde dentro de la ciencia, donde los objetos de estudio se abisman en su inaprensibilidad. Es ahora un pensamiento del mundo que se enfrenta a un pensamiento racional.

“De todos modos la ilusión es indestructible. El mundo tal cual es –que no es en absoluto el mundo «real» - se oculta perpetuamente a la investigación del sentido, provocando la actual catástrofe del aparato de producción del mundo «real». Esto es tan cierto que no se combate la ilusión con la verdad –sería la ilusión redoblada-, sino con una ilusión más elevada”. Baudrillard, J. (1996) *El Crimen Perfecto*. Barcelona: Anagrama. pp. 33.

“Lo que en la verdad sólo es verdad cae bajo el golpe de la ilusión. Lo que en la verdad supera la verdad depende de una ilusión superior. Sólo lo que excede la realidad puede superar la ilusión de la realidad”. Baudrillard, J. (1996) *Op. cit.* Pp. 34.

²¹ Ver Panikkar, R. (1994). *Símbolo y Simbolización*. En *Círculo de Eranos I. Arquetipos y Símbolos Colectivos*. Barcelona: Anthropos. pp. 383-413.

²² Es importante hacer notar que el único trabajo que tiene una hipótesis similar sea el de una colega Domínguez Zúñiga, T. F. (2003). *Cultura Femenina y Estética de la Vida Cotidiana*. Tesis de Licenciatura. Facultad de Psicología. UNAM. Inédita. Es grato el encontrar coincidencia en cuya concepción acerca de la Cultura Femenina está esta visión de las cosas.

²³ Ver Baudrillard, J. (1989). *De la seducción*. Madrid: Cátedra. pp. 149 y ss.

Lo que se propone es esta *Kuru-Ksetra Duhkha*, que es una manera de pensar en la que hay una cristalización de una intuición, como si fuera inteligibilidad que se presentan a la conciencia y que nos introducen en campos de realidad que son campos del Ser; es estable, complejo, inteligible, es la síntesis de conjuntos amplios de experiencias colectivas. Estos campos de realidad son ontológicos, ya que son la indicación de algo anterior a la separación del sujeto y el objeto, que pueden entenderse como constitución ontológica de los seres humanos, es decir, que la realidad es conciente en nuestra conciencia de ella²⁴. Sin embargo, estos campos son ontológicos precisamente porque son modos del Ser que se expresan en el ser-ahí, más no son formas de ser de los entes. Lo que la actividad de conocer genera en este sentido son ontologías como ontofanías, entendidas como descripción de descubrimiento y creación.

“Y sin embargo, además del ente, no desviándose de él sino en su propio camino, sucede otra cosa. En el centro del ente en totalidad existe un lugar abierto que es un claro. Pensado desde el ente es más existente que el ente. Este centro abierto no está circundado por el ente, sino que el centro rodea a todo ente como la nada, que apenas conocemos”. Heidegger, M. (1999). *El Origen de la Obra de Arte*. Madrid: Alianza. p. 27.

“Y así, su presencia [la verdad] es sentida como que al fin ha aparecido. Y que ésta su aparición se ha ido engendrado oscura, secretamente, en lo escondido del ser en sueños, como promesa de revelación, garantía de vida, desde siempre...”. Zambrano, M. (1988). *Op. cit.* pp. 27 y ss.

§5

La ontología, cumbre de la metafísica occidental, es una mitología del Ser, es decir, que el ser humano, como categoría, es sacado de su estado de expectación dentro del concepto, para ser puesto en la realidad como actor y aun más allá; como autor dentro de la trama del universo. El hombre no existe como tal, no es dueño de la conciencia, no es el centro o núcleo de la conciencia, son todos los seres, incluido él, quienes están en ella. Tampoco es el único que puede actuar; todos los seres actúan en diferentes niveles y, en esa medida, son generadores de la información con la que se constituyen las realidades de la realidad. No es tampoco el autor primado, ni siquiera a nivel colectivo, pues nadie conoce del devenir, eso es lo desconocido.

El ser humano es espectador-expectante en la medida en que sabe escuchar y se espera; de esa manera es como actúa, no desde la voluntad autónoma que se sujeta al capricho, sino desde la

²⁴ Ver Morin, E. (1988). *El Método*. T. III. Madrid: Cátedra. pp. 198 y ss.

entraña del Ser, donde no se mira con los ojos, sino con el corazón, de donde surge un actuar que es también un hallar la sorpresa de un *ser-estar creando*.

“Al lado de la gran metáfora de la ‘luz intelectual’ ha vivido otra de destino bien diferente: su continuidad no parece haberse mantenido, de tal manera que hemos de echar mano de otra metáfora: la del río cuyas aguas se esconden absorbidas por el tiempo para luego reaparecer; nada más parecido a la arena que se traga el agua que el paso del tiempo que, a veces, parece encubrir muchas cosas que han muerto y que prosiguen su vida secretamente, casi clandestinamente, con una continuidad que podríamos llamar infrahistórica. Durante épocas enteras no alcanzan el nivel visible de lo histórico; si se recuerdan pueden parecer ecos arcaicos, curiosidades, arqueología. Si aparecen en vivo es con la modesta vida del folklore, modesta forma de existencia anónima, dispersa y asistemática, en períodos como este de la cultura occidental en que lo visible es tan aplastante que sume en la sombra más opaca a lo que con ella no se aviene. Y así se explica que coexistiendo con el más perfecto conocimiento histórico y arqueológico que haya habido jamás sea tan pobre el repertorio de ‘formas’, de ideas o creencias vivas y de metáforas poéticas actuantes, se consuma la vida en parcialidad tan mezquina. Una de estas metáforas nada actuales se refiere a una cierta forma de vida y conocimiento. Si la otra que pareció vencerla y aun suplantarla en su historia un día parece inactual, esta lo es más todavía. Se trata de una metáfora en que la luz juega un papel importante, la luz y la visión, pero referidas a otro órgano distinto del pensamiento, a ese olvidado, relegado al folklore: el corazón.” Zambrano, M. (1987). *Op. cit.* pp. 4 y ss.

Precisamente, este órgano distinto del pensamiento es el de la contemplación: escuchar, actuar y crear de manera simultánea, puesto que es un *acto campo de realidad-conciencia* en el que se condensa el sentir del centro del Ser; es el camino infalible hacia el conocimiento. Es un centro viviente que anida dentro de la conciencia y más allá: es una característica de la vida y del conocimiento. La verdad es, desde esta *escucha, re-velación* del Ser, que se da a ver desde *siempre ya*, oculto en el velo de la belleza, en la que se da a ver por re-velación ya velada de origen. Del olvido del Ser heideggeriano es la presentación del modo de Ser que comparece como luz que hace escuchar la presencia de los demás seres, porque el Ser de cada ente se ha vuelto invisible.

“El *enmudecer* ante la belleza es una **espera** profunda, un querer escuchar los sonidos más tenues, más lejanos –nos comportamos como un hombre que se convierte en todo oídos, en todo ojos: la belleza tiene algo que decirnos, **por eso** nos **callamos** y no pensamos en nada de lo que de otro modo pensamos. El silencio, ese examen, esa paciencia es entonces una **preparación, Inada más!** Así ocurre con toda contemplación.” Nietzsche, F. (1999). *Estética y Teoría de las Artes*. Madrid: Tecnos. p. 90.

“No transmisible sino en poesía es el secreto [...]. Y quizás por ello, no por poder sino por poesía, se hace música. No las cosas, ni el paisaje, sino su esencia escuchada. El oído, el más pasivo de los sentidos, es el más fiel servidor de un alma que antes que nombrar prefiere ser nombrada”. Zambrano, M. (1987). *Orígenes*. México: El Equilibrista. p. 56.

Lo que quiero decir es que hay distintas modalidades de estar en la realidad, los campos ontológicos de la realidad son modos de ser que nos revelan armonías de la realidad bajo un cierto matiz de luz. Un matiz que es la presentación del Ser por la que las cosas acceden a la "*Transparencia*" y se hacen visibles. La experiencia es el clímax de esta de esta forma, es el grado de inefable que hay en aquello que permite ver y hace transfigurar las cosas de una manera peculiar, pero sin incidir directamente en ellas. Es el campo de referencia desde el que se trae a la existencia un cierto tipo de realidad.

"El único principio del juego, [...], es que *la opción de la regla le libra a uno de la ley*. Sin fundamento psicológico o metafísico la regla tampoco tiene fundamento en la creencia. En una regla ni se cree, ni se deja de creer –se la observa. Esta esfera difusa de la creencia, la exigencia de credibilidad que envuelve todo lo real, se volatiliza en el juego –de ahí su inmoralidad: *proceder sin creer en ello*, dejar irradiar la fascinación directa de signos convencionales, de una regla sin fundamento". Baudrillard, J. (1989). *De la Seducción*. Madrid: Cátedra. p. 127.

§6

La mediación entre la palabra y la cosa especifica un cierto tipo de campo ontológico de la realidad en el que está implicada una manera de decir las cosas, una manera de hablar. Tradicionalmente, el concepto significa la cosa y está dado a través de la palabra, donde la relación entre la palabra y la cosa se manifiesta como una arbitrariedad nominativa, pero la palabra no es un simple instrumento. La mediación, que es la finalidad de la palabra, es un dejar ser a la cosa. Con esta operación, Heidegger ha mostrado que la división cartesiana del mundo es el desfiladero donde quiebra la epistemología moderna. Es preciso y necesario plantearse a la escritura como un espacio de revelación y buscar la relación del ser con la palabra. Donde la palabra sea el medio que anuda el tejido del mundo y que nos hace partícipes de la vida.

"El silencio revela al corazón en su ser [...]. La música esencial de lo indecible que no podrá nunca, aquí, ser dada en palabra." Zambrano, M (1988). *Claros del Bosque*. Madrid: Seix Barral. p.41.

"El vidente se encuentra cara a cara con lo presente, en su desocultamiento, que al mismo tiempo ha iluminado el ocultamiento de lo ausente como tal ausente. El vidente ve en la medida en que ha visto todo como presente [...] aquí pensamos la guarda en el silencio de la reunión que ilumina y encubre, bajo cuya forma asoma un rasgo fundamental y hasta ahora velado de la presencia, es decir, del ser. Un día aprenderemos a pensar nuestro desgastado término 'verdad' a partir de la guarda y experimentaremos que la verdad es la salvaguarda del ser y que el ser, como presencia, forma parte de ella. A la salvaguarda, como protección del ser, corresponde el guarda o el pastor, el cual tiene tan poco que ver con un pastoreo idílico y una mística de la naturaleza, que sólo puede convertirse en pastor del ser desde el momento en que sigue siendo

lugarteniente de la nada. Ambos son lo mismo. El hombre sólo es capaz de ambos dentro de la resolución del ser-aquí". Heidegger, M. (2000). *Caminos del Bosque*. Madrid: Alianza. pp. 258 y ss.

La pregunta por el Ser es la cuestión que ronda en el *Holtzwege* de Heidegger y en los *Claros del Bosque* de Zambrano. La respuesta viene en el emerger del ser en la palabra y esa aspiración viene dentro de la posibilidad de generar un lenguaje creador de discurso poético como forma básica que expresa esa participación antes esbozada del *Kuru-Ksetra Duhkha*. La única forma clara de decir el Ser es decirlo poéticamente. El *¿y para qué poetas?* de Heidegger nos habla del Ser de las cosas y de las apariencias y es la manera en que la filosofía Occidental nos trae a la presencia la concepción de la Ontología como ciencia del Ser, que es más bien palabra del Ser, es decir, que el ser se dice, se habla, se hace escuchar de muchas maneras "Το ον λεγεται πολλαχις"²⁵. Lo propio de esta forma de elaboración discursiva poética es que sea una configuración interpretativa de un conocimiento adquirido como por revelación. En ella hay un predominio del de-mostrar por qué es un lenguaje que se hace en el acto mismo de su creación. El conocimiento no se da antes o después de la creación, es la propia creación, fluye desde el significante y el referente no aguarda una posición exterior, sino que emerge en el espacio de la propia creación. La palabra poética viene del silencio y va hacia el silencio.

"Puede afirmarse que el poeta siente una imperiosa necesidad de decir, pues su intimidad, aquella intimidad que, según vimos, nos presiona por dentro, forzándonos a la palabra, densa y exuberante, lo tiene en un transe permanente de «confesión lírica». Su querer decir intenta adecuarse, en una verdadera pasión de autognosis, con su necesidad de decir. De ahí también que experimente más angustiosamente que ningún otro hombre los límites del poder-decir y se aventure a explorar sus posibilidades, aun a riesgo de su propio extravío existencial. Ésta es, sin duda, la grandeza del poeta su confrontación total y radical con el silencio. El poeta vive, pues, en el límite mismo de la palabra, como sobre un abismo". Cerezo Galán, P. (1984). *La Voluntad de Aventura*. Barcelona: Ariel. pp. 411 y ss.

§7

El Ser heideggeriano es palabra del Ser, pero esa palabra es antes o, mejor dicho, es el acto de escuchar al Ser, no es el pensar al Ser. Dado que lo constitutivo de este escuchar es la no manifestación de un pensamiento o concepto anterior, es un pensar y reflexionar sobre lo hablado. La escritura de esa palabra es la de la experiencia del *Ereignis* en Heidegger, la emergencia del ser

²⁵ Heidegger, M. (2000). *Caminos del Bosque*. Madrid: Alianza. pp. 259 y ss.

en la conciencia, pero es una emergencia en la conciencia que está dentro de un campo ontológico de la realidad. La escritura misma es interpretación del Ser como evento y como revelación del Ser siempre oculto, que es, en sí, inefable.

Si la palabra lo es en la medida en que tiene un sentido, el crear poético es hacer un vacío de sentido en torno a la palabra. Su tarea es, pues, traspasar los límites del lenguaje, generar distinciones, es mostrar la sugerencia de lo que es, es decir, la presentación de un sentido, pero no lo es porque signifique un concepto como significado de la formulación de un pensamiento; es, para usar un término de Heidegger, un camino del bosque, una forma de sensibilidad-intención. La palabra es una palabra dicha por la "realidad", por un determinado estado de un campo ontológico de la realidad.

El significado de la palabra es un complejo simbólico en el que quien habla y quien escucha son parte. Una palabra no es una abstracción; es, antes que nada, un pronunciar de alguien dirigido a alguien, el manifiesto de un sentido que es la efectuación de una esfera de interrelación humana que está más allá de la especificación conceptual de las palabras, es decir, es la efectuación de un campo ontológico de la realidad como constitución ontológica de los contenidos de una manera de hablar el Ser, que es, a fin de cuentas, una forma de Ser.

"Los componentes no hacen una forma [...] nunca el agregado de técnicas y materiales bastarán para hacer una forma. La sustancia radical de una forma no es aislable o manipulable, ni siquiera se puede planear; no es mensurable: es la presencia de lo que está más allá de lo mensurable".
Fernández Christlieb, P. (2000). *La Afectividad Colectiva*. México: Taurus. p. 105.

Esto es más claro cuando se dice que el significado de una palabra es habitarla. En la poesía, cuando se genera un discurso poético, no se atiene a la argumentación ni al mostrar algo, es guía y no, tiene algo que enseñar y no; se crean mundos en la medida en que existe conexión con el modo de Ser, puede que sean sólo mundos de palabras, pero es la manifestación de que el mundo lingüístico está en el mundo humano, que está en el mundo lingüístico. Se "captura" en la poesía un instante, lo inefable –un aspecto del Ser, una Forma- en una red de palabras donde se mece la forma con un ritmo. La palabra poética no está dentro de lo acaecido o eyectado; es un discurso que es conocimiento y lenguaje en proceso de estar haciéndose a sí mismo, donde no aparece un sujeto de la enunciación, porque el lenguaje es el que se enuncia y se hace hablar a sí mismo. Mas, para habitar la palabra, es necesario establecer la realización del ser como composibilidad del

mundo y escucha de lo que pide ser escuchado, pero que habla cuando le prestamos el habla – *gyô*. Habitar, por ejemplo, la palabra luz es estar en la experiencia del modo de ser de la Luz:

“La luz es tinta de todos los colores, el blanco es la síntesis de todos ellos, el negro su ausencia, [...] Así, por ejemplo, el verde no es la desgracia ni la felicidad, sino la tranquilidad, toda vez que está en medio del espectro visual; la ira es roja; la solemnidad, morada; la soledad, azul oscuro; la alegría, amarilla. Sobre las formas de la afectividad, la luz cae de múltiples maneras y, según la luz que tengan, los sentimientos varían. La luz es ingrátida pero los colores tienen peso, como los sentimientos. El tedio, el cansancio y la antipatía, son pesados como la pesadez del estómago y la pesantez de un fardo. Los colores oscuros suelen ser pesados. La falta de luz hace que las cosas pesen, mientras que la luz las aligera, las aligera, las alivia, las hace leves, llevaderas. En inglés, lo iluminado y lo ligero se nombran con la misma palabra; asimismo, lo que tiene luz y ya de por sí es leve también es suave, como nube, como piel, y terso, no raspa, no daña, acolchonado; mientras que lo grave es espeso, denso, duro como la antipatía, la gravedad de la enfermedad o de las circunstancias, la solemnidad, el poder”. Fernández Christlieb, P. (2000). *Op. cit.* p. 106.

§8

Se trata de conocer desde el interior, desde el propio ser de cada cosa. El saber, en este caso, trataría de volcarse en el interior de cada cosa, deviniendo parte de su identidad al entrar en simpatía con ella. Si utilizáramos la dicotomía obsoleta –para esta manera de ver las cosas- entre sujeto y objeto, entenderíamos la equivalencia radical entre ambos elementos. Esa manera de ser de este saber, que se sabe dar en la forma de un dejarse decir algo, es entendida como compartir la auto-experiencia de las cosas, donde la naturaleza de las cosas se encuentra en su Ser, en su mismidad. De esta manera, la singularidad es lo que define a cada cosa, porque es una mezcla cualitativamente irreplicable, pero su Ser no es precisamente lo que lo hace ser individual, sino aquello inmanifiesto que se manifiesta en esa, su singularidad. El Ser es no individualizable ni cuantificable, porque es aquello que no necesita de ningún experimento. Es en todo caso cada cosa, o bien, cada cosa es Ser. De esta manera no hay divisiones, en cambio, el Ser es la realidad indivisa. No es lo que da vida a los seres, es el Ser la propia vida de los seres.

Entonces, el lugar correcto del pensar es el de dejarse decir algo por el Ser, es decir, seguirlo. Lo que a voz de Heidegger significa el yerro más grande en la orientación de la vocación del pensamiento occidental. En el esbozo de una nueva profundización en las categorías de la filosofía heideggeriana puede traerse a la presencia un giro –*Kehre*-, más allá de las dualidades entre Ser y pensamiento, que se plantea como un camino en *Del Ser al Habla* (op. cit.), *la Rede* marca un segundo esquema donde el pensar sigue al Ser, pero donde la forma de ese estar relacionados se

hace a través de lo que entendemos como realidad, de manera que la realidad no sigue al pensamiento, más bien, a diferencia de lo que suele pensarse, la realidad es la que se hace oír; tiene un sonido y ese sonido es el aliento del Ser. Así que la palabra, en términos de la "*Kehre*" es la desligazón primordial del pensar al Ser, es el imperativo de transformar esa postura y traer al Ser a la presencia en el lenguaje²⁶.

Este es el lugar que muestra, desde el silencio, cuando pensar y sonido crean la palabra, que es precisamente la revelación del Ser, su presencia en el lenguaje: esas son palabras primordiales de la realidad que están ahí desde siempre. Es, a fin de cuentas, la diferencia en Heidegger entre poesía y pensamiento.

§9

La forma que halló Heidegger para aprehender el Ser es la de dejarse decir algo por él y dejarlo hacerse transparente, que trans-parezca en el lenguaje poético, cuya forma de ser es la de la luz; es el lugar de su habitar primordial, porque la poesía instauro al Ser en la palabra. El Ser es en todo caso impensable, el conocimiento de sí mismo le está vedado y sólo le es factible en la medida en que se conoce como lo ya pensado, es decir, la realidad lleva la ventaja por cuanto que está en su movimiento propio y va con independencia del pensar. Pensar es un tener que escuchar la realidad en su sonido en la palabra, de manera que, con esto, se da un paso más allá del "*logos*". Puede ser que la verdad aparezca como lógica, epistemológica u ontológica, como vehículos para conducirnos a lo real, pero ese conducir a lo real no es una actividad independiente o autónoma, no llega a serlo, siempre se sabe escuchar al Ser y esa escucha no es "*logos*"; esa escucha es el alcance de lo que ha devenido la realidad, lo que implica que es que el movimiento del pensar cese para alcanzar la frescura y libertad que no necesitan del pensamiento para ser. Ser es no estar pensando, sino estar siendo, la realidad es. El Ser puede que sea pensamiento en esta manera, pero también es una longitud de onda, un sonido, y se hace oír, nos canta una canción no aprendida. El Ser no-es, pero, cuando es para lo que no es, sólo puede ser palabra o sonido, palabra que habla, palabra que se recibe y se hace recibir.

El habla, dice Heidegger aludiendo a Novalis, es el lugar en donde reside el Ser del hombre:

²⁶ Ver Von Herrmann, F. W. (1997). *La Segunda Mitad de Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta. pp.1-25.

“Al secreto del habla: el habla única y solitariamente consigo misma. Una frase del texto dice: «Precisamente esto, lo que el habla tiene de propio, a saber, que sólo se ocupa de sí misma, nadie lo sabe.»”

“«Es pues, lo que (tiene lugar) en la fonación vocal, un mostrar de aquello que en el alma se da como padecimientos, y lo escrito es un mostrar de los sonidos vocales. Y así como la escritura no es la misma con todos (los hombres), así tampoco los sonidos vocales son los mismos. De lo que, sin embargo, estos (sonidos y escritura) son primeramente un mostrar, esto es lo que en todos (los hombres) es idénticamente padecido en el alma: y las cosas, de las cuales éstos (padecimientos) constituyen representaciones aproximándose a la igualdad. Son también las mismas.»” Heidegger, M. (1990). *Del Camino al Habla*. Barcelona: Serbal. p. 5.

Sin embargo, la palabra que se recibe no sólo es habla, en el momento de recibirla es escucha; es voz, es silencio, es idea. Entonces, la palabra es constitución ontológica del ser humano, porque eso es lo que significa la afirmación heideggeriana acerca de la residencia del Ser del hombre, por ello, sin palabra no hay mundo real. Si no hay habla, escucha, voz, silencio e idea no hay un atender al Ser y, en esa inatención, no hay Ser del hombre. En el atender estáG ya la idea de escuchar, antes de hablar se deja decir y en esa escucha está la incitación al habla. La escucha originaria es ya la del Ser y, después, la comunicación: el habla que se escucha entre los hombres. No es un mero acto interpretativo; es un verdadero estar-ahí participante, en la manera de informarnos de algo, no es comprensión, empero es una recepción entera, una completa atención en bloque, sin fragmentación.

“Para hablar son necesarios los hablantes, pero no solamente en el sentido de que una causa tiene un efecto. Los hablantes vienen a ser presentes en el hablar. ¿Hacia dónde vienen a ser presentes? Hacia aquello con lo que hablan; cerca de lo cual demoran como aquello que, cada vez, les concierne. Éstos son, a su manera, los demás hombres y las cosas, es todo aquello que condiciona (be-dingt), a éstos y da su temple (be-stimmt) a aquéllos. A todo esto se dirige cada vez de entrada, de un modo como de otro, la palabra; aquello a lo que se dirige la palabra se pone en discusión y se somete a debate y es hablado de modo que los hablantes se hablan los unos a los otros y con los otros, los unos con los otros y consigo mismos. Así y todo, lo hablado permanece multifacético. Con frecuencia, es solamente lo pronunciado lo que, o bien se esfuma rápidamente o bien se conserva de algún modo. Lo que se habla puede haber pasado pero puede también, desde hace tiempo, haber llegado al hombre como palabra destinada (das Zugesprochene). Lo hablado tiene, de modos múltiples, su origen en lo inhablado (Ungesprochenen), tanto si es un todavía-no-hablado como si es aquello que debe permanecer no hablado en el sentido de lo que está sustraído al hablar. Así, lo que se habla diversamente parece como si estuviera separado del hablar y de los hablantes y que no les perteneciera, cuando, de hecho, sostiene hacia el hablar y hacia los hablantes aquello a lo cual se refieren, cualquiera que sea el modo por el que se sostienen (sich aufhalten) en lo que es hablado de lo inhablado. En el despliegue del habla se muestran una multiplicidad de elementos y relaciones. Éstos se han enumerado pero sin ser alineados unos tras otros. En el repaso, esto es, en el contar originario que todavía no cuenta con números. Se manifestaba un mutuo pertenecerse. El contar es aquí un narrar (Das Zählen ist ein Erzählen...) que anticipa con la mirada lo unitivo

en el mutuo pertenecerse, sin por ello poder hacerlo aparecer". Heidegger, M. (1990). *Op. cit.* pp. 6 y ss.

Las cosas dichas en el habla son dejadas en su integridad: intactas e incólumes; es un escuchar respetuoso porque es un enterarse de las cosas en su totalidad e integridad. Lo mismo pasa con las personas, a quienes se escucha en su ser. De manera que, para cosas y personas hay un atento escuchar y en ese escuchar radica un no indagar interviniendo. No se trata de los afanes de agotar la realidad en nuestra sapiencia y en nuestra comprensión; para llegar a comprender es, primero, una necesidad el escuchar. No hay una reducción de pensamiento a habla, no del habla a pensamiento, porque ambos procesos son parte de la palabra y en ese motivo está que sean revelaciones del Ser. Así, Heidegger señala "El Ser da que pensar", pero porque hay algo que nos dice. Esto nos pone enfrente la idea de que el Ser habla y piensa y que son cosas que no vienen condicionadas una por la otra, sino que son procesos mutuales y paralelos: no sólo podemos saber lo que es el Ser, podemos también escuchar su canto, seguirlo y realizarlo.

"La incapacidad de la visión del pensamiento que aquí se desvela, la de hacer la experiencia de la unidad unitiva de la esencia del habla, viene de tiempos remotos. Por esto, esta unidad ha permanecido sin nombre. Los nombres tradicionales para lo que se entiende por el título «habla», la nombran siempre sólo en una u otra de las perspectivas que permite el despliegue del habla. La unidad de la esencia del habla buscada la llamaremos der Aufriss, el trazo abriente. Este nombre nos pide que veamos con más claridad lo propio de la esencia del habla. Riss, trazo, es la misma palabra que ritzen. (rajar, rayar). Con frecuencia conocemos el «trazo» sólo bajo su forma devaluada, por ejemplo, como rajadura en la pared. Pero, aún hoy, roturar u arar un campo significa en dialecto: trazar surcos. Abren el campo para que resguarde semilla y crecimiento. El trazo abriente es el conjunto de los trazos de aquel dibujo que atraviesa y estructura lo abierto y libre del habla. El trazo abriente es la marcación del despliegue del habla, la estructura de un mostrar en el seno del cual los hablantes y su hablar, lo hablado y lo inhablado en él, están vertebrados desde la palabra destinada (aus dem Zugesprochenen)." Heidegger, M. (1990). *Op. cit.* p. 7.

El decir del habla es justo el punto en el que puede recordarse que el ser no guarda identidad con el lenguaje y el pensamiento, es el mostramiento recíproco de algo, esto es, el decir juntos algo sobre algo, pero al permanecer algo como inhablado es la presencia de lo no mostrado y que no ha llegado a la presencia, pero que es la presencia de un secreto, de algo oculto. Por ello, Heidegger habla de una palabra destinada, trae el sentido de lo que está asignado como apertura desde el habla y las maneras del decir y lo dicho, donde lo que es presente y lo ausente se dice, es decir, se deja mostrar o se ausenta de la presencia: es un decir con formas múltiples y de múltiples orígenes. Se ve siempre un contenido conceptual que está en lo dicho y un mensaje entero que

viene en lo dicho: es el Ser que flota entre la comprensión y el enterarse, entender lo que aparece y la conciencia de un darse cuenta.

§10

Al Ser le toca ser libre, porque el Pensamiento se le ha de rendir en la manera de que obedezca a su hablar. Aunque la historia del pensamiento nos muestra que la relación ha sido la inversa, porque el pensar se le ha impuesto al Ser, lo ha obligado a "ser" lo que el pensamiento piensa. El decir del Ser es parte del decir humano, porque el Ser se despliega en la constitución ontológica del Ser del ser humano como lenguaje y le es primado al lenguaje que el habla sea lo que se despliegue en cuanto que Ser en todo hablar. Es la resonancia del Ser en la palabra dicha que dirige el pensamiento escuchante del habla del Ser.

Hablar y escuchar son simultáneas en el decir humano, porque para hablar antes hay que haber escuchado y ese escuchar primero es el del habla hablada del que se presenta ante cada uno ya como Ser del ser humano, ya como Ser: se habla el habla y desde el habla, dice Heidegger²⁷.

Es desde el decir que se logra la afirmación, pero su forma de darse es un tomar distancia de la abstracción que desgaja la realidad y la somete al análisis y al cálculo. El decir es el mostrarse de lo original de lo hablado, es decir, desde el silencio y ese espacio es el de lo que se resguarda inhallado y que es la evidencia del trazo abriente y que toca todo ámbito de lo presente en la presencia. Esto significa que deja aparecer o des-aparecer presencia: se escucha como correspondencia, dejamos que nos diga su presencia –Ser- su Decir, es para cada uno un escuchar para re-Decir lo oído en el habla, cuales voces sin sonido, como palabra destinada a ser oída y ser dicha, es que el habla alcance su ser u hable como habla.

En el hecho de pertenecer ya al decir, como habla, nos enteramos de lo entero, ése es el camino que va hacia el habla; el decir lo es para todos aquellos que saben escuchar el decir. Se pertenece al decir porque sabemos escuchar, dejamos llegar al ser del habla hacia sí porque escuchamos, pero lo hacemos en la medida en que eso implica un ya dejar pertenecer al decir, nos dejamos-pertenecer en el decir porque nos dejamos decir/*enterar* de lo entero como algo que se deja en un

²⁷ Heidegger, M. (1990). *Del Camino al Habla*. Barcelona: Serbal. [WWW. Document] http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/el_camino_al_habla.htm. p. 9

darse a conocer. Decir es mostrar, y lo es al hablar a nosotros como inhablado y como destino en la espera. Es lo que gobierna lo apareciente y lo desapareciente.

Es la libertad del Ser que cuando habla, habla liberando lo presente a su presencia y lleva a lo ausente a su ausencia; es un venir en presencia o en ausencia que entra y se muestra en lo dicho, se dice y es acogido en la escucha y su aparecer es aquello que deja permanecer en sí mismo a lo que en su dicho es mostrado como lo mostrado.

Es claro, que la identidad pueda ser el principio ontológico de la realidad, pero la realidad no tiene en sí un principio; aun no es lógica, para saber algo de ella primero tiene que decirnos algo, que nos diga lo que es, y sólo puede Ser cuando ese Ser es en su Ser extendido en una urdimbre hecha de espacio y tiempo en la que es ya el Ser al que pertenece como ser humano, como Ser del Ser-ahí heideggeriano. El ser humano se crea como Ser, un campo ontológico de la realidad.

El mostrar es originario, en este sentido, para el habla, ya que es el enterarse de lo entero, que es una simple y súbita, memorable e in-olvidable siempre nueva mirada dentro de lo desconocido de lo conocido. No es un conocer ni reconocer, sino el remover conmovedor que se deja mostrar en el decir. Lo transparente y conmovedor que se deja mostrar en el decir al que se accede por la escucha hace a la palabra destinal. Ése es un saber que ha sido enterado y que sólo se nombra por no ser producto de un análisis o de una deducción; es algo primordial, actualizado, no novedoso, mas original por ser la localización de lugares, espacios y tiempos. Es la constatación de una matriz creativa de lo real porque remueve en el mostrar que es del decir. Es, pues, una apropiación de lo que dice en su Ser la Realidad.

§11

Ese “es”, en cuanto que presenta Ser como decir que es el Ser-apropiado, se incluye en todo lo “sido” y todo lo “será”, es lo sentido. Así, los entes son devenires o lo que llega a *ser-ya* como realizaciones de ese llegar a ser. El Ser esta ahí en el Ser-ahí, eso implica una responsabilidad de aprehenderlo y saber de él, porque habla y, en ese dejarse decir por él, aparece su sabiduría: la de resonar, dejarse saborear y habitar en él.

“Lleva lo que viene en presencia y lo que de ella se ausenta cada vez a lo suyo propio desde lo cual se muestra en sí mismo y perdura a su modo. El hacer propio que trae, que aporta, el que

remueve el Decir en tanto que Mostración en su mostrar, lo llamaremos apropiación (Ereignen). Produce el libre espacio del Claro en el que pueden perdurar las presencias y del cual pueden des-aparecer a la ausencia, manteniendo y guardando perduración en este su retirar. Lo que la apropiación por el Decir produce no es jamás el efecto de una causa ni consecuencia de un fundamento. El hacer propio aportador, la apropiación, consiente más que todo obrar, que todo hacer y todo fundar. Lo que apropia es el advenimiento apropiador mismo -y nada más [iv]. El advenimiento apropiador percibido en el Mostrar del Decir, no se deja representar ni como evento ni como suceso sino que sólo se puede hacer su experiencia en el Mostrar del Decir, entendido como lo que consiente. No hay otra cosa a la cual aún pudiera remitirse el advenimiento apropiador, o desde la cual incluso pudiera ser explicado. La apropiación no es la suma (resultado) de otra cosa, sino la donación, cuyo gesto donante sólo y primeramente consiente algo como un "Es gibt", un «hay», del que incluso «el ser» está necesitado para alcanzar lo suyo propio en tanto que presencia. [v] El advenimiento apropiador recoge el trazo abriente del Decir y lo despliega en estructura de los múltiples modos del Mostrar. El advenimiento apropiador es lo más inaparente de lo inaparente, lo más simple lo más próximo de lo próximo y lo más lejano de lo lejano, dentro de lo cual nuestra vida de mortales tiene siempre su morada. Lo que prevalece en el Decir, el advenimiento apropiador, sólo lo podemos nombrar diciendo: Él -el advenimiento apropiador- hace propio (Es-das Ereignis-eignet). Diciendo esto hablamos en nuestra propia lengua ya hablada". Heidegger, M. (1990). *Op. cit.* pp. 11 y ss.

Advenimiento apropiador es la referencia al campo ontológico de la realidad que está ya en el lenguaje. El ad-venir, por-venir -devenir apropiación- es el hecho de que el ser esté en la palabra, donde se deja venir a la presencia cada ente en sí, es decir, es una apropiación en la que se deja ser como un pertenecer al propio pertenecimiento. El advenir apropiador es ese hacer de los seres humanos de plantarse ante sí para apropiarse de su ser, en tanto que seres finitos. Es una toma de camino que se abre y es de la forma en que se ha trazado el camino por la apropiación que es la del mostrar, es decir, el regreso del decir al habla, su despliegue como un decir. No se trata, entonces, de un pensar en el habla, sino que el habla lleva a la realidad porque viene de la realidad misma

"Dado que el despliegue del habla como Decir mostrante descansa en el advenimiento apropiador que confía a los humanos en lo propio a la serenidad que hace posible una libre escucha, por eso la puesta-encamino del Decir abre ella sola los senderos en los cuales meditamos tras el verdadero camino al habla". *Loc. cit.*

Hay un movimiento inaugural donde el decir nos insta a hablar de lo escuchado dentro de la realidad del Ser. Cual apropiación de lo así dado, nos ocurre hablar de lo inhablado, que es lo escuchado y que corresponda a lo dicho en el habla del Ser, porque lo que se escucha al tener como núcleo al silencio es un responder a algo que ya esta hablándonos como un decir que se apropia mostrando. Esto es un completo estar atento al Ser, porque su resonancia en el apropiarse

es, propiamente dicho, su poiesis y su praxis. Ese advenimiento apropiador no puede ser tocado por el pensamiento, sino sólo como conjetura, tiene que ver mucho con la poesía y el arte en general. Es un habla en solitario, el decir es un uniente, algo que integra, porque implica la mutua pertenencia, el decir, la palabra y el habla. Para el ser humano el habla está vedada si no está primero ya dentro del decir, que es el decir del Ser y que está siempre atento de la escucha, para re-decir lo ya dicho. El decir del Ser no viene dado por enunciados, al Decir del Ser se le “capta” por el silencio:

“El Decir es el modo por el que habla el advenimiento apropiador: el modo no tanto como modalidad o género, sino como el $\mu\lambda\lambda\omicron\omega$, el canto que cantando, dice. Porque el Decir apropiador lleva lo presente al esplendor desde su propiedad, desde aquello adonde pertenece como presencia, lo alaba, esto es, lo enaltece en su ser propio (erlaubt es in sein eigenes Wesen)”. Heidegger, M. (1990). *Op. cit.* p. 12.

Porque al hombre le está dado el vivir necesariamente como algo irrealizable, porque el Ser es el límite del vacío donde se asiste al nacer y re-nacer del saber, como despertares infinitos que están en una conciencia –esa que hay en el Decir- cuando se repliega en sí misma. Esta es, quizá, la forma más plenamente lograda en que se traza un espacio de revelación del Ser. La visión del Ser acontece más allá de circunstancias donde la temporalidad es temporalizada en un paréntesis que es un estado desnudo y desnudante. Por ello es que es en el habla donde habita el Ser; porque la vida verdaderamente vivida es la que tiene al Ser indefinida e inmensa, en estado siempre naciente e inalcanzable. El habla es esa transformación del decir, es donde se ve esta relación del ser humano con el habla y es una relación destinal porque, para encontrar la verdad en esto, hay un desvelar revelante que se da en el habla en la forma de un advenimiento apropiador, la relación de todas las relaciones porque es el sentido asentido y consentido. El decir es relación que se mantiene en su propio advenir y que es propiamente dicho, eso que se siente y que es sentido, siempre como ya estando en el advenimiento apropiador. Es lo presentido en la presencia del instante

Si pudiéramos cómo es sentida esta afirmación, sería como toda poesía, como es un pensamiento que siente. Esa doble pertenencia es la de un decir entre dicho que se dice a sí mismo a lo no dicho: es un “pensamiento como agradecimiento” que muestra la iluminación subitánea que es ya

desde todo momento descubrimiento, que está ya en el ser humano como constitución ontológica que le asegura para sí una sabiduría.

§12

La verdad es esa sabiduría en la que el desvelar sólo puede ser revelación de su presencia invulnerable y que se impone por sí misma pacíficamente hasta el albergue del ser que la palabra dicha, donde ha sido presentida en el sentimiento de que está siempre de suyo el Ser: La verdad no da que pensar, sino que da a ver el Ser escondido siempre ya en el ser humano. De esta manera la revelación desvelante no es comprender verdades teóricas o teóricas veladas, sino que es una verdad que da qué sentir, pues pide que nos demos el merito de escuchar y saborear el sensualismo de esta dimensión de la realidad que viene ya inscrita en nuestro ser.

“Toda verdadera escucha retiene su propio decir. Pues la escucha se retiene en la pertenencia por la que queda apropiada al son del silencio. Toda correspondencia está entonada en la retención que se detiene en sí misma. Por eso, estando a la escucha será propio del retenimiento estar dispuesto a la invocación de la Diferencia. Pero la retención debe estar atenta a no seguir meramente en su escucha al son del silencio, más bien debe anticipar su escucha, estar sostenida hacia él y, por así decirlo, anticipar su invocación. La anticipación en la retención determina el modo como los mortales Corresponden a la Diferencia. Es de este modo como habitan los mortales en el hablar del habla. El habla habla. Su hablar llama a venir a la Diferencia que libera mundo y cosas a la simplicidad de su intimidad El habla habla. El hombre habla en cuanto que Corresponde al habla. Corresponder es estar a la escucha. Hay escucha en la medida en que hay pertenencia al mandato del silencio. Lo que importa no es proponer una nueva visión acerca del habla. Todo consiste en aprender a morar en el hablar del habla. Para ello es precisa una comprobación constante de sí y de hasta dónde somos capaces de lo que le es propio a la Correspondencia: la anticipación en la retención. Heidegger, M. (1990). *Op. cit.*, pp. 13 y ss.

Esta es la experiencia del mundo como inmersión, lo que implica que sea la experiencia de la propia realidad cuando se nos presenta a la intuición. Es pertinente hablar aquí de lo que significa a este nivel una esfera ontológica de la realidad: es precisamente la narración de esa experiencia del mundo como inmersión, cada esfera ontológica de la realidad apela a sí para referirse a sí misma como cosmología de esa manera. Empero, la esfera ontológica de la realidad, no sólo aplica para la cosmología que sitúa un mundo de Ser, sino también opera y constituye maneras de ser de sus seres y entes que la habitan. Es claro que puede haber múltiples narrativas dentro de una misma cosmología, pero también hay narrativas como distintas cosmologías, donde la forma de escuchar es distinta y la forma de los mundos es otra, los entes y seres que los habitan tienen una

constitución ontológica distinta y múltiple, pero todos implican una manera de sentir la realidad y se habita y vive en ella, por lo cual se puede construir una conciencia de lo real, una mentalidad.

Es la indicación de un desvelo de la verdad para revelarla, lo que está oculto en último término es el orden del alma, las razones del corazón, que son la manifestación de la revelación del Ser.

La existencia humana como forma de ser y, a la vez, al ser la existencia humana un estar arrojado al mundo, se muestra que la comprensión ontológica es un enterarse de las orientaciones de la realidad a través de la escucha y la restitución de entes y seres a su verdad originaria en la casi palabra poética. La palabra es, en este contexto, arte en la medida en que se ejecuta la verdad de los entes –Heidegger *dixit*- y la palabra, en términos poéticos, es la que salva la aparición de los entes y seres, es pues el *aletheia-revelación* de la verdad como el ente/ser que se manifiesta a la presencia en la forma de mostrarse en su ser, y sólo desde ahí se accede al ente/ser mismo. La verdad no es producto de un enunciado lógico o de un silogismo o deducción. La verdad tiene un estatus ontológico, pues es esta la verdad del ser mismo que está inscrita ya como constitución de lo real en el ente, en el Ser-ahí heideggeriano que es el hombre. Es decir, es verdadero lo que aparece como ente o ser cuando ha sido escuchado en su autenticidad, en su originalidad; es el acontecer en el que se presenta tal cual es.

Los campos ontológicos de la realidad, pluralizan mundos, pero la realidad es también y simultáneamente un campo de constitución ontológica, un lugar de configuración en el que hay un recrearse de las formas de ser, por cuanto que la realidad se ofrece en plenitud como algo para ser escuchado; es el des-velo que revela por donación el mismo impacto del Ser. Es esta transparencia la que siempre ha sido ocultada en tanto que es lo que hace visible lo invisible, pero la manera que ha tenido el ser humano para hacerlo es la palabra, como un decir sobre lo dicho, es un decir temporalizado en la finitud del hombre, es el habla que se volcó palabra. El Ser se manifiesta en desocultación y simultáneamente manteniéndose para siempre oculto, como una presencia ausente. El pensamiento es poesía, en el sentido de la capacidad de evocar que uno pudo dejarse decir por lo real estando en su Ser, es un matiz de apertura y de dejarse ver del fenómeno que acontece: es una apertura a su armonía originaria. Este es un pensar sintiente o un sentimiento que piensa desde una poética de la receptividad de lo sentido, el trans-parecer de la transparencia del Ser en la palabra. No forzar al Ser, sino dejar que aparezca en el lenguaje como luz y silencio, porque es de la verdad el des-ocultarse, si no para la 'ciencia', sí para el arte del hacer, porque se pone en acto,

porque es la creación de sentido, de realidad, de verdad y de mundo, no es la simpleza de un asunto de estética. No es un adorno de la realidad –estatización-, no es constituir la realidad como objeto –cientificismo- ni es aquello que modifica la realidad para aprovecharse de ella –técnica-; es la posibilidad de lenguaje que es lo más propio del ser humano, es origen como estando en su Ser.

“La poesía es lenguaje primitivo de un pueblo histórico [...] No es la poesía simple y adventicio adorno de la realidad de verdad, ni transitoria exaltación espiritual, entusiasmo o entretenimiento. La poesía es el fundamento y soporte de la historia; no una simple manifestación cultural, menos aún “*expresión*” del “*alma de una cultura*”.” Heidegger, M. (1989). *Hölderlin y la Esencia de la Poesía*. Barcelona: Anthropos. p. 31.

Es más aún, es el saber del Ser manifiesto en el alma de los pueblos. La escucha poética del Ser es la de una piedad que significa contacto con la otredad o alteridad de lo Otro, que es lo diferente y heterogéneo del Ser, la poesía es una hermenéutica de la verdad de un fundamento sin fundamento, un impacto del decir del silencio, es la palabra inicial siempre ya una palabra perdida, esa es la palabra inasible del todo, que nunca llega a tener forma, es la palabra que es como *pneuma*, la que encierra los secretos del amor. Se transfigura en un decir, en palabra *physis*, unidad de todos los sentidos, que crea musicalidad y es fuente de todo concebir porque es la palabra que entera y, a fin de cuentas, es lo que dice el no ser del Ser. Es una mística ausencia de fundamento, donde ese Ser no es un ente, es una fuente creativa de energía cósmica. No es algo en sí; es, como en Heidegger, el *evento del acaecer* es la apertura desde la *desocultación* del *aletheia* griega que ilumina mostrando entes:

“En esta iluminación son ‘entes’ los entes, como desocultos y ocultos: cielo, tierra, dioses, mortales. El ‘lugar’ en el que *son entes*, en el que *hay* ser y los entes son tales, es el hombre, más allá no se puede ir.” Heidegger, M. (1994) *Construir, Pensar, Habitar*. http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/construir_habitar_pensar.htm

Ese no ir más allá es la fundamentación en el abismo. Ese abismo para mí había sido tomado como caos²⁸, y lo es en tanto que presencia ausente, ese es el sentido del ser del hombre, que es testigo del decir del Ser, él que nunca se despliega sin el ente y que el ente no sea posible sin el Ser, pero el Ser no está en el ente, no es su cualidad: esto es la memoria de un olvido: es una construcción de la diferencia ontológica, es decir, que comprender el ser no es posible, si no es primero la posibilidad del Ser mismo por eso es que el “*Ser se da en la comprensión del Ser*”. El Ser nunca se muestra, deja mostrar su decir, pero no se muestra porque precisamente está siendo

²⁸ Ver más adelante qué es caos la geografía imaginaria de la cartografía a desarrollar.

1.2 ZÔÊ -Upâsanâ-kânda- CHRONOS TOU EINAI –Upâsanâ Bhakti-

“[...] Cleito,...., de la que se enamoró Neptuno [...] Le fue muy fácil adornar y embellecer la isla que había formado en medio de la otra [...] pero la isla producía la mayor parte de los *–productos–* que son necesarios para la vida, [...] La isla además de todo esto producía todos los perfumes que embalsaman el ambiente en todas partes, procedentes de raíces, hierbas, plantas y júbos destilados por las flores y las frutas [...] Todo esto daba entonces la isla ... favorecida por el Sol a sus moradores, prodigando sus tesoros en cantidades incontables”.

(Platón. *Critias o de la Atlántida*)

§ 13

EL TÍTULO DE ESTA SECCIÓN ES LA COMBINACIÓN DE PALABRAS GRIEGAS E INDIAS: EN GRIEGO *ZÔÊ CHRONOS TOU EINAI* SIGNIFICA: “**VIDA COMO TIEMPO DEL SER**”. LA COMBINACIÓN ENTRE *ZÔÊ* Y *UPÂSANÂ KÂNDA* NOS DICE: “**VIDA ES LA CONSAGRACIÓN DE UNO MISMO Y DE TODO EL UNIVERSO COMO DEVOCIÓN AMOROSA A LOS SERES Y A LA REALIDAD ENTERA**”. LA COMBINACIÓN DE *CHRONOS TOU EINAI* Y *UPÂSANÂ BHAKTI* NOS DICE: “**EL TIEMPO DEL SER ES AUTÉNTICA VENERACIÓN –MIRADA AMOROSA- QUE ES EL ACTO POR EL CUAL SE ALCANZA PLENAMENTE EL SENTIDO DE LA VIDA, QUE ES UN COMPARTIR Y PARTICIPAR EN LA FORMA DEL AFECTO, QUE ES EL PARTICIPAR EN LA INSPIRACIÓN Y EXPIRACIÓN DEL UNIVERSO, EN EL PALPITAR DEL CORAZÓN DEL MUNDO, CUYA MANIFESTACIÓN SE DA EN LA VIDA COMO AMOR PUESTO EN ACTO QUE ES CONSTITUCIÓN FUNDAMENTADORA DE REALIDAD**”. VIDA COMO TIEMPO DEL SER ES DEVOCIÓN QUE, PUESTA EN ACTO, ALCANZA PLENAMENTE EL SENTIDO DE LA VIDA, COMO UN COMPARTIR AMOROSAMENTE UN UNIVERSO.

Nietzsche²⁹ mostró de manera magistral en su distinción entre lo apolíneo y lo dionisiaco que ya en la poesía hay una razón poética que da forma –momento apolíneo- a lo informe –momento dionisiaco-. La denuncia que hacen Nietzsche, Heidegger y Zambrano es que la racionalidad occidental marginó en un no-ser a aquello que se manifestaba fuera de la racionalidad. El arte y la estética para estos autores remite a un proyectar luz sobre seres y entes, pero dicho acto manifiesta un mundo, un orden. Sin embargo, estos autores parecen distinguir entre tierra y mundo en un sentido metafórico, donde tierra es la “madre tierra” o naturaleza lo que se mantiene como lo desconocido y a la vez como lo irracional –lo sagrado o el desorden-, mientras que el mundo es

²⁹ Nietzsche, F. (1999). *Op.cit.* pp. 9-42.

el cosmos u orden, es lo distinguido. El arte, en especial la poesía, es para estos autores un cosmos que penetra en el enigma de lo irracional: mundo y tierra es la lucha que nos muestra el arte, es la tensión manifiesta entre lo apolíneo y lo dionisiaco³⁰, pero es una lucha ritual; es la expresión de un algo dador de sentido y forma a una realidad profunda que se entrega en coexistencia por donación y gracia.

“Llamamos la tierra aquello a lo que la obra se retrae y a lo que hace sobre salir en este retraerse. Ella es la que encubre haciendo sobresalir. La tierra es el empuje infatigable que no tiende a nada. El hombre histórico funda sobre la tierra su morada en el mundo. Al establecer la obra un mundo, hace la tierra. El hacer está entendido aquí en sentido estricto. La obra hace a la tierra adelantarse en la patencia de un mundo y mantenerse en ella. La obra hace a la tierra ser una tierra”. Heidegger, M. (1992). *El Origen de la Obra de Arte*. México: FCE. p. 77.

§14

Preguntarse por la Tierra³¹ es presuponer la idea de vida, eso lo muestran las intuiciones tradicionales, que vienen dadas dentro de persistencias en los márgenes o marginalidades críticas alrededor de insuficiencias en los modelos del pensamiento sobre la realidad, sean estos de la ciencia o de cualquier sistema dentro de la diferenciación funcional y sistémica del mundo; son sobre todo intuiciones cosmológicas que se aquistan dentro de extensos movimientos sociales que tienen el fundamento común de un sentimiento de insatisfacción e infelicidad respecto a la esfera tecnocrática que domina en todos los sistemas del conocimiento occidental, desde la ciencia hasta la política. Son movimientos sociales en términos de ecología, de indigenismo, de espiritualidad; son un intento de recrear las bases económicas, ecológicas, sociales y culturales de Occidente.

La Tierra es el símbolo que enarbola dichos movimientos, los significados en términos siempre consecuentes, es que permanece y que deviene/recibe. Porque es lo que sustenta y esta desde antes de la vida y es aquello que le da *natura* a las cosas que existen, también es un horizonte sobre el que el tiempo de lo existente –vivo- se despliega sobre ella y, por ello, es la receptora de todo acto/actividad y desarrollo que ocurre en sus vivientes. Esto implica que sea la base fundamentadora y de la que procede todo cuanto existe y está vivo, es lo firme y estable, es el la matriz que organiza y orienta, es el centro de la vida y la vía hacia lo supremo. La Tierra como el

³⁰ Ver Kerényi, K. (1998). *Op. cit.* pp. 1-19.

³¹ Ver Eliade, M. (1997). *Lo Sagrado y lo Profano*. Barcelona: Paidós. pp. 87-118.

sustento de la realidad es lo que produce realidad. Es la gran Madre por este hecho, es un fértil útero creador de seres, donde se posa la semilla de lo divino –la unión entre el Cielo y la Tierra- y es transformado en exuberante vida. Ella es el lugar y la forma en que lo divino se manifiesta como potencia y como abundancia al hombre. La Tierra es un gran abrazo que toma la multiplicidad de existencias en su infinita piel, en ella encuentran cabida todos los seres.

Es paradójico que al ser el fundamento de la vida sea ella misma la fuente de la fe, la esperanza, la confianza, porque es aquello que está siempre en su firmeza y estabilidad. Aun cuando es ella misma el cambio funda el movimiento, origina vida y cada mañana no tenemos ni la menor duda de que el sol aparecerá, que la gravedad seguirá siendo de 9.8, que habrá peces en el agua, que tendremos algo que comer, que nuestra casa seguirá en el mismo lugar cuando regresemos y que siempre todo acto nuestro o de cualquier ser tiene la confianza de que hacerlo es necesario porque tiene sentido. La Tierra no es lo irracional, como ya veían Heidegger, Nietzsche y Zambrano, ni mucho menos es una sustancia explotable que es motivo de manejos y de dominio; antes bien, es la vida y tiene un ánima/alma porque tiene en sí misma aquello que anima la propia causa de sí, no es un objeto inerte que flota en el espacio de un lugar remoto en el universo y que tiene un alma por adscripción de un ente animado que así lo dice, es un organismo vivo de suyo, que posee un modo de ser que le da un carácter de espontaneidad no mecánica, tiene una libertad que se mueve entre lo previsible y lo indeterminado, es una criatura animada.

“[...] nos revela, con un frescor y una espontaneidad incomparables, la imagen primordial de la Tierra Madre. Esta imagen se encuentra en todas partes, bajo formas y variantes innumerables. Es la *Terra Mater* o la *Tellus Mater*, bien conocida de las religiones mediterráneas, que da vida a todos los seres. ‘A la Tierra cantaré [se lee en el himno homérico A la Tierra (I y ss.)], madre universal de sólidos cimientos, abuela venerable que nutre sobre su suelo todo lo que existe... A ti te corresponde dar vida a los mortales, así como quitársela...’ Y, en las *Coéforas* (127-128), Esquilo glorifica a la Tierra que ‘pare todos los seres, los nutre y después recibe de nuevo el germen fecundo’”. Eliade, M. (1997). *Op. cit.* p. 103.

§15

Qué significa vivir en la Tierra, es la pregunta por el tiempo desde el punto de vista ontológico. La vida es tiempo, tener tiempo es tener un mundo temporal que se constituye como un ámbito de realidad, la temporalidad es su fundamentación última. El tiempo es vida, no sólo por la automotividad/movilidad que presentan los seres vivientes en términos de especialidad, sino porque lo característico de lo vivo es que tenga Tiempo. Si el significado de vivir en la Tierra es que se

constituya un ámbito de realidad que es un mundo temporal, implica que sea una entidad viva, no que sea una cosa entre otras; es una Tierra que vive en tanto, que es sensible al Tiempo y a los actos de la humanidad. Vida es lo que caracteriza a la Tierra.

Los griegos presocráticos decían ya, que Vida es *Zôê chronos tou einai*, que la Vida es tiempo del Ser³². Es la primera conciencia que se recuerda en Occidente acerca de la constitución del propio universo es la de un Ser que deviene en una génesis, porque posee su propia temporalidad en la manera de un mismo ser vivo que nace, crece, se reproduce, se hace viejo y en algún momento muere, pero no sólo eso, porque también siente, crea, piensa, se enferma, etc. En esa medida lo que hay en él posee las cualidades del universo en extenso; la Tierra, en el caso de este planeta, es el fundamento de los seres y cosas que ha constituido y que habitan en ella, pues es ella –la Tierra– el origen de su temporalidad. De esta manera, el Ser al parecer no es ningún fundamento inmóvil, eterno, inmutable, perenne, divino. Todo aquello que cambia, se mueve y deviene porque es un “*aun no ser lo que se quiere ser*” es lo que quiere Ser y aun no lo es, es aquello que quiere ser porque no es. Vida como tiempo del Ser, implica que los seres están ya dentro del Ser y el Tiempo es el devenir como flujo del Ser: la Vida es la Vida del Ser, es decir, que el Ser y los seres son temporales, es su esencia, es su vida. Por ello, no es posible intentar sustraer el tiempo de un ser sin por ello ya destruirlo, el tiempo no es acumulación lineal. No hay una computadora del paleozoico, ni una pluma fuente para el Neandertal ni una ametralladora de la China medieval, así pues no serían, y con ello no existirían.

La temporalidad es una forma de existir y ésta es la manera de ser una parte de la constitución de la existencia humana. Así, el tiempo humano es presente en el que hay pasado, presente y futuro presente, es una acumulación no lineal. El tiempo es una forma de durar y de habitar, es una manera de ser, uno puede preguntarse cuál es la manera de ser de la luz o la manera de ser de mi amigo, es claro que tendríamos que mantenernos abiertos al ser de aquello que interpela la manera de ser; tenemos la intuición cualitativa de lo que es, es decir, de su forma de tener su tiempo en tanto que constitución de realidad.

El carácter de lo vivo es el movimiento que está situado dentro de un espacio –p. ej. La Tierra– y un tiempo, cuando ya no vive, el tiempo deja de moverse y, por tanto, ese algo ha dejado de ser.

³² La idea de *polemos* en Heráclito puede interpretarse en este sentido. Ver Mondolfo, R. (1979). *Heráclito*. México: Siglo XXI y Heidegger, M. & Fink, E. (1970). *Heráclito*. Barcelona: Ariel.

El “es” de una cosa o un ser, lo es en tanto se mueve; pero “su ser es ya movimiento”, precisamente porque están moviéndose en el tiempo o, más bien, porque están vivos.

Si el Tiempo es la vida del Alma en movimiento –Plotino *dixit*³³-, podemos pensar que hay Vida del Ser y Vida de los seres, la primera corresponde al *Zôê*, la segunda al *bios*, es importante decirlo porque *Zôê* está resonando en *bios*. Si el Ser como fundamento metafísico de ultimidad es un Ser vivo, es, claro está, temporal, entonces la Vida no es eterna en términos de *bios*, no es un *bios atemporal e intemporal*, se trata, sí, de vida perdurable, vida que es ilimitada. En ese sentido el *zôe* de los seres humanos es la Tierra, el cosmos del hombre es la relación del Cielo y la Tierra: “*La Eternidad es vida en reposo, inalterable, idéntica a sí misma, siempre interminable e inacabada [...] una imagen de la Eternidad, es el Tiempo*” –Plotino *dixit*³⁴-. En efecto, qué otra cosa nos parecería de un reposo tal como este, sino la Tierra.

La Vida es tiempo del Ser: es el Tiempo-Vida que hace madurar a lo seres y acoge a las cosas porque opera los cambios en ellos. Es el aliento vital de la realidad, de manera que el Tiempo es el que creó la Tierra, en el Tiempo está la conciencia, en la Tierra están los seres, en el Tiempo esta la Vida, en el tiempo –de la Tierra- esta la vida –de los seres humanos-: Vida es lo que llena y realiza todo lo que es, es “ESSE” que se oculta entre el exhalar y el inspirar.

§16

Las tesis que han generado los antropólogos y filósofos respecto a esto han dicho que la cultura humana tiene un origen matriarcal y femenino en términos de lo “terrestre”³⁵. Es en torno a lo femenino que se reúnen significaciones como cultura, comienzo, inicio, abrirse, partir, origen, génesis, potencia-capacidad-conocimiento, engendrar, género, poder, pueblo, amor y felicidad. Son términos que remiten a la imagen de la Tierra como origen y sentido como culto, ya como cultivo que nos lleva a la idea del excavar en tierra y a la doble presencia de la cueva como lugar de la habitación y como sitio del culto. Se puede suponer la tesis de que la Cueva del Ser sea la Tierra, pero en términos del *Zôê Chronos tou einai*. Es claro que para todo ser existente sea el lugar del morir y el devenir, la Tierra es el espacio del Ser, la potencia y el poder de vida, muerte y

³³ Plotino. *Op. cit.* 7, 11. p. 44.

³⁴ Plotino. *Op. cit.* 7, 11. p. 49.

³⁵ Neumann, E. (1994). *La Conciencia Matriarcal y la Luna*. En Círculo de Eranos I. *Arquetipos y Símbolos Colectivos*. Barcelona: Anthropos. pp. 45-96.

regeneración, es el Gran Ser de la vida –esente-extante-contradicente- que tiene el poder de *Embarazar la Realidad*, crearla y recrearla; es la Naturaleza esa mágica disposición de la procedencia del eterno retorno de la Vida, deviniendo nuevo, como lo quería Plotino.

Esta cualidad de la fertilidad-fecundidad, es la presencia omnipotente de la Tierra como una Gran Madre para el Hombre, el centro de la vida material. Hay un problema que podemos derivar desde la velada imagen de Dionisio que traen al argumento Heidegger y Nietzsche para hablar de la diferencia entre la humanidad del hombre y lo extrahumano (desde el caos, la naturaleza –tierra-, los dioses y la muerte). Ser hombre implicaría una manera de relación con eso extrahumano, es una relación fascinante, de fascinación, la manera de darse es la de la fidelidad al espíritu de la Tierra, como una proyección del sentido común de la temporalidad como Vida en común más allá de la finitud humana y, como fidelidad, el sentido comunal de los grupos humanos, lo cual crea las delimitaciones del sentido comunitario de nuestra *naturaleza* humana; el Ser de lo humano es ésta intersección que es la asumisión/asunción del propio Ser histórico del hombre que nos habla de una liberación: “*adviento como ad-venimiento del Ser*” –Heidegger *dixit*³⁶-. Esto ya nos habla de la misma fidelidad telúrica, Nietzsche trae al Anticristo como esa figura de Dionisio que presenta como una imagen doblemente religiosa epicúreo-budista de carácter naturalista. Esto nos habla de la génesis y la mediación del mundo, a fin de cuentas, de una relación del hombre con todo aquello que lo excede, teniendo como originariamente se plantea de cara a la Naturaleza, no hay necesidad de realizar reconciliaciones, sino de escuchar, un verdadero escuchar.

“¡Cómo se teje todo en un todo, lo uno actúa y vive en el otro, cómo suben y bajan las fuerzas del Cielo ofreciéndose copas de oro! Con alas de aroma bendito del Cielo atraviesan la Tierra, en armonía todo resuena en el Todo.” Goethe, W. (1987). *Obras Completas. –Urfaust-*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, pp. 94 y ss.

De cualquier manera, esta es la forma de relación básica de un tipo de conciencia de acuerdo al nombre de esta parte de este trabajo. Sin embargo, a pesar de ello, se ha querido hacer el monopolio del significado de lo vivo, la conciencia, la voluntad y la intención, el hombre para sí mismo, pero esa identificación que entabla el pensamiento con aquello que nos hace vivir es bastante laxa y la importante relevancia que se le concede somete el sentido de lo vivo a una parte

³⁶ Ver Heidegger, M. (2000a). *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*. Madrid: Trotta § 19-21 y Heidegger, M. (1927/2000b). *Ser y Tiempo*. México: FCE. Caps. III y IV.

de la constitución de lo real –al ser humano- socavando así el proceso de génesis y de constitución del propio ser del hombre. Desde luego, es claro que no podemos identificar el carácter vital de la Tierra con las capacidades humanas de inteligencia voluntad o conciencia, lo que podemos hacer es tener en justicia su posibilidad de dichas capacidades, pero de una manera, “*sui generis*”; es decir, no olvidar que nuestra visión de las cosas esta dada en términos de esa experiencia cósmica de génesis y de los límites de la experiencia cognitiva humana³⁷ como entidad con capacidades auto reflexivas, en términos de antropía³⁸.

§17

La Vida de la Tierra es un descubrimiento al que estamos llamados cada uno a hacer, es la manera de animarla, tanto en el sentido de apoyarla, como en el sentido de no olvidar que en su silencio sabe hablar, no es una animación simulada en la que se alcance la vida detrás de objetivaciones abstractas; es la propuesta de entablar una relación con ella, porque no experimentamos la vida poniendo un conjunto de criterios para delimitar nuestra experiencia. No es midiendo vida o movimientos como la hallamos, sino estando o participando de ella. Esta propuesta de relación con la Tierra es la relación de relaciones. Porque estamos vinculados, constitutivamente vinculados a ella y al universo en general, no podemos concebirnos sin su existencia. Descubrir esto es saber que mantenemos relaciones personales con todas las cosas del mundo-Tierra; relaciones con seres humanos, relaciones con animales, relaciones con plantas, relaciones con insectos, relaciones con lo infravegetal, relación con creencias humanas. No tenemos la necesidad de apelar a agrupaciones religiosas o políticas para darnos cuenta de ello, es algo muy simple.

Así, no tenemos motivos para querer comprender la cultura en exclusión de la naturaleza ni viceversa, sólo podremos comprender a través de la unidualidad compleja de ser hombre, natura y cultura, lo individual y lo colectivo. Cuando se acallen las modalidades del pensamiento

³⁷ Me refiero al problema Kantiano de los límites del conocimiento.

³⁸ El principio antrópico en la física contemporánea es de acuerdo con Sthepen Hawking: o hay muchos universos diferentes, o muchas regiones diferentes de un único universo, cada uno con su propia configuración inicial y, tal vez, con su propio conjunto de leyes de la ciencia. En la mayoría de estos universos, las condiciones no serían apropiadas para el desarrollo de organismos complicados; solamente en los pocos universos que son como el nuestro se desarrollarían seres inteligentes que se harían la siguiente pregunta: ¿por qué es el universo como lo vemos? La respuesta, entonces, es simple: si hubiese sido diferente, inosotros no estuviéramos aquí!” Hawking, S. W. (1988). *Breve Historia del Tiempo*. México: Grijalbo/Crítica. p. 167.

excluyentes, se hará que la realidad sea natural y metanatural simultáneamente. Íntimo y extraño es el más marginal de todos los seres, quien, al poder conocer el mundo, se aleja cada vez más de él. El conocedor del universo es el universo mismo en estado de conocerse, pero es en la forma de ser humano, en la distancia de sí mismo, en un volverse otro, en la que ese conocerse como conocimiento emerge. En cuanto más se conoce por ese apéndice de sí mismo, más lejanía toma el hombre también respecto de sí mismo. De que es cosmos misterioso, donde esta creación de mundo es al fin una fragmentación indefinida de "yoes" en lo que el universo se vuelve extraño a sí mismo por el hecho mismo de conocer. El conocimiento siempre se hace desde la distancia, por eso el hombre es ese monstruo trágico que aspira siempre a la totalidad, siempre en pos de lograrlo, desarrollando cada vez más su técnica y su tecnología, imponiendo su ley en el mundo, pero con un poder limitado sólo llega a ser un monstruo. Una de las propuestas, ya planteada antes es que, para las ideas respecto de la complejidad, el cosmos es un cosmos trasnochado y desencantado donde la *physis* ha sido dejada a un lado y que uno de los objetivos es volverlo a encantar. La Tierra en este caso es la *physis* en la que quizá ya no podrá haber hadas, genios, espíritus, dioses, árboles que hablen, dragones y princesas anhelantes. De cualquier manera, el reencantamiento señala en un lugar y en otra hora, el volver a adjudicarle ese carácter autocreador al universo y a la Tierra en particular. Ese recordar un olvido, y siempre en la sintonía de un repunte del desorden, donde los procesos de unión, asociación, junción, síntesis, conjunción, autoorganización, que de suyo portan un halo de misterio y enigma insondable, vuelvan a tener la jovialidad infantil de lo animista, de dotar con lo que ya se ha dotado antes al Universo, a la Tierra, a la Realidad, con esas nociones de un antropomorfismo, zoomorfismo, y/o cosmomorfismo que comuniquen las esferas Social, de la Vida y de la *Physis*.³⁹

No es una vana animación de la Realidad; es, más allá de eso, una forma de amor, es un amor a las cosas, si así se lo quiere ver. Lo cual no es explicable en términos de valor, de utilidad, de razones estéticas.⁴⁰

³⁹ Berman, M. (2001). *El Reencantamiento del Mundo*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos. pp. 189-262.

⁴⁰ Berman, M. (2001). *Op. cit.* pp. 151-187.

§18

Es un hecho que la relación con nuestras cosas, es una relación de prendas, es una relación de amistad e intimidad, es claro que con mucho afán tras una mañana de portar el mejor modelito de zapatos o de ropa nueva lo único que esperamos para la tarde es poder quitárnoslos, porque son una tortura. Guardamos aprecio por la chamarra vieja, los zapatos viejitos, porque son algo que está dentro de un estatus afectivo que porta un algo de cada uno. Así, nuestro sillón favorito tiene un rostro, es alguien, tenemos un lenguaje que guardamos entre nos –ese de las tardes de lectura o las mañanas de café y buena plática- o la de los sentimientos de bienestar o de malestar. Es una manifestación muy personal para los seres humanos, como en el contacto con las cosas, los animales, las plantas, el ambiente. Imaginemos a alguien que platica con su perro y le cuenta sus penas y sus alegrías, que juega y riñe con él, también hay quien todas las mañanas se despierta y riega sus plantas y les habla, las mimas, las acaricia, a ellos bendice el placer de hallar en su presencia un consuelo a su vida, por permitirles encontrar alegría y sentido a una vida deteriorada por la enfermedad o vivaz como la luz solar. Hay campesinos, la mayoría de ellos, quienes sostienen interminables pláticas y ruegos con la lluvia, la tierra, el aire, las semillas, y dioses a los que agradecen la comida –como si algo oyeran decirles y replicaran decisiones e intenciones de aquellos-.

Hay algo muy raro y peculiar a su manera, eso es el por qué de una atracción, hace que se compren ciertas cosas y otras no, que hace que el campesino cultive con toda maestranza su parcela. Es como si el alimento no sólo fuera físico, sino de algo más. Todo lo que podemos describir de una cosa es el saber de ella, pero siempre queda en las cosas un resto de impenetrable, lo que atrae y retiene la atención es lo que alguien o algo tienen de indescriptible, lo que es indecible, incognoscible, indescifrable: lo que no se sabe. Eso es lo mismo que atrae y vuelve entrañable a una persona, es por lo que mataría cualquiera cuando ama, es eso que es una dosis de enigma o de desconocido. Las cosas son prendas precisamente porque siempre guardan un núcleo de opacidad, de enigma y que es el que se busca encontrar, pero que siempre se escapa, es la parte más inaprensible, la más codiciada: intimidad, secreto, pudor. Prendas, porque eso es precisamente lo que atrae, porque eso significa la expresión: *“estar prendado”*. Estas son las relaciones que entablamos, es muy posible que casi nadie se interese de esta manera por una silla,

sólo unos cuantos solitarios o extraños que tienen la sensibilidad de encontrarse de esta manera con todo lo que les rodea, seguramente toda la gente hará algo similar con los objetos de sus mejores recuerdos: cartas, fotografías, siempre preguntándose por los motivos de su ida, por los motivos de la incompreensión, preguntando por el misterio que aún porta el que se fue a través de sus objetos.

Es esta la manera de este amor, es cuando un amigo hablando de amor es *"amante en symposion"*: *"sin amor no vive el alma y amar significa que otro vive en nosotros o que uno vive en el otro. El amor es una presencia, y amar significa sentirse dualidad, uno se sabe dos y se siente identificado con todos los pares."*⁴¹ Uno se invade por aquel sentimiento que radica en lo que no interpela y se presenta al frente, aquello, ser humano, animal, planta, cosa, etcétera, nos traga y nos incorpora y nos hace formar parte de ella, el lugar del que observa es la de estar dentro de aquello que se presenta, meterse en ello es la única forma de enterarse de que algo existe, apreciar es una cuestión de sentir, ser parte de esa existencia, es quedarse absorto y exhausto en aquello que se aprecia, de la misma manera que estar en una situación, sea la que sea es estar envuelta en ella, así, sentir sólo es posible si se esta envuelto en ella.

Es como estar enamorado, hay un acto de desaparición de la subjetividad, del que observa y uno le pertenece al otro porque ya uno puede sentir como dos y no como uno, es una fusión encantadora, cuando el otro se convierte en una obra de arte y uno esta completamente atento, se abstrae del derredor y de un tiempo a otro uno empieza a sentirla, se siente transportado por ella y lo lleva a donde ella quiera y siente de qué está hecha, qué fue lo que pusieron sus creadores en ella, su rabia, su ligereza, su vitalidad, su belleza, su éxtasis, su vivacidad, su fuerza. Se siente el mármol en su densidad o en su maleabilidad, se siente su movimiento, se siente la escultura; lo mismo puede ocurrir con la pintura, la música, una succulenta comida, un bello cuerpo, un gesto intenso, o la gente que es de lo que menos se cansa la gente, porque sigue siendo lo estético que es más emocionante.

⁴¹ Cardenal, E. (2001). *Vida en el Amor*. Madrid: Trotta.

§19

Hay un tipo de observación que se transforma en una completa presencia como escucha y que puede homologarse como si fuera una semejanza estética donde, en la comprensión de los objetos, cosas o seres, aquel que contempla imita su forma, se mimetiza con ella –con su forma– hasta que se llega a tener la misma forma y, en ese momento, al estar inserto en ella puede sentir lo que su forma siente, es decir, su manera de ser, porque es ya mismo el mismo sentimiento. Esta es una manera estética del conocimiento, pero es también una experiencia de compasión, de *sentir o padecer con*. No se llega a sentir en la soledad, las cosas, las conductas o lo que sea no sienten si no hay alguien que se percate de su existencia. Hay, pues, la creación de un campo ontológico de realidad; si yo digo que mi perrita me entiende y que siente cuando estoy triste, es claro que ella no tiene que sentirlo si no estamos los dos dentro de ese dominio de realidad, y nos percatamos, ella de que estoy triste y yo de que ella lo sabe. Somos mutuamente el objeto estético uno del otro. Es lo mismo cuando un sentimiento es bien entendido que un “objeto estético” –por decirlo de algún modo– aparece cuando hay alguien dentro de él, que palpa su dureza, su emoción, siente su color, aspira su aroma, se mueve entre, dentro de sus espacio, siente que es y eventualmente toma su forma y se pone a sentir que es eso que lo forma: su belleza. Esta propiedad de poder estar dentro de un algo que se percata como una posibilidad de existencia, como una de las voces del Ser se le ha tenido en llamar sensibilidad. Lo mismo ocurre con el arte, donde de cara a la obra uno sólo puede sentirla y uno se comporta atendiendo–escuchando con el/su ser los sentimientos de la obra, si no, no es nada, no ocurre, uno bosteza y no se deja decir nada, desaparece el arte y no queda más que una mercancía que lleva el mote de arte. Todo lo que acontece en nuestro horizonte de experiencia animado, lo diga o no la ciencia, está Vivo, podemos decir que si todos somos objetos en el sentido del “*onta-ontos*” griego los somos en la medida en que nuestra realidad es natura naturada-culturada-artificiada. Todos somos objetos a condición de que estemos constituidos ontológicamente dentro de un campo ontológico de realidad y eso quiere decir que los objetos están vivos y responden a una sensibilidad, ya sea que se esté hablando de uno mismo, de los demás, de las pinturas y el arte, el día, las situaciones, la sociedad, la ciudad, un concepto, un helado, la computadora, la realidad, todo está vivo. Hay evidencias que la física cuántica podría aportarnos, pero este no es el lugar. Esta es una manera de observación

que ni siquiera se cuestiona si esto está vivo y aquello no, es evidente que podríamos dar ejemplos un tanto absurdos para la racionalidad, pero una buena pregunta para la biología sería: ¿Por qué el aire tiene la capacidad de tener vida biológica en el momento en que vive en nuestros pulmones? ¿Está vivo antes o no? ¿Está vivo después, cuando abandona el cuerpo? O una pregunta para el filósofo de la ciencia ¿no es cierto que son las epistemologías las que hacen abundar las pasiones más sofisticadas alrededor de los objetos de investigación, y que son las que concentran y hallan las formas de las vocaciones más excéntricas de los científicos hacia su objeto de investigación?; ¿no es pues acaso que la epistemología de la ciencia reanima los objetos y hace de la ciencia, del saber y del conocimiento una criatura vivaz y evidente? Todo objeto, en los términos ya definidos, es un *semejante* que cae en la sensibilidad de aquello que siente y está dotado de vida y de vida humana como significación. Para dejarse decir algo por la realidad y lo impresentable de cualquier ente o ser uno puede decir lo que Valéry: *“la acción de lo bello sobre cualquiera consiste en dejarlo mudo.”*⁴² Dejarse decir algo por la realidad es esta acción de quedar mudo y que es lo que es el motivo, motor o posibilidad inherente para el lenguaje, es lo que escapa en los recovecos del lenguaje. Es como la experiencia del que queda idiota y no sabe ni qué le pasó, ni por qué o para qué, pero que estaba atrapado y después cuando sale ya extraña la calidez y amabilidad de ese cuerpo que lo ha recibido y que lo ha nutrido, similar experiencia a la del exiliado que ha hecho alguna astucia o idiotez que hace que lo echen o que se eche a sí mismo de su Tierra y, más pronto que tarde, ya la extraña y la siente ahí siempre desde su soledad como indispensable –sin dispensa de no pensar en ella- y la añora y hace de ella las fortalezas de una vida en el *desTierro* y vive de las fuerzas de un memoria que sueña con los utópicos gases de la posibilidad de que un día estará de vuelta allá de donde es *Originario*. Hay algo de paradójico en ello, este dejar mudo es igual que saber cuál es el origen de uno mismo, cuál es su sentido y su procedencia, a la vez que no puede conocerse del todo, es como un viaje a la dimensión desconocida, tanto esa estupenda entrada en la comprensión de un ser desde el Ser mismo, como el del exilio; es el mismo viaje sólo que por su lado negativo: es lo desconocido de lo que proviene todo lo conocido⁴³.

⁴² Valéry, P. (1957). *Oeuvres*. Paris: Gallimard. Vols. 1 y 2.

⁴³ Agamben, G. (1982). *El Lenguaje y La Muerte. Un Seminario sobre el Lugar de la Negatividad*. Valencia: Pre-Textos. pp. 7-19.

§20

A veces este movimiento de salida es lo único que puede tenerse de esa realidad a la que se entra - sea a la empatía con la mascota de la casa, con el objeto de estudio o con la mujer cuyo amor es imposible-, uno sólo ha podido quedarse con la forma con la que aconteció en su ser el ser del otro, no como una mera información de la que pueda sacarse provecho después, sino de aquello que bien es una experiencia que se ha tatuado en la memoria, en el cuerpo, en el pensamiento, es la forma hecha de memoria. Puede uno pasar miles de horas pensando por qué un perfume, un maquillaje o un adornito cualquiera son tan importantes para una mujer, más allá de parecer sexy o complacer a ojos indiscretos, sin llegar a caer en cuenta que la importancia de ello radica en que con ello adquieren la dimensión de apariencia y precisamente en ello radica el deseo de volverse inolvidable, es eso de hacerse de memoria en el cuerpo, las percepciones, las sensaciones, los sentimientos del otro.

Origen y destino se plasman en uno y en otro, sean cuestiones de arte o de percepciones cotidianas o de conocimiento. Quien observa es el lienzo de aquel que es observado y éste hace lienzo a aquel que es observado. El recuerdo es lo que marca una similaridad con la forma de eso que origina al propio recuerdo, simple cuestión de que en una forma -la del recuerdo- y la otra -lo recordado- se presencia y se experimenta la armonía como la misma, donde afectivamente y estéticamente tienen el mismo nivel de comparabilidad y una remite a la otra. La memoria es siempre justa, pues es un manifiesto de la existencia de un afecto imaginalmente-materializado de la serencia de un ser que se suscita en un ser como existencia/vivencia/pasión.

Así como el artesano y el escultor crean moldes, es la memoria de una memoria la que les trae ante sí ese afecto de lo originario, de aquello de lo que alguien se ha dejado decir algo. Pero ocurre una transformación, dado que nunca se puede aducir como propiedad *esse* otro que se presenta al ánimo como ánima -resonado como *mundi*-, animado y vivo: cosa, objeto, planta, animal, materia, persona o ser, es que el sentimiento puede ser-pensado, es decir, ser pensante, en la medida en que se crea el pensamiento de eso que ya he puesto en la sintonía del objeto cual si fuera desde el propio canto de su encanto, por el que puede decirse que se ha recordado un olvido. El pensamiento, si quiere serlo, siempre es la memoria hecha de la forma del objeto, es decir, el afecto de su originalidad -de aquello que *hace ser un modo de ser*-. El lenguaje es aquel que da la

originalidad al pensamiento y se la da en la forma de su decir algo para alguien más, no dirá aquello que no remita siempre a un núcleo de opacidad o donde se ubique lo indecible de lo decible. Es un lenguaje material toda vez que capta de su objeto eso de belleza que hace que uno no pueda dejar de verlo y de sentir que está bien estar ahí junto, dentro, cerca, que es una razón de ser-ahí con él/ella: el lenguaje, a fuerza de su estructura, sus pausas, velocidad, profundidad, textura, intensidad, luz, tamaño, dice lo análogo de aquello a lo que recuerda y, desde la estética, tiene la misma constitución de aquello que *origina desde el silencio y hasta el silencio* la palabra. Forma del lenguaje análoga a la forma del objeto, así que el lenguaje, el pensamiento y la conciencia del que recuerda son ya, de hecho, un objeto como puesta en obra⁴⁴.

§21

Ahora, un paso crucial; que todo se corresponde con todo, la memoria de una forma de ser es siempre la de un escuchar y dejarse decir algo por la realidad, es una efectuación de la realidad sobre sí misma porque es la experiencia concreta de la transformación de lo informe sonoro en música que desde siempre ha tenido mucho que decir, aguardar, esperar al silencio que porta en sí los vestigios secretos de la perfección, para hallar que el lenguaje puede sentir la memoria del vacío, esa de aquello que nunca hemos tenido, del recuerdo de que algo nos falta. La memoria es siempre del vacío porque es el recuerdo de lo que ahí, ya ha desaparecido. Para asombro del científico, de las personas de todos los días, del artista, son sus obras un montón de recuerdos de algo más que se escapa sin haberse ido. La teoría, la obra de arte, lo sentido, la actividad, el trabajo son siempre la duplicación de un objeto afectivo, son la doble condición de la realidad sentida y asentida. Para el caso que nos concierne, cada acto interfiere con la realidad, no la hace, pero la transfigura, porque ella misma -la realidad- cambia de acuerdo al observador y, si nadie está ahí para ver su acontecer, pasa que no existe y se desmorona. La actividad del poeta es precisamente esta de llevar la memoria del vacío al lenguaje poético y vivencial, la experiencia de *haber* perteneciéndole al otro y sentir desde su propia interioridad e intimidad a "esse" otro operando una apertura que se anida en el alma en su Ser Realidad que se implica con su sentido de

⁴⁴ Mújica, H. (1995). *La Palabra Inicila*. Madrid: Trotta. pp.105-112; Heidegger, M. (1952). *Arte y Poesía*. México: FCE. pp. 53 y ss; Bäumer, B. (1992). *Kalātattvakośa: A Lexicon of Fundamental Concepts of Indian Art I: Eight Selected Terms. II Concepts of space and time*. Dheli: INGCA, New Dheli & Motilal Banarsidass.

ser y no ser, desde siempre ya como entes y realidades implicados en su serencia en la realidad del Ser⁴⁵.

Por eso es que alguien un buen día se da cuenta de esto y pronto se vuelve poeta, porque es el trabajo de encontrar la forma a las cosas, tal vez suene mejor si decimos que es el trabajo de encontrar la forma de lo bello a través del **Az-za'-ûq-Hermes**⁴⁶ como el lenguaje sentido, metal líquido, sangre que anima el corazón del alma, que es la conciencia como la condición de lo real en su decir más santo: como puente entre las cosas, principio de todas las cosas. Porque es el poeta quien busca las palabras para decir lo inalcanzable de su objeto bello, que es eso que es la completud, la plenitud menos un mínimo rasgo de desconocido que no da a término las cosas; es aquello por lo que uno no puede desprenderse de estar ahí ante la magnificencia de ese objeto, es por lo que las parejitas de novios sienten que no pueden desprenderse ni un momento de su amado porque se quiere constatar en qué consiste realmente el otro, esa transparencia que ya no es visible y se busca en su intransparencia. Es ese punto de fuga que deja en suspenso y hace insaciable la mirada, insaciable el apremio de saber lo desconocido que aguarda, que es el camino hacia a otra realidad, esa ventana que contenida en lo finito marcha hacia el infinito, ese pequeño trozo de paraíso. Es ese-no-sé-qué que tiene ese quién-sabe-qué que hace que uno no acabe nunca de sentirla/o⁴⁷.

Hablar la belleza que habla es la tarea del poeta, bien lo sabían Heidegger, Nietzsche y Zambrano. La cualidad de lo bello es lo infinito, eso que se mira en el rostro cuando los ojos poseen esa chispa del “clásico espejo del alma” y se aparece la infinitud en una sola mirada; o convocar una corte de ángeles con una única sonrisa, y transfigurarlos en la forma de unos exquisitos labios. Toda una topografía o geografía sagrada, e ir a esa isla escondida para hallar el recuerdo que oprima el corazón de manera inexorable. Ver más allá –ese escuchar- es quizá la única posibilidad, ver ese horizonte interior de seres y entes que siempre fugitivo se escapa y receloso de sí mismo inventa la manera en que se oculta y se arroja en la cualidad de lo enigmático, pero es misterio que alumbra una búsqueda por ese trocito de paraíso, lo que no sabemos pero intuimos, porque

⁴⁵ Mújica, H. (1995). *La Palabra Inicial*. Madrid: Trotta. pp. 119-125. y Heidegger, M. & Fink, E. (1970). *Op. cit.* 113-115; 137 y ss.

⁴⁶ Del árabe palabra para Mercurio y es sobre la referencia mítica del mercurio como mediador de las comunicaciones humanas.

⁴⁷ Heidegger, M. (1952). *Op. cit.* pp. 103 y ss. y Nietzsche, F. (1999). *Op. cit.* pp. 36-42.

es lo que se abre en el silencio de ese alguien vivo. Es el poema, interioridad de una *rememoración interiorizante* como posibilidad de existencia: es la astucia de la razón, pero hemos de necesitar la seducción-añagaza del corazón –en el corazón-, como en la Odisea donde Ulises ansiaba regresar a Itaca y Penélope, la divinidad alada, el León y la Paloma, Sol y Luna, Adán y Eva. Tras ellos el Az-za'-ûQ-Caos, el arquitecto místico, cual artista alquimista que anagramátiza sus nombres la Nada y el Ave su materia surreal. Es la idea misma del Caos. Es el artista, esa presencia ausente que, viviendo en el espacio surreal de la vida, dentro, detrás aquí o allá, invisible, libre de los pesos de la existencia, indiferente-diferenciante, es tan sólo sueño que se derrite en un blanco lunar y es la pasión de un fuego acuático que deja exhalar; es éter en el corazón. Porque es con un trazo poético donde con la mirada abierta sobre lo que habita, de este mundo se reúne, aquello que recogido se comprende y comunica, para que otros con los ojos más claros veamos de nuevo dentro de ese mundo, aquello que se mantiene en la palabra como instante inmóvil, que desde la transparencia de las sombras es mirado iluminado y a salvo de morir. Ver con el corazón endiosado que llega cuando la poesía es un canto, homenaje y plegaria invisible, y cantar para encontrar el hálito, soplo por nada. Un viento que sabe insinuar eso inexplicable e inconcebible visto en unos ojos y en una existencia y aspirar con ello a lo eterno vencer a la muerte, ésta -quizá- la astucia de un héroe solitario, que se dirige también a su Itaca buscando su amada, mientras su amor permanece intransitivo.

§22

Hay, así, una relación estrecha entre la vida y la palabra. La palabra poética no es la palabra desgastada por las habituales finalidades comunicativas del hacer comunicar, sino que es la voz celada de la materia sagrada que se halla secretamente oculta en el ser humano, cual si fuera la matriz originaria del lenguaje, pues es la palabra que es hálito, aliento, primer soplo de vida, inspiración. Es la palabra que emerge de la Nada, que es ese vacío que es memoria y que es en su estado originario el ensimismamiento del sujeto para hacerle lugar en un espacio de revelación invulnerable cual *claro en la espesura del bosque*⁴⁸. Es una palabra semilla o seminal que, hecha de silencio y de sonido es un decir porque ha sido dicha desde la escucha, es una palabra generadora

⁴⁸ Ver Heidegger, M. (1960). *Sendas Perdidas*. Buenos Aires: Lozada.

de sentido, una unidad de Physis y Espíritu, que se anuda en una sincronizada danza con el Zôê, para crear la palabra como lengua de fuego que abre los ojos y el entendimiento sin que se anuncie o enuncie del todo. En último caso es un privilegio sentir en el interior la presencia de la palabra del ser, sentir eso y ser bienaventurados. En la unión de la armonía de la respiración de la Vida con la respiración del ser/Ser. Bienaventurados aquellos que pueden encontrar el aliento de las aguas primeras de la Vida, que están bajo la superficie del vivir limitado por la historia y por la muerte. La respiración del ser y su palabra son trascendentes en su propio nexo de constitución ontológica, no antes no después, pues un movimiento que destruye todo, es algo que nadifica para abrir un espacio de silencio donde se revele el Ser.

La palabra para ser una palabra no es "lenguaje", no son palabras que son lanzadas al exterior, no son la materialización de un poder, son un guardar la palabra recibida, que es forma, esencia, presencia, ritmo, número, son palabras hacedoras de plenitud y de comunión, de amor humano. Es transparencia que se presenta como vagos balbuceos, como aleteos de mariposa, como silencio y quien recibe donada esta palabra puede aceptarla sin temor y guardarla en sí, es una palabra para ser guardada como un secreto porque su decir es un decir poético. Es una palabra desafiante porque siempre hace recorridos donde la mirada no se adentra y es que es una palabra que exige un estado de abandono, la Vida esta plenitud en la palabra es una vida que busca hundirse más y cada vez más profundamente en el silencio de la Nada, en el abismo vacío que es el lugar desde donde se constituye el ser/Ser, es un retirarse a lo más profundo de sí y ahí encontrar su destello. Esta es la forma de una relación especial con las cosas y los seres y es que en el nombrar está el que ese nombre toca el alma de las cosas y los seres. Por ello es que la palabra es ahora menospreciada porque es claro que se manipulan en su decir, sin embargo, portan la connotación de algo más que escapa al poder inmediato de dictar significados, no son pues signos epistémicos que designan objetos, sino que son formas de vida que hablan de las relaciones de seres humanos con cosas y seres, son un ser nombrado dentro de un ámbito de realidad, dentro de un campo ontológico de realidad como campo de constitución ontológica de lo real. Nombrar no es etiquetar, nombrar es que una entidad entre en nuestras vidas por algo más que una cuestión de conocimiento abstracto, sino que es un relación viva y es la que se puede sostener con la taza más

querida⁴⁹, con Petronio mi canario, o con un amigo o una amiga, hay un nombrar que no está precisamente en el entendimiento de las palabras canario, amigo o taza, como si habláramos de una lista sin más, ese carácter de lo que es palabra que remite a la vida, es ese carácter de estético de belleza que hace que se cree eso de unicidad, la no intercambiabilidad, la intransferibilidad y de ese inefable silencio que nos dice que no con cualquier remedo de palabra se puede nombrar lo que hace la razón de ser de la textura de nuestras vidas. Esto es una idea pan-animista donde la Vida está por todos lados, pero no es una simple proyección de sentimientos y actitudes sobre las cosas o que las dotamos de una vida que no tienen y que son pasivas. No es productivo decir eso sin caer en autismo egoíco, donde sólo existe el ego y lo demás son sus proyecciones en la tabula rasa del mundo, es obvio que mucho de lo que hallamos en los otros es lo que hemos puesto en ellos –tomando la idea kantiana-, pero hay que radicalizar la idea ¿Es pues que el *Otro* es en gran parte creación nuestra? Quizá, si es así, habría que caer en la cuenta de que somos seres proyectantes y proyectados o como en Heidegger *eyectantes-proyectados*, ello implica que el *otro* posee un límite de distinción entre él y algo más –resiste- y que posee una iniciativa que lo mueve a proyectar. Si proyectamos lo que somos en el *otro* a pesar de ese *otro*⁵⁰ ¿Por qué se proyecta mejor en unas situaciones y no en otras? ¿Por qué me atraen algunas de mis proyecciones y otras me rechazan? Con lo que revira la pregunta hacia otra ya preguntada y es ¿por qué es de esta manera algo y no de otra, por qué específicamente la gravedad es de 9.81 o por qué el universo se está expandiendo o por qué o cómo sabe una célula de mi riñón que debe ser de riñón? Y la pregunta se reduce a ¿Porque hay Ser y por qué “es” como así “es”? La respuesta hasta aquí es a esta pregunta.

§23

No hay relaciones unilaterales y, en el caso de los objetos y cosas “inanimadas” o vivas como animales o plantas, podemos decir que no hay una indiferencia de ellas hacia nosotros, hay algunas de ellas que nos hablan y otras más que nos repelen, la planta se empieza a secar o una rosa puede que nos espine cada vez que la tocamos, el perro no me conoce y ya parece contento de que esté;

⁴⁹ Heidegger, M. (1990). *De Camino al Habla*. Barcelona: Serbal. [WWW. Documento] http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/el_habla.htm.

⁵⁰ Said, E. (2002). *Orientalismo*. Madrid: Debate

cuando algo o alguien nos gusta es porque tenemos la certidumbre de que también le gustamos, a veces lo que falla son las maneras de cómo expresarlo o la carencia de un lenguaje, quiero mucho a mi libro, ¿me entenderá? ¿O cómo decirle a ella que la amo? La Vida no puede verse mermada a que lo que pueda considerarse Mundo Vivo sea cualquier cosa que se refiera más o menos a lo que pueda ser medido o, por el contrario, la subjetividad de las "proyecciones", eso es ya una pobreza de perspectiva. Hay que entender que el mundo de vida, la situación y/o la circunstancia son ya ontológicamente constitutivos del cada ser humano. El medio ambiente en sentido estricto es ya parte integrante de cada ser humano y a la vez que se sostiene una relación de mutua influencia. Esto no sólo en coordenadas abstractas, sino en la concreción temporal y espacial de las cosas que sujetan, moldean, forman la vida y el ser de cada cual y que son ya uno mismo: todo, la gente, mis amigos, las cosas, y lo que rodea a cada uno es ya un "*yo también*". Uno posee una dimensión activa y una pasiva y no sólo una individualidad.

Es un trabajo, este, de una percepción dispuesta a dejarse decir algo por las cosas y los seres, que se pueda ser sensibles a la faceta personal de las cosas y de los seres, es a eso a lo que se le suele llamar mansedumbre y ascetismo, si una sola sonrisa no vale por toda la alegría, es probable que todo un día sea gris o toda una vida, porque es, o también puede ser, para el que presencia esa sonrisa la fuente real de alegría y con ello se contagian las ganas de sentirse bien; si uno no siente que un alimento es tan voraz como el hambre, nunca se disfruta y es placer comerlo. Tratar a las cosas o a las personas como si ante el exceso de ellas ninguna se mereciera ser especial, implica la negación de conocerlas en su ser singular, en su unicidad y eso implica el enjuiciamiento que se hace con ideas preconcebidas o con violencia sobre ellas, se trata de ver ese rostro personal, único. Ese que hace ser a un anillo la prenda de un compromiso o de toda una vida en común, eso que hace ser a un campesino dichoso porque su Tierra ha podido beber el agua que le permite ser fecunda. Sea lo que sea, todo eso es más que lo que parece, no son fenómenos naturales o cosas que ocurren, cada uno posee un nombre y tienen un vínculo muy claro con el universo. Esto es una forma de magia que nos habla de vínculos metacósmicos entre la naturaleza, la conducta y la situación del mundo socio-cultural y el universo, como marca, huella o recuerdo de que todo cuanto existe estaba ya en el origen del universo, de ahí que seres y cosas sean importantes en la armonía de todo cuanto existe: es una relación íntima personal con el universo.

1.3 Nyâya Vâda-El lugar del siempre jamás: A7L4N7ID4 o La ciudad perfecta

“Siempre existirá esta línea más allá de la cual un sistema, al ser incapaz ya de demostrarse a sí mismo, se revuelve en ese momento contra sí mismo. [...] No se puede captar al mismo tiempo lo real y su signo: jamás podremos dominar ambas cosas simultáneamente”.

Jean Baudrillard
Contraseñas

“Esta ética de la devolución supone una filosofía de la sutileza. La sutileza es el artificio fundamental, es el hecho de que no vivimos de nuestra propia energía, de nuestra propia voluntad, sino de la que utilizamos, se la *birlamos* a los demás, al mundo, a los que amamos, a los que odiamos. Vivimos de una energía subrepticia, de una energía robada, de una energía seducida. E incluso el otro sólo existe gracias a este movimiento indirecto y sutil de captación, de seducción, de devolución. Entregar a otro el hecho de querer, de creer, de amar, de decidir, no es desistimiento, sino una estrategia: convirtiéndole en nuestro destino, extraemos de él la energía más sutil. Al entregar a un signo o acontecimiento la preocupación de nuestra vida, le utilizamos, le birlamos la forma”.

Jean Baudrillard
La Transparencia del Mal

§24

NYÂYA ES UNA PALABRA INDIA QUE SIGNIFICA “**AQUELLO A LO CUAL UNA COSA RETORNA**” Y SE REFIERE A LA BÚSQUEDA DE LO ORIGINAL QUE EN TODO CASO ES LA CONSTITUCIÓN DEL SENTIDO EN TÉRMINOS GENERALES EN REFERENCIA A LA PALABRA, PERO MÁS ALLÁ DE ELLO EN LO SENTIDO, DE AHÍ PUEDE VINCULARSE CON LO QUE SE ENTIENDE POR VÂDA, QUE SIGNIFICA ENTRE OTRAS COSAS “**AQUELLO QUE SE HABLA, SE DICE O CANTA**”, SE SUPONE QUE ES UNA DISCUSIÓN, PERO ESTÁ REFERIDA A “UNA LUCHA INTERNA PARA HALLAR LA VERDAD EN EL INTERIOR DE UNO MISMO ANTES DE ENTRAR EN CUALQUIER DEBATE O CONTROVERSIA Y ES A LA VEZ EL PROPÓSITO DE UN DOBLE ACCEDER A LA VERDAD EN EL ESTRICTO SENTIDO DE UN EN-CANTO | DES-CUBRIMIENTO”. La combinación de los dos términos nos rinde UNA IMAGEN ACERCA DE UN RETORNO A LO ORIGINARIO, QUE ES EL DE UN SABER QUE TIENE SU ORIGEN EN EL HABLA DEL SER, PERO COMO PROYECCIÓN DE UNA RELACIÓN PERSONAL CON LAS COSAS, LOS SERES Y TODO LO DEMÁS, DE CARÁCTER MUTUO Y QUE ES UNA INFLEXIÓN LÓGICA EN TÉRMINOS DE CONTEMPLACIÓN ESPIRITUAL, PORQUE ES LA MANERA EN QUE LA MANIFESTACIÓN EN LAS COSAS DEL SER Y SU POR QUÉ DE SER, SE REDIMENSIONAN EN CUANTO A QUE SON HUELLAS, PORQUE ES UN DOBLE MARCAJE DE LAS COSAS Y SERES HUMANOS UNO EN EL OTRO, SON LAS MARCAS DE UN VESTIGIO DE

AQUELLO QUE HEMOS DEJADO UNOS EN OTROS EN CUANTO QUE SOMOS PRENDAS Y PRENDADORES. Resulta interesante llegar a comprender que las cosas, seres, espacios y tiempos –todo aquello que puede decirse como otro- que hay una genuina conservación, en una especie de memoria, de las impresiones de nuestra relación con ellas. Esa memoria, que es la nuestra, no está precisamente como posesión de nuestra subjetividad, es algo que está afuera de cada uno, adentro y en relación a todo⁵¹. Si presto a alguien un libro, aquél podrá ver huellas que físicamente porta mi libro, pero también podrá ver otros aspectos que le revelan el ser del dueño –en este caso mi ser- o bien puede no ver nada y tomarlos como un objeto impersonal que tiene un uso explotable y que eso es lo que esta dispuesto a ver.

Si nos podemos atrever a ver ese algo más, vemos cómo emerge esa lucha de la que da cuenta la palabra *Vâda*, es decir, estaremos viendo como un algo que nos revela, a la par de un saber muy específico, un saber que es el de nuestra propia naturaleza en relación con ese otro saber. El manifiesto de una relación *yo-otro* ya no está en la actitud rígida de el siempre estar a la acción, esto implica incorporar la actitud de la espera, es una inflexión en el sentido de un giro del sentido, no sólo producir el mundo sin tomarlo en cuenta, sino la espera a que pueda decirnos algo para saber-lo. Si hablamos del campo, es muy evidente esta inflexión, por ejemplo, el campesino pone sus semillas y espera de la Tierra su fertilidad, su tiempo, su *cultivación*; el campesino procura cuidar el producto de esta espera, los pequeños brotes, de los insectos, etcétera, luego espera la lluvia y sabe recibirla, espera la temporada propicia para hacer de su actuación en respecto de la Tierra un arte. Ésa es su manera de estar dispuesto a escuchar la naturaleza. Una versión contraria está dada en la forma en que se establece una relación irrealizable entre el hombre cotidiano y la esfera de la economía abstracta –macroeconomía- donde las decisiones que se manejan dentro del juego económico de tendencias autorrealizables borran del mapa las voces de sectores enteros de grupos humanos. El manejo de la ciencia psiquiátrica borra la voz de los enfermos mentales y ejerce un moldeamiento sordo a aquellos sobre los que se ejerce⁵².

§25

⁵¹ Bagchi, P.C. (1969). *The Art of Philosophical Disputation*. En *The Cultural Heritage of India, III*. Calcutta: The Ramkrishna Mission Institute.

⁵² Foucault, M. (1992). *Microfísica del Poder*. Madrid: La Piqueta. pp. 111-118 y 163-200.

Hay una primacía por la mirada que comprende como actitud de los sentidos y de la mente hacia lo que la rodea, la idea del mirar es la de desvelar o revelar en términos de verdad descubierta, pero se puede hablar del oír como una procuración de acceder a la inteligibilidad. La escucha implica un comprender en la forma de un recibir desde una disponibilidad donde como por inmersión en el sonido se llega al decir de ese sonido que es donde puede decirse que se ha comprendido. El dominio de la agentividad está dada entre lo activo y lo pasivo, donde las actualizaciones del saber se dan desde la mirada como experimento y desde la escucha como experiencia: comprender es un estar bajo la luz o el sonido [sorpresa/encanto] de la cosa comprendida. En ese estar en el encanto me remito a lo que antes se ha entendido como *rememoración interiorizante que es memoria del vacío*, ese registro amnésico del recuerdo de aquello que es vida desaparecida. Podemos encontrar la forma de lo vacío como aquello que está lleno, pero que nos es transparente. En ese caso es ya el vacío la memoria de lo que nos falta, es donde está todo y desde donde nos acordamos de lo que estaba y ya no más, es ese lugar de la ausencia que febrilmente señala la posibilidad de la presencia. La relación con las cosas significa un estar dentro de un canto donde uno puede acceder a ellas como el sentimiento de *esse* otro que vive en nosotros⁵³.

Podemos suponer desde ahí un vacío en la memoria⁵⁴, como las afueras de ese estar en el canto. A veces, hallamos un vestigio en un objeto atesorado, algo así como una pequeña marca en un libro que se revela como incógnita y como una curiosidad por ese algo que perdió su significado y que ahora nos seduce para indagar a qué se refería. Ese es el gesto de lo transido que nos insta a olvidar un olvido, si todo sufre y se desgasta como tiempo que pasa, como tiempo que carcome, el consuelo es el de la sorpresa de recordar un olvido, esa característica de lo inolvidable que es siempre la de un escuchar dentro de la traza del reducto de nuestra olvidadiza presencia. Hay un lugar de la ausencia que es precisamente el vacío, para el olvido hay también una dimensión del vacío que es el del augurio de lo inolvidable, del seguir siendo pero en la evanescencia disipada e imperceptible es que ya transparencia. Es ese algo, lo algo, del vacío que es turbulento y errático, es ya constitución silenciada cuerpo, sangre y realidad. No es el eje de lo cognitivo; es el eje de lo que se ha incardinado.

⁵³ Heidegger, M. (2000c). *Caminos del Bosque*. Madrid: Alianza. pp. 199-238.

⁵⁴ Mújica, H. (1995). *Op.cit.* pp. 119-125 y 157-167 y Krishnamurti, J. & Bohm, D. (1996). *Más Allá del Tiempo*. Barcelona: Kairós. pp. 9-66.

El olvido por ejemplo, sería para el amor su dulzura, porque sería él el recuerdo de todo lo bello que no hemos tenido, pero también es lo que se borra y disipa en los sentimientos que se escriben con el fuego de la Vida que a veces excede nuestra ansia de continuidad, se olvida y se torna un doble cuando el olvido de un olvido se vuelve olvido definitivo, desmemoria; es el olvido de lo injusto, pero las huellas son la marca o recuerdo de que se ha olvidado, se sabe el olvido como se siente la ausencia: "sólo sé que no se nada", esa es la escucha más fundamental, cuando el olvido es luz para mirar porque en previo ha sido silencio que habla, y luego es ya otro silencio para volver a escuchar ese *hay algo que no se recuerda*. Es una travesía que implica una conquista ontológica que se hace sobre el conocimiento cognitivamente especificado: el desarraigo del territorio habitual del pensamiento para entrar ese espacio siempre fresco y nuevo de lo vacío, para acceder a eso mismo que nunca ha sido o que nunca hemos tenido, el olvido es el terreno de lo inmemorable o lo inmemorial, es precisamente lo justo que hay en lo que plantea la palabra Nyâya. Es el regreso a lo originario, es un paso de un olvido a otro sin pasar por el sentido, es el paso de memoria a memoria sin pasar por el sinsentido. Lo maravilloso es que no hay herencia del pasado, sino in-herencia de los actos –relaciones, praxis, poderes, potencias, palabras, obras- que realizaban cuando era un espacio vivo⁵⁵.

§26

El problema de la transmisión del pasado es una cuestión auditiva, olvidar es no transmitir y no comunicar, silenciar –que no es lo mismo que el silencio- o es el rechazo de lo recibido que implica ya la no transmisión del pasado. Hay en el olvido para el recuerdo, una capacidad de afectar y ser afectado, porque todo evento es inscrito en el cuerpo como sentimiento de la vida: gesto, pasión o palabra. El olvido es a veces una cura, que abre capacidades y cualidades no sabidas, es ese retorno de y a lo originario, hacia las formas inmemorables e inolvidables. El recuerdo no es evocar para decir simplemente algo sobre nada; es siempre una aproximación, un

⁵⁵ Heidegger, M. (2000b). *Op. cit.* pp. 11-61; Heidegger, M. (1990). *De Camino al Habla*. Madrid: Serbal. [WWW. Document] http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/el_habla_en_el_poema.htm

acercamiento que no pretende atrapar ideas ya idas. Es siempre el olvido un propicio encuentro en el que la memoria nos encuentra inadvertidamente⁵⁶.

La memoria es una presencia plena de nuestra corporalidad⁵⁷, es una labor que no se hace cognitivamente, sino con todo el cuerpo, es una cuestión de sensibilidad, pues siempre es un estar en pugna interior entre el registro de los actos y la incredulidad sobre lo hecho. Una batalla entre la soberbia del orgullo que hace que la memoria ceda y en ese ceder se vuelve pedante e inflexible la compañía cognitiva del pensamiento, que no sale al encuentro con el recuerdo porque hay un temor y la memoria tampoco reaparece porque aquel pensamiento sale a flote inhibiendo, obligando a callar su verdad. El orgullo es la fuerza de la permanencia en el desmentido y el rechazo y que le roba toda su fuerza a la memoria, es el vampiro de la memoria. En el orgullo soberbio se funda la cobardía, porque es la ocurrencia de la fundación de los altos valores que en su momento se arrinconan y no dejan paso a su real trascendencia, que no la del amedrentamiento, de la escucha para con el otro. No se trata de vivir tratando de confundir internamente la experiencia vivida y los actos como coartada contra una vida que se torna insoportable. Por ello, el olvido es esa fuerza inolvidable que recuerda, tanto si la soberbia oculta como si la memoria se ve avasallada es el recuerdo el que se presenta bajo la forma de lo insoportable, sólo que ya no está expelido hacia fuera como terror, sino al interior como aterramiento: la culpa. El olvido es la forma más implacable de la memoria. Si la memoria se desgasta, lo in-olvidable que está presente en el olvido, es el dolor agudo que clama por eso que pasó sin atenuantes o indulgencias, el olvido no es el indulto de los acontecimientos, no es lo que sofoca la llama de la conciencia de un presente. El olvido es la forma en que la memoria se encamina a la justicia⁵⁸, toda vez que puede ser que la forma del recuerdo sea un encubrimiento que invoca la creación de una distancia útil desde la que se inventa una memoria que manifiesta una lucha por la memoria que trata de unificar en lo arbitrario lo distinto o que llama a comparecer por actos de responsabilidad como en un juego maniático y paranoico de una memoria que queda al resguardo de unos pocos que configuran una

⁵⁶ Mújica, H. (1995). *Op. cit.* pp. 145-155. Rousso, H. (2002). El Estatuto del Olvido. En *¿Por qué Recordar? Academia Universal de las Culturas*. Barcelona: Granica. pp. 87-90.

⁵⁷ Gros, F. (2002). La Bioética o la Memoria Traspuesta. En *¿Por qué Recordar? Academia Universal de las Culturas*. Barcelona: Granica. pp. 111-115 y Kawada, J. (2002). La Memoria Corporal: El Patrimonio Inmaterial. En *¿Por qué Recordar? Academia Universal de las Culturas*. Barcelona: Granica. pp. 115-119.

⁵⁸ Garapon, A. (2002). La Justicia y la Inversión Moral del Tiempo. En *¿Por qué Recordar? Academia Universal de las Culturas*. Barcelona: Granica. pp. 90-100.

forma de tormento atormentador para la memoria. Esa fundación de la memoria como espacio político para el ejercicio de poder, instrumento de lucha, ámbito de combate, zona de guerra, territorio de ocupación y confiscación.

La memoria es fiscalizable porque funda dentro de lo político una actualidad práctica del acto de olvidar, que es la prohibición de recordar los males y enfatizar los bienes. Reconciliación o amnistía no son las vías para lograr el sentido de la vida. El olvido más allá de reconciliación o amnistía es fundante, es originario de la no-ausencia, de la caída en el vacío, en la nada y en la impermanencia, es el vértigo de nuestra posible mortalidad, mientras que la memoria nos cuida de lo evanescente, de lo borroso, nos mete en la seguridad de la retención ante eso de irrevocable del tiempo y de la muerte⁵⁹.

La memoria de la desgracia se ha vuelto también obsoleta, no alenta a ningún presente, pero si trae el juego de la adversidad recordada y permanente para todos, una memoria grave y desmoronada, manipulada y tediosa. Donde los acontecimientos y las cosas se vuelven simulacro de sí mismas. Una memoria que ansía su olvido definitivo hasta de aquello donde se originó su recuerdo, olvido también de su originalidad. Esto es el sesgo de la velocidad, de un mundo acelerado donde la repentinidad y la fugacidad obligan a llevar una vida de apuro y que también es lo mismo para el pasado. Es un pasar vertiginoso, que no deja espacio para el pasado, no hay redención del olvido, sino que sólo se puede aspirar a que la vida futura sea inolvidable porque ya está provisto que sea sin tiempo. Ésa es la consecuencia de una memoria que se anquilosa en la acumulación del recuerdo, ese vacío hecho de todas las cosas; olvidar es curar.

Lo olvidado tiene la pretensión, no de la memoria ni del conocimiento, sino de la justicia, esta es su tradición y su arraigo, su último asidero, porque la transmisión, la herencia del pasado no se hace sino a fuerza del olvido, es la transmisión del olvido la que triunfa, porque, en el anonimato, todo lo olvidado se acumula en la constitución de la propia vida presente, el olvido está en lo anónimo y el silencio de lo no dicho por los discursos históricos y por los archivos, por lo inaccesible a la palabra.

⁵⁹ Heidegger, M. (1983). *Interpretaciones de la poesía de Hölderlin*. Barcelona: Ariel, pp. 163-192 y Scnapper, D. (2002). La Memoria en la Política. En *¿Por qué Recordar? Academia Universal de las Culturas*. Barcelona: Granica. pp. 76-80.

Lo justo no es un borrón hecho sobre lo que ha sucedido, sino que es efectuarlo junto o en paralelo con el acontecimiento actual, es el saldo realizado junto con los presentes y los ausentes en una distancia temporal, es el momento del juicio, porque ese si es el momento de un cese a la venganza, un paro de la impunidad, el acaecer de la justicia. La justicia es la de una memoria sabia que no se apantalla con los artilugios cognitivos del pensamiento nemotécnico, porque es ella ahí y sólo en su justicia una memoria ontológica. El olvido es silencio, pero no es acallar, no es lo que sólo se atemoriza y ya, nadie puede parar el curso del devenir: el Tiempo es vida del Ser y eso ningún régimen político, grupo social o poder es capaz de trastocar⁶⁰. Puede ser que haya pasado el tiempo y que ya sólo haya algo de un acontecer que ya no signifique nada, pero no obstante el marcaje del acontecer está ya puesto en la relación del hombre con aquello que le rodea: experiencias, sentimientos, configuraciones de vida; son esa pre-tensión que, con que en la distancia no desaparecen las huellas de una memoria que siempre puede emerger fresca. Yo mismo me doy cuenta que cuando escribo es mi ausencia la presencia, el acto de la escritura es un acto de desaparición, hay que saber que, quien vive en un cierto campo de experiencia como éste, sabe o conoce de ausencias y que eso significa que la ausencia es presencia diferida⁶¹.

La memoria es ese lugar del olvido que es el del siempre jamás, remontarse años atrás y enterarse de que en el presente reside la fuerza que actúa en el lizado de espacio y tiempo, en la que la Vida ejerce su juicio y nunca olvida y nunca actúa de memoria, sino en una hechura de olvidos. Hay nuestra memoria inolvidable que no se hace de evocaciones, sino de dolores, de esos dolores de traer a la presencia algo ya no presente –sino algo que se presiente- es diferencia, huella, distancia. Es aquello que siempre es presencia vital dentro de un mundo –este mundo- presente ausente, es nuestra presencia ausente, esa de *cómo es posible que haya experiencia de la muerte en vida*. Justo ahora, el recuerdo de Platón es ese de un desaparecido, de ese inolvidable vivo con el que la sociedad hizo algo bueno porque sus ideas avivan la vida colectiva. Su ausencia nos pesa, porque su tiempo en continuo detenimiento y alejado en nosotros mismos nos lo obligan como un nosotros ausentes; es un tiempo que ha sido expropiado en el que creyendo que nosotros estamos

⁶⁰ Panikkar, R. (1996). *El Silencio de Buda*. Madrid: Siruela. pp. 138-241 y Baudrillard, J. (1998). *El Otro por sí Mismo*. Barcelona: Anagrama.

⁶¹ Ver De Man, P. (1990). *Alegorías de la Lectura*. Barcelona: Lumen; Heidegger, M. (2000b). *Op. cit.* pp. 200 y ss.; De Man, P. (1996). *Ideología Estética*. Barcelona: Lumen. pp. 185-229 y Baudrillard, J. (1998). *El Otro por sí Mismo*. Barcelona: Anagrama.

presentes se escribió algo en el que se piensa que todo el mundo y todo el tiempo está ya presente, ese es un mundo virtual, una escena simulacro, una vaciedad tan tremenda en la que se puede concebir un mundo para lo peor o para lo mejor. Esa es su fuerza presencial que viene desde la ausencia, que es el de una memoria involuntaria que trastorna el límite entre la presencia y la ausencia. Este es el poder de presencia de los ausentes, quien quiera que sea, están en una trama que no sólo dejan memorias, sino huellas, marcas y señales materiales que se interfieren y se remiten una a la otra. La justicia es el núcleo del olvido, porque es esa la que recrea la fuerza que ya tiene una colectividad o grupo humano, que es la que ya siempre manipulada se ha tratado de enmudecer por la fuerza, cuando sabemos que la cura que el olvido propone es la de la dicha de enmudecer, es la de un giro sobre lo originario. Es el horizonte de la violencia en el que se trata por fuerza de enmudecer bajo la operatividad de la expropiación del silencio a través del terror, del miedo, del horror y la muerte. Nadie puede sentir nada grato al festejar por la vida la muerte donde trasnochada la medicina del significado del celebrar y la fiesta son sólo la hipócrita fabricación de la subjetividad de los vestigios de exilios que se exilian de otros exilios.

§27

Es necesario abordar la relación que hay entre el sentido de la Vida y la actividad política⁶², como un nexo que colige ser humano con *polis*, una necesidad que la memoria y el olvido imponen por encima de las actuales chatas tecnologías de la política, dado que al ser humano está reservado el forjarse un mundo en el que hay dimensiones de lo real que se someten a temporalidades y especialidades distintas, la dimensión de lo político es una y es inseparable de la configuración y constitución total del ser humano. El actuar dentro de la dimensión política tiene, como cualquier actuación, o éxito o fracaso, realización o frustración, cada acto funda un sentido favorable o no del que no hay forma de evitar. La política es la herencia y patrimonio, así como el pasado lo es para la memoria en el tiempo, para la humanidad. La vida humana es, en tanto que existencia, existencia política, porque los movimientos básicos de toda actividad son la liberación, la práctica

⁶² Jackson, W. J. (1992). *Introduction of J.L. Mehta on Heidegger, Hermeneutics and Indian Tradition*. Leiden: Brill; Heidegger, M. (1952/1953). LA DOCTRINA DE PLATÓN ACERCA DE LA VERDAD Traducción de Norberto V. Silvetti, supervisada y publicada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, Cuadernos de Filosofía, Fascículo VII, Buenos Aires, Año V-VI, Marzo-Septiembre 1952, Marzo- Octubre 1953, Números: 10-11-12. http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/platon.htm y Mújica, H. (1995). *Op. cit.* pp. 169-197.

de un orden en la manera de ser y el resultado de las acciones que se realizan dentro de esa práctica en la manera de ser y que nos hablan más allá de las influencias resultantes de actos en un orden general de existencia que sostiene el mundo ya como naturaleza, ya como cultura, ya como sociedad.

No hay una necesidad explicada de luchar por el poder, sino que es primero una toma de conciencia, que es la remisión a lo que el título de esta parte de capítulo indica, es una lucha interna para indagar cuál es la verdad para esta conciencia, esto implica una superación de monismos y dualismos dentro de las categorías y conceptos con que se piensa al mundo y, para ir más allá, hacia distinciones precisas y sutiles. Esto significa un ajuste ético en el que el olvido es imprescindible, toda vez que ese olvido sea una memoria ontológica acerca de la constitución del hombre, quiero decir simplemente que la ética para el hombre sea su espíritu.

El núcleo ético del hombre es esa propia memoria ontológica, es esa naturaleza incomunicable que le da una manera de ser y de estar, su carácter de ser hombre, su dignidad y lo que hoy mismo reconocemos como eticidad. No es la ética el compendio de costumbres rutinarias dichas así sin más, sino que es lo que se es verdaderamente, es la manera de vivir, la sensibilidad, el hacer, no es el debería ser o lo que se querría ser. Esa ética se expresa en el espíritu y el alma del hombre, para lo mejor y para lo peor, en el sentido de que es lo que lo insta a moverse o lo mantiene poseído en un sentido negativo o positivo, pero también es aquello que le ha sido dado y lo que hereda cuando muere, el motivo de su felicidad y de su infelicidad, donde la ética se traza un horizonte que es un destino al que le toca estar sujeto. Eso implica el ejercicio de una actividad que está dirigida hacia sus semejantes, hacia las cosas y otros seres y hacia la naturaleza. Lo político es, pues, lo propio de ese dirigirse.

Así, hay un encaminarse hacia materias tan distintas como el cielo y los dioses, la tierra y los humanos, el mundo de las ideas, el mundo de las máquinas, el paraíso de la belleza o los abismos de las ambiciones. Todo eso ocurre sobre la Tierra, aun si es alguien como yo que reniega y niega su existencia, tiene que tener un lugar desde dónde hacerlo. Destino y refugio, eso es lo propio de la política, porque el hombre siempre ansía su libertad, es por lo que el núcleo del *ethos* del hombre es la actividad política del hombre⁶³. La idea de la conquista y ejercicio del poder está equivocada, porque sólo está haciendo una reducción que apunta a que se piense sólo sobre el

⁶³ Platón. (1991). *Diálogos*. México: Porrúa. *La República o de lo Justo*. pp. 433-621.

pensamiento, cosa que es un estadio de hiper-abstracción; donde la reflexión se transforma en un mero cálculo y el pensamiento trata a lo real como desecho. Ese pensamiento del pensamiento debe ser el que se pregunta por el propio actuar porque es ya la actividad algo surgido del ser del hombre y, por lo tanto, adquirido y enraizado con lo real, puestas en la Tierra de la propia naturaleza humana⁶⁴.

§28

Una lectura posible del diálogo de Platón sobre el Critias o la Atlántida⁶⁵ es relevante para esta idea, el planteamiento de Platón apunta la relación del *Uno* con el *Otro* como culturas con formas de vida distintas, en el diálogo una de las consecuencias fundamentales de todo el planteamiento filosófico recae aquí, del paso del estro poético y de mimesis donde el Eros hace la captación y creación de la belleza, que se torna la representación de la idealidad a través de lo sensible como una apariencia inolvidable del Ser, la tarea del Eros es la de colmar toda deficiencia porque aspira a la perfección. La idea que recorre la historia de la Atlántida es que un demiurgo creó el mundo impulsado por el amor de la materia informe, donde ha creado seres semejantes a ideas eternas. Esas ideas eternas⁶⁶ son formas de lo real y son cuerpo de la percepción: son imágenes olvidadas que son traídas de nuevo a la presencia por la ilusión evocativa de la "imitación" que entabla una relación entre el objeto y la idea. El uno genera valor y la otra ilusión, la dignidad de ambas es la idea de Bien que es fuerza y belleza que es captada en el Alma como aquello que es principio de vida y movimiento en el devenir del mundo, que es integrante del Ser y la Verdad. Esta sería la constitución de lo real y en este caso de la Isla, es el Orden de la Physis que es narrada en la creación cósmica en el Timeo⁶⁷. En la Atlántida del Critias, hay sobrepuesta la idea del Orden humano y las relaciones que se guardan con el Otro. La Atlántida hundida es la marca de una reversibilidad en el orden de la naturaleza dentro de la relación del orden humano con ella. El límite entre la cultura y la naturaleza es puesta en cuestión desde dentro, en la frontera interior del

⁶⁴ Heidegger, M. (1994). Construir, Habitar, Pensar. En *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Serbal. [WWW. Document] http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/construir_habitar_pensar.htm (1990). De Camino al Habla. Barcelona. Serbal. [WWW. Document] http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/el_habla.htm

⁶⁵ Platón. (1991). *Diálogos*. México: Porrúa. *El Critias o de la Atlántida*. pp. 723-733.

⁶⁶ Platón. (1991). *Diálogos*. México: Porrúa. *Sofista o del Ser*. pp. 735-785.

⁶⁷ Platón. (1991). *Diálogos*. México: Porrúa. *Timeo o de la Naturaleza*. pp. 663-721.

hombre, entre naturaleza y cultura. Esa que ocurre como una historia de decadencia a los ojos de los griegos, de una cultura de exquisitos orígenes, es la que hoy se nos presenta a pregunta expresa de la ecología, de que quizá no haya futuro si seguimos así como vamos. La forma de la política no ha de buscar el poder, sino una sobre el arte de vivir la plenitud, en la medida en que el hombre no lo es sin política.

La polis de los atlantes no era sólo la bellísima construcción de su ciudad ideal, del cielo de sus dioses ni de la abundancia de su Tierra por separado; era la unión del Cielo y la Tierra, era lo que significa ser un Atlante: ser un eje que eleva una vía de la Tierra al Cielo; esa era la ciudad porque era un pequeño mundo en el que los seres humanos se encaminan a convertirse en otro microcosmos: hombre-ciudad y naturaleza-universo, eran toda la realidad. De esta manera, la ciudad es el intermediario así como lo es el Atlante; es el que está en medio del microcosmos del hombre y el macrocosmos del universo. En la Atlántida se va de un arte de la convivencia del gobernar y vivir en común al imperialismo guerrero. La política como arte de regir la convivencia como asunto público y del saber vivir en la convivencia tiene como objetivo la realización de la justicia dentro de la serenidad y ecuanimidad –armonía/equilibrio- lo que se vincula ya de hecho a la prudencia o salud del espíritu que es, por un lado, la capacidad de retorno a lo originario y, por el otro, la facultad de pensar, sentir y vivir, de ser en la virtud, es decir, el *ethos* que antes mencionaba es también el de saber ser 'ser humano' y serlo en la medida en que está vibrando junto con todas las dimensiones de su ser y de la Vida. Correlación del Ser Humano, el Cielo y La Tierra, correlación del Ser Humano, la Ciudad y el Cosmos: esta es la forma de una integración punto por punto a través de tres *cualidades de ser*, fuerza, serenidad y sabiduría, que son las mismas que unen al universo: creación, destrucción y preservación | orden, desorden, organización. Recuperemos esa tarea que se encomienda a Atlas: la de que la política sea el *arte-ciencia* de reintegrar al hombre en la armonía dinámica y activa del universo, él tenía la perfección de llevar el cosmos a su perfección. Antes, cuando hablé del olvido, omití que el criterio para saber de él como cura es la felicidad, la felicidad en silencio es el mismo criterio que tiene lo político para saber si caminamos por la senda de la justicia, lo justo es feliz. El orden de la perfección es la belleza y esa en lo humano político se realiza por la *praxis-poiesis-teoría*, la acción que tiene como objetivo la creación de un algo que se aspira llegue a la perfección y a la que tiende el intelecto. Es en el hacer, que conjunta estos elementos, que se puede aspirar a la vida bella y feliz. El lugar en el

que eso ocurre es la ciudad, que está vinculada de siempre a la Tierra. Esto quiere decir que la ciudad está ya en la naturaleza del hombre como parte de su constitución ontológica, siempre siendo la creación de su espacio y es en su carácter terrestre la posibilidad misma de su espacio. Ese su espacio es el de su cuerpo y el de su universo, de su habitar.

§29

En la historia de la Atlántida la idea del otro se presenta, pero es una idea de la articulación política en torno a la supremacía de una cultura, la Griega, en detrimento de la otra, la Atlante. Lo cual nos lleva la pregunta acerca de ¿quién es el otro? Siempre es importante el otro para el conocimiento de sí mismo, el otro no es cognoscible, porque sólo se conoce como sí mismo. Conocer al otro, es una afirmación que sólo vive de su presentimiento porque ese conocimiento es propiedad del que así lo hace; se conoce al otro a través del conocimiento de nuestro sí mismo.

No hay un haber conciencia de las culturas por una, como integración a una sola cultura que se asume como dominante de todas las otras culturas y que expolia sus riquezas materiales y espirituales como hace justo ahora la occidental. Es la idea de la expansión la que dirige esta expoliación y es operada por la cara idea del desarrollo⁶⁸.

Es preciso apuntar que la mirada que posamos sobre el otro es la de todo un campo ontológico de realidad y un campo de constitución ontológica como lo he señalado antes. Así que la mirada hacia el otro es una mirada que es ya una impresión desde un marco de integración, dentro de una cultura o, más bien, dentro de una sensibilidad, así, no hay posibilidad de tener un conocimiento en tanto que, por ejemplo, mexicano, occidental, europeo o lo que sea de un chino, oriental o asiático.

Lo importante para acercarse al otro es cambiar las distinciones y usar las que el otro usa para ver la realidad, más bien, la realidad desde la que se mira; es el intento de ver con los ojos del otro y que es un intento que ofrece amplitud de miras. La idea es que hay espacios-tiempos múltiples de existencia que son transparentes unos con otros y por esa razón se muestran ya desincronizados y sin relación unos y otros, el mecanismo de comprensión-interpretación se ve obstaculizado por esa limitante. Al dar por supuesto que las distinciones con las que se opera sean viables para otro de

⁶⁸ Saurabh, D. (Coord.). (1999). *Pasados Poscoloniales*. México: El Colegio de México. pp. 9-83. [WWW. Document] <http://www.clacso.org/libros/poscolonialismo/poscol.html>

esos espacios-tiempos, dado que esa es ya una realidad completamente diferente, el campo ontológico de la realidad es otro y, por lo tanto, la relación que pueda tener con ese campo no tiene suficiente peso histórico como para que sea, por ejemplo, inteligible que uno de los gestos o una de las ideas o distinciones con las que me refiero a algo de esa realidad tenga el significado que para mi tiene⁶⁹.

Cuando se habla de países desarrollados y no desarrollados, estamos desembarazándonos de lo que significa la cultura y asumimos que la idea de desarrollo es un universal a priori, es decir, que todos los países tengan que desarrollarse, así también que todas aprecian el dinero y un modo de vida que se haya querido hegemónico o dominante. Tampoco se puede afirmar a favor de un solipsismo que aisle a cada quien o a cada cultura en lo que es, o bien, interpretar el mundo desde un único punto como dictadura del pensamiento donde se interpreta según unas distinciones privilegiadas de una sola perspectiva. En cambio, sólo podemos hablar de que hay cosas que a lo largo de los grupos humanos no varían, tales como hablar, reír, comer, bailar, tener una forma de sociabilidad, tener una lengua, etc. Hay formas y muchas maneras de ser, lo que no hay son valores culturales o personales privilegiados que gobiernen los distintos campos ontológicos de la realidad ni los campos de constitución ontológica de manera universal a priori.

Si bien hay actividades que son las mismas para todos, no hay el que esas actividades tengan el mismo sentido y manera de vida para todos. Esta es la forma de la exterioridad, pero desde el punto de vista interior se asume que sí hay valores universales a priori, es decir, desde dentro del campo ontológico de la realidad y del campo de constitución ontológica. Esto quiere decir que lo invariante sólo existe si está en relación con su campo que supone dentro de sí, universales a priori, de esta manera se infiere desde este nexo que haya algo invariante exterior pero ésa sólo tiene la categoría de ser óptica y no ontológica, lo ontológico supondría que siempre se está dentro de una cultura desde la que se afirman ciertas cosas, es decir, desde dentro de un campo ontológico de realidad.

⁶⁹ Castro-Gómez, S. & Mendieta, E. (Comps.). (1998). *Teorías sin Disciplina (Latinoamericanismo, Poscolonialidad y Globalización en Debate)*. México: Miguel Ángel Porrúa. <http://ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/castro/> y Baudrillard, J. (1998). *El Otro por sí Mismo*. Barcelona: Anagrama.

§30

Otro de los momentos más importantes en la historia de la Atlántida es cuando hacia el fin de la narración, la corrupción de la gente que habita la isla supone una idea en torno a la paz y que tiene de suyo un sentido político. El fin de la Atlántida es una paz que salda la lucha entre la voluntad del espíritu y la necesidad de la naturaleza, alma y gravedad, la polis como encarnación configuradora es ese equilibrio entre la materia inerte y la espiritualidad que le entrega forma. La idea del hundimiento y del cataclismo, de la muerte a fin de cuentas, es que siempre la armonía y el equilibrio entre naturaleza y espíritu tiene un punto de quiebre en el que la naturaleza vence y desplaza el equilibrio para ella. Eso significa una fatalidad y tragedia cósmica, ese momento que se perpetua en la memoria de un olvido es el hecho de la melancolía que deja ver esa ruina, la venganza de una violencia se cumple con una violencia mayor, la de la naturaleza sometida por el espíritu. Los restos que nos quedan sobre la existencia de la Atlántida son los de un orden derivado de la destrucción de la forma espiritual con que la coaccionó el hombre, pero es otra creación ya, una que viene del lado contrario, donde el regreso a la Tierra impone un regreso a lo originario en que un acto de la voluntad/fuerza de la naturaleza-Tierra se impone sobre la voluntad humana⁷⁰. La ilusión de la voluntad humana es total; toda obra, hasta el hombre mismo, es una naturaleza, así que lo que domina es el artificio de la ilusión.

Ese efecto de tragedia⁷¹ que genera hacia el final del relato es sólo la cubierta de una tendencia realizada y que con antelación estaba inscrita en lo más profundo del ser que se consume, esa su Némesis, es la secreta justicia, su Fortuna. Ese regreso a la Tierra natal es algo que, por sí mismo, es triste para el hombre, porque lo muestra en su patetismo. Cuando ocurre en la armonía de lo espiritual del hombre y de lo material terrestre, nos muestra mucho de lo que somos en cuanto a la paz, dado que la armonía rota siempre marca el grado de conflicto entre las tendencias creativas y destructivas en la relación del alma humana y la naturaleza; para ambos existen las mismas tendencias en su interior, en su armonía y en su relación, pues es la imagen de la paz la que vincula al hombre con la política en la polis, aunque su aspiración sea la paz.

⁷⁰ Simmel, G. (1988). *Sobre la Aventura*. Madrid: Península. pp. 109-131.

⁷¹ Simmel, G. (1988). *Op. cit.* pp. 204-271 y Keyes, C. & Daniel, E. (Editores). (1983). *Karma: An Anthropological Inquiry*. Berkeley: University Of California Press.

El antagonismo de esas dos tendencias interiores es lo que configura la insolubilidad e inconclusión del núcleo ético del ser humano. Esa profunda carencia de una configuración definitiva siempre es una necesidad, una impronta estética que está dada por la paz y que se asegura de la prominencia y primacía de una de las dos partes. Hay siempre un encanto peculiar en los aspectos ruinosos de la existencia en la Atlántida de Platón, hay la necesidad contemporánea de ver hacia la ilimitada capacidad de asombrarnos e impresionarnos, aunada a la exigencia de una comprensión abierta a todo –es como lo predecía Nietzsche una época de decadencia- esos son los rasgos del momento contemporáneo y su significado es la confluencia de todas las tendencias imaginables en su grado de contraposición. Es importante visitar a la paz que cede. Es en el diálogo del Critias que puede buscarse la articulación de las relaciones entre paz y política, es decir, entre los momentos estético y ético de la vida⁷².

§31

Hay importantes guías que podemos encontrar en la reversibilidad de la Atlántida como espacio-tiempo de una realidad y que son importantes en la actualidad. El dominio estético de la paz es participar en el encanto del tipo de realidad social, individual y universal, así que tiene su componente ético cuando es implicada la confrontación, pero sin su talante de enemistad. Esta es la entrada de lo político también como una dimensión estética, porque trata de buscar en la vida civil el bien común para los ciudadanos, es decir, para la realización de la plenitud de la vida humana, pero el criterio para determinar quién es el fundamento de tal búsqueda se ha puesto en manos de un sujeto trascendental y que, a últimas fechas, ese sujeto es el pueblo –*demos*- definido en términos abstractos en una serie de tecnologías de especialistas –*tecno*-, ya que a la gente común sólo se le ha achacado el dominio de masa y la ignorancia de las cosas complejas como las producciones de la ciencia y la tecnología bajo la premisa de que en medio de la ignorancia no pueden tomarse decisiones responsables.

La confianza, entonces, tiene que depositarse en que esas decisiones las tome un cúmulo de estructuras que tienen una autonomía propia, la imposibilidad de actuar del pueblo es el

⁷² Heidegger, M. (1994). *SERENIDAD Gelassenheit*. Barcelona: Serbal. [WWW. Document] http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/serenidad.htm y Potter, K. (Editor). (1977). *Encyclopedia Of Indian Philosophies: Indian Metaphysics And Epistemology: The Tradition Of Nyāya-Vaisesika up to Ganesha, II*: Delhi: Motilal Banasidass.

denominador común y es el principal ausente, pues es él el criterio básico y trascendental⁷³. Es pertinente en torno a esa misma reversibilidad hablar del mal como la dimensión de lo propio, esa es la dimensión del conflicto, la política a menudo no reconoce que el conflicto es como en el fragmento 53 de Heráclito⁷⁴: “*El polemos, la guerra es el padre de todas las cosas*”, el *polemos* de Heráclito es lo original, es decir, antes de que se pueda decir cosa alguna, es el “polemos” el que opera, no es guerra en el sentido antropomórfico, sino en cambio es el modo agonístico de las cosas, para todo aquello que se presenta y se configura como real, es el *polemos* el que produce, el creador, que evoca y convoca a la existencia y a la presencia y lo que le hace o propicia su estar ahí de todo lo existente, es decir, la potencia que hace venir a la presencia, que es de primer momento el des-plegarse de la *physis* y que se mantiene como centrada en sí misma como poder-ser que está, sin ambages, aun antes del pensamiento, es lo que aun mantiene su exterioridad incluso antes de que sea pensado y que es en su presentarse un hacerse en la lucha como mundo. Esto es lo que he dicho desde el principio, la presencia de lo existente –de lo ente en Heidegger– es ya un polemos –lucha-juego guerrero– por el desvelamiento de lo verdadero para sí y ante sí y esa verdad es la que da la textura de ser manifiesto por un luchar como mundo, como constitución de mundo/ de realidad. Es también una cuestión de memoria, porque el olvido de esta peculiaridad es el olvido de la armoniosidad de la lucha y que como Heráclito señala, la unidad originaria de dos contrarios no se vuelve presencia plena si no se deja llegar como esa verdad, combate lucha o juego guerrero en términos de autodomínio y autovencimiento que se mueve en un más allá de sí mismo: eso es Physis-zôê poder-potencia-violencia naturante, es un desafío constante a la finitud para ser más.

El polemos heracliteano es lo que crea o genera, es en mi idea el Caos⁷⁵ mismo, pero que ahora podemos hablar de que, como campo ontológico de realidad, es lo que hace aparecer, porque crea como potencia que hace aparecer, manifestar, hace, emite y remite. Si ponderamos esto, es la manera de la asimetrización constante del universo que es una asimetría puesta ante la armonía de

⁷³ Heidegger, M. (1990/1994). La Pregunta Por La Técnica. En *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Serbal. pp. 9-37.

⁷⁴ Ver Heidegger, M. & Fink, E. (1986). *Heráclito*. Barcelona: Ariel. pp. 115-145 y Mondolfo, R. (1988). *Heráclito*. Madrid: Siglo XXI.

⁷⁵ Rojas Rosales, C. A. (2002). *La Teoría del Caos Encantada: Una Lógica Racional de lo Imprevisible, una Lúdica Afectiva de lo Enigmático*. Tesis de Licenciatura. Facultad de Psicología. UNAM. Inédita.

las simetrías y que, en sí, asimetrizar genera a su vez simetría como se describe desde lo pre-originario en el modelo del BigBang en la astrofísica, por ejemplo.

El devenir del universo, el devenir-mundo, el devenir hombre, el devenir palabra provienen del mismo silencio. Si *polemos* es originario y es una lucha, pero no puede ser que luche contra algo, porque no hay algo aún, es lo que hace que haya. Si es verdad que hay un escuchar verdadero, lo es en la medida en que es silencio, este *polemos* es el que proyecta en un horizonte para lo que no se oye, hay que entenderlo y hacer que se oiga, que hable lo que es in-audito, en su original ser no pensado, ni dicho⁷⁶.

§32

Cuando el *polemos* toma cuerpo y realidad, es ya "*eris*"⁷⁷ que es la memoria de lo original y es prenda de los seres creadores, quienes hacen que se oiga eso inaudito de lo que son responsables, son la voz muda, no sólo es responsabilidad del hombre, sino que es ya mismo cuestión radical para todo elemento del universo. Es la puesta en obra de esta responsabilidad por la que la Tierra hace oír lo inaudito de lo probable de lo imposible: hay vida. Eso que se muestra como lucha es el conflicto que se *erige*, es la *Physis*, estructura estructurante. Sin conflicto, lo inaudito se cae en el olvido y lo que era intensidad se vuelve objeto disponible y producción calculada. Es el paso de la dimensión estética a la dimensión natural, del surgir originario, de la violencia de la epifanía del mundo.

No hay más que una retirada que obliga a la decadencia, es una vuelta de tuerca; en el dialogo de la Atlántida de Platón, se muestra doblemente este acaecer en la decadencia del *polemos*, el de la Tierra que es sumergida en el agua como reversibilidad del orden y la del político que como creador se ha alejado del pueblo. *Eris* es pues el conflicto visto desde la justicia, porque es la misma armonía de la escucha atenta que es el perfecto convivir de la enemistad de lo que es contrario, esta armonía es el gestar y llevar en sí la diferencia y la intimidad.

Heidegger diría que hay un acoplamiento entre Ser y ente, pero, en palabras simples, esto es la paz. La expresión de un dinamismo activo en este sentido, para el mundo contemporáneo, se

⁷⁶ Heidegger, M. (2000c). *Op. cit.* pp. 91-156 y 239-277; Heidegger, M. (1994). Construir, Habitar, Pensar. En *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Serbal. pp. 132 y ss. y Heidegger, M. (1994). *Sobre la Cuestión del Ser*. Barcelona: Paidós. pp. 126 y ss.

⁷⁷ Heidegger, M. (1990). *De Camino al Habla*. Barcelona: Serbal.

expresa en lo que refiere al bien común de un pueblo para con los demás e internamente, así, si lo que es bueno para unos no lo será para otros, el *erís* también podría tener una connotación de “excitación” que tendría que ver con la convivencia interior y exterior, donde todos los pueblos puedan vivir independientes en el sentido ontológico, es decir, por ejemplo, los *sistemas sociales* actuales cada vez menos van permitiendo que existan campos ontológicos de realidad diferentes, así no hay posibilidad de que haya energía, comida, etcétera, para todos. Donde es plenipotenciario un mundo virtual en el que se infringen los ritmos terrestres y los recursos naturales sufren un proceso de devaluación y explotación en lo real, mientras que su accesibilidad se realiza por medio de lo virtual, así por ejemplo, la infraestructura social del así llamado bien común es una lepra cultural y urbana en el que, el acceso a cierto estatus, se da por mediadores mortales, imaginemos en el mundo 6,100 millones de automóviles presentes en las ciudades. La situación más allá de esto radica en que los procesos de dichos sistemas poseen inestabilidad exponencial, dado que un acierto micro que se evalúa en términos positivos genera en su entorno un impacto negativo en escala macro. Ese mundo de la banalidad es mayúsculo; cuando se observa que las subvenciones tecnológicas y económicas que ofrecen “países ricos” a sus campesinos bajo pretexto de ofrecerles una vida mejor, se originan en la misma ventaja artificial que han construido para ellos mismos, sobre todo porque su origen radical es el hambre que existe en otras partes del mundo. Esto es una guerra de decadencia. Esa guerra también es cultural, cuando existe un olvido de lo que en las diferentes tradiciones se entendía como el espejo entre Cosmología y Kosmología⁷⁸, donde, por un lado la Cosmología es una ciencia acerca del funcionamiento del universo y que ofrece una visión del mundo, la otra la Kosmología, es una visión de cómo el universo ve al ser humano y como se habita en el universo. A eso me refiero cuando hablo de autonomía ontológica en el sentido de las sociedades humanas, así si contemplamos a la cultura india, maya, egipcia, a la sociedad norteamericana, hallaremos que tienen una concepción del mundo muy diferente de la nuestra, pero eso no es todo, viven en otro mundo, en un universo diferente, no hay una posibilidad para un monismo cultural moderno y tecnocrático.

⁷⁸ Baudrillard, J. (1996). El *Crimen Perfecto*. Barcelona: Anagrama; Baudrillard, J. (2002). *Contraseñas*. Barcelona: Anagrama. pp.75-93 y Potter, K. (Editor). (1977). *Encyclopedia Of Indian Philosophies: Indian Metaphysics And Epistemology: The Tradition Of Nyāya-Vaisesika up to Ghanesa. II*. Delhi: Motilal Banasidass.

De esta manera, sólo podemos suponer que hay una ultimidad del asunto como lo quería Kant en una "cosa en sí", pero esa ultimidad es incognoscible. Esa cosa en sí es el mundo, pero en esa misma medida hay visiones y versiones de él, de manera que hay mundos diferentes, la realidad es en sí misma todavía más real que la triste realidad que nos deja una Kosmología que se quiere asumir como universal e intemporal. Se sabe que es una conjetura; ese su ser real no puede captarse, a menos que pudiera salirse de ella. De esta manera, la "institución política" tiene límites muy claros y no puede tener criterios universales: así no puede haber mercados globales, paz universal o perpetua, gobierno mundial, democracia universal ni valores universales; sólo puede ser posible la armonía de dimensiones lo suficientemente grandes como eso.

Pueden suponerse buenas intenciones utilizando o poniendo en marcha esos ideales, tales que quien maneje dichos poderes no querrá ser dueño del mundo, es posible que todas esas ideas se funden en la idea de paz y comprensión entre los pueblos, pero eso no puede hacerse montando al polemos en una simulación de síntesis. La armonía sólo puede ser la que es ganada a través del polemos originario, al que se refería el viejo Heráclito. Es la armonía de la Tierra, el Cielo, los Seres Humanos, los Dioses: son campos ontológicos de realidad biológica que se anudan al Zôê como tiempo del ser; es ahí donde animales, plantas, hombres, suelos, climas, aguas, seres humanos y creaciones humanas forman un conjunto armónico. Así que no necesitamos las trascendencias de la modernidad ni las de la posmodernidad; esta es una inmanencia que viene de mucho tiempo atrás. Por ejemplo, a nadie preocupa que cada año se devasten inmensas hectáreas de tierra para cultivo o de que cientos de lenguas humanas se pierdan al año.

De qué nos servirá ser iguales, cada vez que se pierde algo de esto, es como haber perdido un modo del ver el mundo, es un mundo el que se pierde completo junto con su universo. Si se quiere llegar a un integrismo solipsista o a un integrismo macrófago, vamos bien. Uno puede tomar partido por una república cosmopolita basada en la coexistencia de campos ontológicos de realidad que vinculen a *bios* y a *zôê*: no gobiernos abstractos, no controles, no policía mundial, sino un *polemos to òn eris ZôêVersöhnung*⁷⁹-*bios* [lo que produce como conciliación en armonía el polemos para/como bios y zôê] así podemos considerar que hay múltiples de ellas y que puede llamárseles biorregiones y que son lugares de vida en armonía básicamente⁸⁰. Esto es utópico, pero

⁷⁹ Versöhnung en alemán, conciliación en armonía como comunión religante.

⁸⁰ Swidler, L. (Editor). (1987). *Toward a Universal Theology of Religion*. MaryKnoll: Orbis.

más utópico ha sido crear sistemas súper-especializados y fragmentadores que, se supone, son visiones de fotografía o conceptuales de la realidad, cuando esa es más vasta, bella y real que esos planteos, es lo que nos es inmanente⁸¹. Esto también implica una renuncia a la soberanía de cualquier sistema que sea mundial, político, económico, religioso, conceptual, así que la armonía, no es concepto ni un signo de algo, es algo para ser vivido; es la relación que no prioriza la polaridad de manera dualística de todos los elementos y factores. Para la armonía, no es necesario alguien que conduzca, un monarca, principio supremo, jefe, presidente o Dios. La armonía no es reductora de la realidad y de las así consideradas pequeñas realidades a un principio universal, principio supremo o fundamento. La armonía es una textura en la que hay plena cuenta de que la realidad es tan vasta que no se la puede atrapar en un objeto o en un conjunto de conceptos⁸².

§33

La armonía nos dice que la realidad no puede ser transparente para sí misma, o bien, que es tan transparente que no nos damos cuenta de su transparencia. No hay posibilidad de una reflexión de la totalidad, la realidad no puede conocerse del todo o en su totalidad. Nadie puede separarse de la realidad para observarla. Diálogo entre humanos es la forma básica del *polemos* para los seres humanos, es la forma del conflicto provisional, permanente y creador de realidad, si no hay diálogo, hay fastidio.

Mientras que la realidad se muestra dual o polar, la paz se articula políticamente en el sentido de que no hay posibilidad de la mismidad para todo mundo. Eso quiere decir que, paz es el diálogo dialogante como forma constituyente de realidad, como apertura hacia el "otro". Relación es el factor que porta como motor de su movimiento y no cesará aunque alguno de los dos relacionados calle o cierre el diálogo. Sólo quien se siente muy poderoso e inclinado a manejarse despóticamente diría: si no quiere hablar conmigo, que se vaya. Así como nadie quiere a los reprimidos, nadie al parecer quiere a los que no tienen voz: locos, campesinos, indígenas, extranjeros, exiliados, sufren, soportan la explotación, la indiferencia, el desamparo, soportan porque si no, no pueden sobrevivir, son todos los condenados de la Tierra.

⁸¹ Maffesoli, M. (2001). *El Instante Eterno*. Barcelona: Paidós.

⁸² Leibniz, G. (1982). *Teodicea*. Buenos Aires: Aguilar. §14-18; Leibniz, G. (1982). *Monadología*. Buenos Aires: Aguilar y Swidler, L. (Editor). (1987). *Toward a Universal Theology of Religion*. MaryKnoll: Orbis

Mientras que todos los “revolucionarios” que han inventado la revolución para justificar su ansia y afán de poder absoluto, buscan que las masas se levanten contra la opresión de un imperio de la transparencia, pero a veces para ellos, los condenados de la Tierra, la injusticia es la única forma de seguir vivos. Los “revolucionarios” de la izquierda divina no son sino mercaderes e intelectuales labios de cera, que quieren provocar reacciones e instaurar justicia bajo el predicativo teórico del mismo “desarrollo” que tiene todo en esa desigualdad e injusticia, vendiendo ilusiones, guardando el secreto a las mismas epistemologías coloniales y racistas⁸³. Esa pasividad de los oprimidos que tanto molesta a los revolucionarios, sin saber que quizá sean los únicos que sepan el secreto y lo dicen en voz baja: “debo vivir aquí”, de qué sirven discursos magnificentes que hablan de pura abstractez y que generan la peor de la dejadez: reivindicar cosas que ni se saben. No es que el otro sea digno de interés o amor o que traiga consigo algo negativo, pero que existe y se le debe aceptar; el otro debe vivir aquí y no tiene por qué aceptar conceptos bajo los cuales se monta la farsa de la política y su espectáculo ideológico y todos los fuegos artificiales de las fugas posibles, desde la droga a la religión. Que son a fin de cuentas la simulación de la vida y de la realidad de un tener que vivir aquí. Paz entonces quiere decir respeto del otro *qua* otro, un otro que se considera es el mismo.

Usa la distinción del tu-yo que es constitutiva de la realidad social, de la interioridad e intimidad de cada ser humano, para convivir se requiere que cada uno renuncie a cualquier pretensión de universalidad en el orden de la razón, de la primacía de la conciencia y de algún tipo de proyecto. La política está avocada a buscar reunirse con el ser humano cotidiano para hallar su fundamento en el sentido de la vida, es una relación que es constitutiva de la vida misma. No hay que esperar hallar un refugio en una trascendencia más allá de la realidad, en la interioridad, en sí mismo, ni tampoco en las acciones individuales desperdigadas o en la actividad política en estado puro, que sometería a una reducción abstractiva a lo que es el ser humano y a la vida simultáneamente, no se trata de hacerse un especialista que ya no ve más allá de sus narices. La idea es que podamos ver cómo el núcleo del *polemos to òn eris ZôêVersöhnung-bios* opera y permite que no sólo esté en los sistemas políticos, sino que sea lo que da dimensión a lo real, es lo que permite que sistemas⁸⁴

⁸³ Castro-Gómez, S. & Mendieta, E. (Comps.). (1998). *Teorías sin Disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Miguel Ángel Porrúa. <http://ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/castro/>

⁸⁴ Sistema debe ser comprendido en términos de la teoría de sistemas dinámicos no lineales.

políticos se enfrenten y se opongan en una continuidad fisurada y sin que realmente haya posibilidad de que se sostenga un solo sistema como absoluto en términos totalitarios y que excluya todas las demás posibilidades de existencia; es una creencia fuerte pensar en estos términos porque esa búsqueda de sentido es lo que permite a las personas sobrevivir –políticamente o no– en un sistema de cualquier naturaleza, que en su mayoría es injusto y reductor para su circunstancia, es el punto tácito por el que todo cambio se fragua y se llega a actualizar, es la profundidad de lo político mismo. La liga de lo político con el ser humano que Heráclito descubre con el *polemos* es una relación de lo político con la realidad como un campo ontológico, es decir, es lo que liga la actividad de constitución de los seres y entes –incluso– con las actividades desplegadas como ser humano que se constituye dentro de su propia actividad, es pues aquello que es el alma profunda de la actividad social humana, porque es un compromiso con un tiempo y espacio social que son vitales, si queremos hablar de la política en estos términos lo es porque estamos *mirando al sesgo*, ahí donde se presenta lo político como excediendo a la política siendo esta una actividad propiamente humana bajo es nombre y donde ese sesgo es el de mirar que el *polemos to òn eris ZôêVersöhnung-bios* es un punto por el que podemos oír un camino hacia la plenitud, la armonía que ya hemos nombrado como cosmos-universo, sin excluir la Vida: eso es un praxis de la Justicia entre nosotros, como relación entre la interioridad y la exterioridad, es una espiritualidad que tiene carne y realidad.

§34

El Nyâya⁸⁵ es una experiencia de la realidad, es la del descubrimiento de que en cada cosa hay una dimensión interior que está además de los datos sensibles e intelectuales, donde se despliegan conexiones de intensidad inmanentes, es donde las cosas se nos revelan y en tanto estamos dispuestos y abiertos a recibirlas y con ello también somos recibidos e incluidos en ellas, es su presencia de ellas en nosotros, es una cuestión de corazón:

“[...] en la terminología popular el corazón [...] parece presentarse en símbolos espaciales: es grande, es como un espacio que dentro de la persona se abre para dar acogida a ciertas realidades. Lugar donde se albergan los sentimientos inextricables, que saltan por encima de los juicios y de lo que puede explicarse. Es ancho y es también profundo, tiene un fondo de donde

⁸⁵ Roer, R. (1850). *Division of Categories of Nyâya Philosophy*. Calcutta: Advaita Ashrama.

salen las grandes resoluciones, las grandes verdades que son certidumbres. Y a veces arde en él una llama que sirve de guía a través de situaciones complicadas y difíciles, una luz propia que permite abrirse paso allí donde no parecía que hubiese paso alguno, encontrar los poros de la realidad cuando se muestra cerrada. Encontrar también la solución de un conflicto interior cuando se ha caído en un laberinto inextricable por obra de las enredadas circunstancias. [...] es luz que ilumina para salir de imposibles dificultades, luz suave que da consuelo." Zambrano, M. (1987). *Op. cit.* pp. 7-8.

Nyâya es un complejo experiencial con 4 momentos: a) experiencia inmediata con lo real, b) la memoria de la experiencia, c) su interpretación situada en la cultura que es su origen y d) la integración de lo anterior como un complejo que conjunta la Vida, la vida individual, y la vida cultural a la que se pertenece. Aquí no hay la polaridad sujeto/objeto, porque de cualquier manera el saber conceptual significa una remisión reflexiva como un retorno del sujeto sobre sí mismo porque es el sujeto cognoscente y es objeto de su conocimiento y es un objeto entre otros dentro de lo posible.

Podemos decir que Nyâya es la experiencia que no escinde, es aquella en la que las cosas y los seres se presentan en su conjunto sin estar separados de su origen ni de su humanidad cognoscente y a la vez es una diferencia –ya diferenciada-, donde los elementos de la realidad no son dimensiones que están separadas, son dimensiones que se imbrican mutuamente. Esta remisión a lo original es una transformación caótica del orden que se erige luego como otro, ahí donde se ubica un espacio como la ciudad, su alma comparece como política. El orden de lo perfecto en la ciudad es el sentido, así por ejemplo, la guerrilla, el terrorismo y todo aquello que se pone a la vista como lo indeseable, como desorden o cualquier cosa que se identifique con el Mal, es suponer la pujanza unilateral de una sola cosa, lo cual deja al *polemos* en un estado de blanqueamiento y mutilado, que es la profilaxis de un terror endémico, y es que los modelos racionales dominantes no pueden hacerse cargo de la armonía que en él se propone, los límites de esos modelos y de su practicabilidad operante son las que se encargan de crear una inestabilidad exponencial que deja un proceso que se realiza a sí mismo y que marcha como catástrofe natural, donde lo que se entiende como el Bien es siempre inseparable del Mal. Se promueve el Bien junto con el Mal, es una operación simultánea, por ello, los paraísos del desarrollo, del consenso mundial siempre lo son para unos, y para los muchos no, esa es una operación que se da bajo un principio de muerte. Esa adjudicación subjetiva del mal es propia de la decadencia, que se dirige hacia el terrorista, el guerrillero, el otro, el clandestino, no son más que ingenuidades, lo que es

realmente potente es que operan bajo reglas de juego que tienen sentido, su vitalidad suicida y su lógica del exterminio, son formas objetivas del mal, y no sólo la de la consternación pública y mediática, la insensatez tiene sentido, porque es la defensa del sentido total de sus vidas, mientras que lo otro sólo es una proyección narcisa, a través de la policía, la milicia, la burocracia, de una mismidad que se quiere misma para todo espacio y tiempo, que se deleita exorcizando sus elementos negativos⁸⁶.

La felicidad se hace cara, no hacía falta pensar que se pensara que había que imponer la Justicia a toda costa a pesar de aquellos quienes no les parecía justo o de los adversarios, tampoco pensar que la vida humana sólo es importante en la intimidad, ahí en esa situación se revisten todos los "preferiría no hacerlo" o las trascendencias ultra o extraterrenas bajo las que se revisten toda las variedades de la indiferencia, menos aquella que es la más dulce, que es la de lo justo.

Bajo el principio de que lo feliz está ligado a la felicidad de todos, el orden de alguna cosa depende del orden de todo lo demás así, el orden en mi persona depende del orden del otro, mi casa, mi ciudad, mi pueblo, ha de sostener relaciones armónicas y de paz con el resto, con el mundo, con la naturaleza, con el universo. Lo feliz no puede constatarse en encerrarme en el propio ego, ni en la indiscriminada apertura a toda la humanidad. Entonces si soy feliz ayudo a los que me rodean a que ellos lo sean, nada más, nada menos y viceversa.

§35

Conjuntos nacionales, qué son, sino relaciones con la Tierra, con el Cielo, con las demás naciones, consigo mismas, es el punto en que se encuentran los otros en uno mismo y que en nuestro estar en relación está la plenitud de cada nación, de las naciones y de los seres humanos, está en función de la armonía y la paz, tenemos la idea de que somos responsables de ese conjunto, es un tipo de conciencia especial en la que podemos sentir que vivir en armonía no sólo implica que debemos cuidar lo que tenemos, la naturaleza, la Tierra, los seres y las demás cosas, sino que es ya un convivir, porque "aquí vivimos", eso pertenece a un dominio estético, le pertenece a la belleza.

No son las guerrillas, los terroristas, los manifestantes, quienes sólo se mueven únicamente en torno a objetivos materiales, quieren algo ideal, profundo, delicado que justifica todas las pérdidas

⁸⁶ Baudrillard, J (2002). *L'esprit du Terrorisme*. Paris: Galilée; Baudrillard, J. (1991). *La Transparencia del Mal*. Barcelona: Anagrama y Baudrillard, J. (1984). *Las Estrategias Fatales*. Barcelona: Anagrama. pp. 25-74 y 179-205.

imaginables, ese algo es lo propio de lo humano, de la humanidad. La polis es la ciudad que está abierta a la trascendencia en lo humano, es algo cercano a la Tierra, es una manera de habitar, donde las relaciones son personales, es paradójico que en medio del espacio abstracto y anónimo de los Estados emergen tribus humanas que se juntan por el solo gusto de estar juntos, ahí donde las relaciones son personales, no el desarraigo, sino inseparabilidad en relaciones concretas con el terruño. La polis, ciudad, es un organismo vivo en donde los integrantes se organizan en instituciones y se mantiene porque se reúne por la potencia de hacerlo, que es vista como algo natural. Tienen una autoridad y no un poder que los reprima.

Ahora me recuerdo de una palabra que siempre dicen los mayores, "*las buenas maneras*", puede pensarse que no hay o que sí hay o que son inamovibles, para mí, son sensibilidades de la relación entre la polis –la ciudad- y el sentido del bien que es el sentir lo bello, no se trata de hablar de buenas maneras en el sentido de estar de ciudadano. Sólo se es ciudadano de una ciudad, pero ella se reconoce como parte del mundo, y esa es la manera de ser de las buenas maneras, es el derecho de ciudad como presencia, huella y memoria de la plenitud de la vida. Así, la unión de naciones no significa conformidad en una misma forma de ser para todos, sino desarrollarse según los mandatos de su propia sensibilidad que se regula por su propio genio.

Estar juntos es un pacto o juramento bajo el auspicio de la confianza, es decir, es la efectuación de la confianza mutua y de la alianza, es un estilo de vida, una manera de ser y una herencia. Un contraejemplo de esto es la Organización de Naciones Unidas (ONU) que tiene origen en la victoria y eso no construye más que la paz de la supresión, porque la victoria es unilateral y esa es la tendencia de esta organización, no están los ausentes, porque no se les deja ser y porque participan de la idea de un único proyecto y no hablan el mismo lenguaje; y pueden estar los perdedores y los ausentes sólo porque se sujetan a los designios de los vencedores. Se propugna ahí la soberanía, la independencia, el desarrollo, la democracia, pero en el débil sentido de la viralidad universal de una sola cultura como modelo. Cuando cada nación, igual que cada persona tiene su propia cualidad, su propia forma, es única; los deseos de unidad y entendimiento de la ONU son sólo buenas intenciones expresadas con palabras más o menos significativas, su razón de ser debía de ser el desmantelamiento del Estado y del Estado basado en intereses económicos, así como de las pretensiones de la soberanía absoluta.

Las buenas maneras es la sensibilidad personal, es la forma en que las personas aparecen como relaciones constitutivas y constituyentes, desde lo físico hasta lo cultural, desde su naturaleza hasta la Naturaleza, desde con su espacio y tiempo hasta el Espacio y Tiempo. No es posible contentarse con la pura actividad ni con esperar que llegue el mañana de otro mundo, preguntemos lo que filósofos de todos los tiempos se han preguntado ¿qué es el hombre en la medida del tiempo? Pero que sea en tono de radicalidad, pienso en los que pierden todo, aquellos que no se sumen en la desesperación porque la conocen bien, aquellos que no tienen posibilidad de los abismos del cinismo, pero siempre tendrán sus sueños de que el mundo goce alguna vez de justicia común y sabe que la idea de que en el futuro todos serán felices es una farsa que encubre lo peor, vivir la existencia como fracaso es algo que se torna poco a poco parte del propio cuerpo.

A veces, sólo queda la esperanza, que es esa cualidad de lo que se presenta pero no en el tiempo, sino en lo que lo excede y esta ahí sin que deje de haber tiempo, esa experiencia que llega sin dar cuentas, esa que hace que uno sienta que un año, un encuentro, una palabra, un amor, un beso, un saludo, es más importante y valioso que el resto de lo que ocurre en la existencia. Es un descubrimiento de que lo cotidiano tiene una dimensión inhabitual, interior e íntima, porque obliga una transformación: es una encrucijada entre lo temporal y lo transtemporal, entre el orden de la polis/ciudad y la dimensión de la intimidad –lo público y lo privado. Que es lo que se puede decir a quien ha perdido algo o todo, ya por el hambre, la enfermedad, la guerra, a todos los que día con día tratan de mantener la vida un poco de tiempo más: nada de mundos mejores que nadie verá ni de otros mundos que son este, pero con una doble injusticia, Nada. Sólo que puedan escuchar eso que se insinúa como fugaz instante de placer, de dicha, de amor, de satisfacción en la comida hecha y dada por alguien anónimo, eso que hace que haya sentido aun en lo terrible, eso que uno ve como un rayo de sol y que se posa en el corazón como certidumbre y que a quien le acontece resplandece con la soberanía de una alegría y libertad que no se han llegado a plagiar a sí mismas, una luz invisible que invade sus ojos como luz, pequeños destellos que hieren el corazón, algo que se vuelve lejano para quien siempre supone que detrás de todo hay algo más, para aquellos que aún no alcanzan el fondo de su vida, ese vacío desfundamentador y destructor.

Son bienaventurados los que sólo tienen la memoria del vacío, bienaventurados aquellos a quienes se les derrumba el mundo y todavía pueden sonreír, esa esperanza irrevocable y plena de misterio que hace la alegría de haber vivido instantes de lo efímero, fugaces. Lo posible es, en todo caso,

que lo inmanente de la vida sea el propio lugar de la experiencia, así, si es que se es político o no, hay posibilidad de naufragar en que la política lo sea por sí sola en la abstracción o escapar por otro lado a un paraíso de la indiferencia, lo único es hacer la acción que tiene sentido. Si se es poeta, hay que buscar esa libertad que no está en lo ya dicho. Eso es simple, es lo que tiene sentido, lo que interroga por el destino. Hemos tomado postura o posición por aquellos quienes son los más marginales, por los oprimidos y no les hará sentido que alguien llegue con un montón de palabras, utopías, sistemas o propuestas, no habrá tiempo de vivir; hacer la revolución ¿quién la hará y cómo? también es absurdo; mostrar las obscenidades del futuro o los religiosismos del pasado; esperanza y no espera eso es lo que hay como horizonte: es la total decepción por lo político, lo social y, por todo, menos por la presencia en el presente, por la vida y porque a pesar de todo es suya y pueden hallarle un sentido más allá del dolor, más allá de todo. Qué sentido se atribuye a la existencia de un cometa o de una mañana fría, a la mejor para nosotros ninguno, pero para la totalidad del cosmos y de la conciencia humana sí. El hecho de que exista cualquier cosa o ser tiene sentido y tiene sentido para luchar, para transformar, para vivir, es un compromiso por y con lo inextinguible de ese rayo de luz en una mirada, es el compromiso más allá los afanes del capricho que son los del éxito, es un hacer sin el engaño, es una integración con la existencia y que desde ahí con la plenitud del Ser que es armonía en movimiento, transformar: este nivel de conciencia del Nyâya-Vada nuestra ciudad perfecta⁸⁷.

⁸⁷ Swidler, L. (Editor). (1987). *Toward a Universal Theology of Religion*. MaryKnoll: Orbis y Potter, K. (Editor). (1977). *Encyclopedia Of Indian Philosophies: Indian Metaphysics And Epistemology: The Tradition Of Nyâya-Vaisesikaup to Ganesha. II*. Delhi: Motilal Banasidass y Baudrillard, J. (1999). *L'échange Impossible*. Paris: Galilée. pp. 99-137.

CAPÍTULO 2. INTELIGIBILIDAD

"LO IMPOSIBLE ES EL FONDO DEL SER"
Georges BATAILLE

2. INTELIGIBILIDAD

En el capítulo 2 Inteligibilidad expongo básicamente el argumento que se presenta durante el capítulo 1. En este trato de dar la base lógica que ha de profundizar en la idea del espacio, el tiempo y la materia implicada en una ontología que parte del 2+, partiendo como ditudad que básica en la distinción denominada campo ontológico de realidad como una posición entre que va más allá de la escisión entre sujeto y objeto.

En el 2.1 se trata de explicar como emerge a partir del campo ontológico de realidad, una posición de embalaje entre dos lados de una distinción fundamental, entre lo plegado y lo desplegado, que constituyen la posición del campo como parte de un movimiento que va de lo ímplicito a lo explícito, al haber un modo de suspensión en el punto de partida, existe la intelección.

Existe bajo esos parámetros de distinción un giro en cuanto a la forma y el status del pensamiento, podemos ir de un pensamiento de la representación a un pensamiento de la presentación. Para ello requerimos entender que pensar es presentar a la cosas mismas, pero no a la mente, sino haciéndonos testigos de ellas o, más bien, participamos de ellas, como estando dentro de un juego en el que participamos, se está dentro de su ilusión o de su realidad, si se prefiere.

El concepto clásico de la inteligibilidad nos habla de una anestesia de la realidad, donde hay que inmovilizarla para hacerla inteligible. La propuesta de esta parte del trabajo es, el planteo de una inteligibilidad móvil, como estados de realidad ahí, eso implica que ese estado de realidad emerge del trasfondo efecto de un campo de conciencia, que es un tipo de sensibilidad. Esa sensibilidad básicamente es una modalidad de constitución ontológica de los seres humanos como un orden estable-mutable.

Empero, existe un nexo de expresión donde los seres humanos son expresiones del campo ontológico de realidad. La inteligibilidad en esa medida es un estado intuitivo de sí mismo del campo que se manifiesta a través de sus expresiones. Lo que hay son, campos que generan formas de conciencia, que revelan maneras singulares de ser. Pero para manifestarse dichas singularidades han de estar dentro de una sincronía no propositiva, y por el otro lado tienen la libertad de moverse conforme a una asincronía propositiva.

En esa medida existe una conciencia referida a nada, a lo transparente que es bien a bien, la complejidad de la realidad, la Vida en su sentido general. Pero el nexo indisoluble entre inteligibilidad y realidad se flexibiliza, de manera tal que el hombre en la efectualidad de su conciencia es que la Vida/Realidad es conciente en nuestra conciencia de ella. Somos un ENTRE, una atmósfera.

Es en todo caso una coparticipación, dentro de un doble movimiento, el descubrir y participar en los modos de ser, en las texturas de la realidad, en los grados de apariencia, en la transparencia. Pero como ámbito de creación de la realidad o la vida, no es un campo limitado al hombre, sino a todo ser, objeto o ente de la realidad.

Se enactua una realidad en distintos dominios de inteligibilidad. Por ello como se plantea en el Capítulo 1 de este trabajo, la escucha del abismo nos provee de un tipo especial de sensibilidad en la escucha, que implica una visibilidad de los observables. En esa medida cada singularidad, sea esta la que se trate, constituye un efecto de campo ontológico, que con su presencia ahí

hace emerger un campo de constitución ontológica que afecta la realidad. Eso produce un patrón de interferencia que actúa como unidad realizada de singularidades que como regiones iluminadas de actividades de distinción constituyen un flujo de información que relaciona ese con el patrón general con implicaciones profundas en el campo ontológico con el pasado y con el futuro.

El punto final de esta parte 2.1 se refiere a la forma en que el campo ontológico de realidad se bordea por una serie de elementos que en la forma de un modelo básico implica la distinción básica entre pliegue y despliegue, que observan dentro de los límites del campo ontológico de realidad, la forma en que dichas singularidades, al generar el campo de constitución ontológica van a observar modalidades que se ordenan entre un orden implicado y un orden explicado, que bajo un parámetro de plegamiento/desplegamiento dan consistencia a diversos niveles de realidad que se ajustan bajo las lentes de distinciones como sincronía/asincronía temporal; sinordenación/asinordenación espacial y material. Que organizan estados de realidad y entablando relaciones de distintos estatus y magnitudes de claridad. Se plantea la existencia de niveles de asiento sobre el orden implicado, que dan cuenta de una serie de niveles de campo ontológico, que comunican los efectos informativos de las singularidades con el campo ontológico en un estadio multidimensional, que como referencia inmediata es un caos en estado incognoscible, pero en cuanto que las singularidades lo informan, existe fluyendo a través de él un holomovimiento de holoinformación.

En el 2.2 comienzo por dar cuenta de este caos que recién he apuntado bajo una definición de caos poético, en base a las ideas de poesía de Heidegger y de la interpretación de Baudrillard, en un tono similar. Lo que hago a continuación de que he asumido una lógica de dos términos que fue posible con Heidegger, para a continuación dejar el riesgo de paralizar la situación en una representación impotenciada de la presentación con un modelo que puede estropearse. Para que la inteligibilidad se haga más evidente me arriego a generar una lógica de cuatro términos, tratando de instaurar en términos de la inteligibilidad una generatividad que no tenga como guía la superioridad o prioridad de una esencia o entidad sobre otra.

Dicha lógica tratará de delinear la existencia del caos como ser-en-el-caos, que le devuelve un matiz negativo a lo planteado en el 2.1., para con ello tratar de hacer visibles los intrincados procesos que opera en la distinción campo ontológico de realidad/campo de constitución ontológica. Cuatro versiones de caos, que operan como regímenes de circulación del orden plegado-desplegado.

Lo que el caos visto en esta textura permite que la idea de holomovimiento opere como una autorreferencia en términos de mantener junto, pasivamente, lo que es ya como una manera de mantener lo ya constituido por un retorno a la ordenación que hace esa constitución, aquello que es su unión existencial que mana del caos, donde la existencia aun no es más que trans-existencia, el movimiento como constitución de ser, requieren también una función como operadores catalizadores entre los estados de complejidad e hipercomplejidad y que sea responsable de activar el metabolismo ontológico, ejecutando pérdidas de consistencia ontológica, ello implica una apertura no solo a lo posible sino a lo imposible tal como mutaciones de virtualidad como características de lo real.

Precisamente existe una inseparabilidad del orden y el desorden, se muestran en los órdenes desplegados en el holomovimiento y que el caos se encargaría de jugar el juego de lo imposible buscando lo imprevisible e inédito en medio de una tensión dinámica entre estabilidad e inestabilidad exponencial, que recae en última instancia en la creación de otras formas de estructura para cualquier tipo de proceso.

Se puede marcar a continuación que al ser el caos parte del metabolismo ontológico dentro del campo ontológico, la crítica se establece en torno la idea de Ser como fijo, absoluto y eterno. Lo que hay es una forma de mapear las transformaciones productivas y creativas del metabolismo de campo ontológico, justo ahí se postulan algunas ideas sobre operadores catalizadores que se explican en referencia a la explicitación del significado del acontecimiento.

Acontecimiento dentro de esta constelación elementos se verifica en estancias, paseos, texturas y mutas relaciones entre estos elementos que deben comprenderse como nudos de realidad que implican la constitución explicada y directamente vinculada a niveles de implicación que se actualizan en el acontecer como tiempo, espacio y materia inteligible en el orden explicado del campo. Y es en este momento en el que se argumenta como es posible la manifestación de unidades de inteligibilidad o singularidades generales concientes que forman parte del campo y con los agentes constitutivos del mismo.

La multidimensionalidad y la hipercomplejidad del holomovimiento planteado se ven aquí comprometidas en las unidades de inteligibilidad, que es una idea derivada de la mónada de Leibniz. Estas unidades se explicitan bajo su propia constitución por los elementos estancias, paseos y texturas, que habrán de poner a la vista que cada elemento de la realidad está organizado con la misma forma con que el campo ontológico. Dentro de las relaciones los elementos previos se muestran concreciones que generan niveles de observación que dan cuenta de formas de hacer observables e inteligibles los elementos de la realidad.

Existe en cada unidad de inteligibilidad una vía hacia la razonabilidad con la que se puede hablar de una conciencia existente en todos los niveles de la naturaleza. Y que en cuya cumbre observamos la capacidad de afecto/afectar, es decir de generar expresiones en términos de Vida y ser generados en términos de Vida. Se trata de delimitar y cartografiar las escalas de la realidad y sus relaciones con el orden implicado/orden explicado, en términos de la gestión de cada componente de la realidad en forma de una hecciedad, al estilo de Spinoza. Y que porta para sí la formalización básica de simetrizar y asimetrizar la realidad con la disposición de sí mismos como pliegue despliegue. Es decir, la dimensión de estos constitutivos de realidad es la de "entre", no individualidades como se entiende laxamente, sino dualidades.

En el 2.3 se exponen las consecuencias de lo anterior que tiene su propio motivo matemático hacia una formalización creciente que trata ahora de llevar la idea de acontecimiento a una profundidad mayor en términos de concebirlo a la luz de la formación de predicados que portan ese mismo motivo. Se plantea la existencia dentro del modelo de elemento que daran consistencia a dicho propósito. Identidades, extensidades, intensidades, individualidades son elementos que captan como observadores la constitución fina del acontecimiento en diferentes versiones bajo la idea de distinciones como la plantea Jokisch, pero ensamblada en una analítica matemática de cuño leibniziano, y el problema que existe ahí es simple, ¿cómo hacer para que la realidad real, si se me permite usar esa expresión, va a entrar a nuestra intelección lingüística de la misma, sin pasar por la representación en un sentido fijo y unilateral, es decir, como va a ser posible una reducción de la complejidad del mundo, sin demérito de la actualización del acontecimiento como última realidad, sin pérdida de riqueza por lo que es en ese momento? Bajo esos nuevos elementos nuestro campo ontológico puede ahora desplegar su dimensión de campo de constitución ontológica en pleno y posee ahora, formas, magnitudes, cosas, sustancias. Los predicados vistos ahora desde la idea de mónada siendo una noción individual considerada como sujeto, forma parte, desde la propia perspectiva de Leibniz, va a dar una idea de lo calculable como una serie infinita convergente que tiende hacia un límite. Su naturaleza es la de una comprensión infinita actual que envuelve el infinito. La mónada o unidad de inteligibilidad puede ahora, presentarse inverso del Ser.

A partir de esas circunstancias se puede delinear la participación de estas en la constitución de atmósferas o series que se vinculan a un tipo de realización que hace el nexo a nivel observacional con el lenguaje que constituye los niveles de *Alfabeto, Combinatoria y Característica o Facticidades, Posibilidades-Alternativas, y Observaciones*. Con ello se delinearán otros elementos que habrán de darnos estatutos de realidad: Real, Actual, Posible y Virtual que se ligan a esos niveles de observación.

En esta medida se propone la composición de series que se coaligan en formas inéditas como recursos de composición de mundo, pero justo ahí se habla del juego del mundo, como el juego de reglas que son capaces de enmaterializar mundo, sólo mundos hay cuando se pretende que la armonía se vea restringida a una reproducción de algo eterno y absoluto, lo realmente interesante es que a pesar que hay estructuras solidamente constituidas en ellas su estabilidad se manifiesta como que lo imposible sea posible produciendo su propia armonía de movimiento y despliegue como creatividad propia y capacidad de su propia novedad entran y salen de composiciones variables y creativas.

La idea de lo eterno se cambia a lo que permanece, el acontecimiento es un flujo que se sedimenta y con ello le da consistencia a su armonía que lo organiza, la inteligibilidad capta ese sedimento como permanencia. La idea de Tierra del capítulo I va en ese sentido, la Vida pasea como un flujo que se asienta en su declinación como algo, ambas cosas ganan y pierden lo que las constituyen en cada momento, en ellas hay un mecanismo que las hace posibles recursivamente recreando con ello algo más, algo que permite que una estabilidad siga siendo eso a través de los momentos. La Tierra es esa eternidad en estos términos. Esto eterno es aquello que resulta inseparable de la actualización y realización de lo que habita en los límites de flujos y prehensiones. Cada unidad de inteligibilidad es pues actual remitido a virtual y realidad que remite a posibilidad.

2.1 Jñâna-kanda⁸⁸: La intelección de los campos ontológicos de realidad.

“Ya que no podemos entender a la vez la génesis y la singularidad del acontecimiento, la apariencia de las cosas y su sentido, una de dos: o dominamos el sentido y las apariencias se nos escapan, o se nos escapa el sentido y las apariencias quedan a salvo. Como el sentido se nos escapa casi siempre, tenemos la certidumbre de que el secreto, la ilusión que nos une bajo el sello del secreto, no se resolverá jamás. Esto no tiene nada de místico, sino que depende de una estrategia activa del mundo respecto a nosotros -estrategia de ausencia y desasimiento que hace que, por el juego mismo de las apariencias, las cosas se alejen cada vez más de su sentido, y sin duda también las unas de las otras, al mismo tiempo que el mundo acentúa su huida en la extrañeza y el vacío.”

Jean Baudrillard
El Crimen Perfecto.

§36.

LA PALABRA JÑÂNA DENTRO DE LOS VEDAS INDIOS SIGNIFICA CONOCIMIENTO Y ES INSEPARABLE DE LAS PALABRAS KRIYÂ E ICCHÂ, ACCIÓN Y VOLUNTAD, PERO SU FUNCIÓN COMO TRILOGÍA SIGNIFICA: OBRA, DEVOCIÓN Y ENTENDIMIENTO; LA COMBINACIÓN ENTRE JÑÂNA-KÂNDÂ, QUIERE DECIR ENTONCES, QUE NO ES EL MERO CONOCER COMO CURIOSA INTELECCIÓN DE LAS COSAS, SINO QUE ES LA ASIMILACIÓN DE LA REALIDAD QUE SE LLEVA A CABO POR EL ANHELO QUE EXPRESA EL NYÂYA-VÂDA, ES DECIR SABER SER FELIZ O SER, ESE EL CONOCIMIENTO QUE SÓLO ES PORQUE ORIENTA LA VIDA, ES EL HACER PARA VIVIR LA VIDA EN LO QUE PARTICULARMENTE SE CONSIDERA COMO SU SENTIDO. En otras palabras, significa el entendimiento alcanzado recibiendo algo pasivamente en nuestro interior y que se ha hecho nuestro cuando participa de lo que es nuestra conciencia en la medida en que es de lo que somos en ello. Es el estar en el hechizo o bajo el poder de lo que se comprende [esto ya se describió en el punto 1.2] esto porta consigo las palabras de recepción como devoción a lo que llega, y obediencia cuya etimología porta de suyo lo que se deja escuchar y es escuchado.

Esto marca una pauta en la que se habla primero de una actividad existencial y de carácter ontológico, es “conocer siéndolo” y que nos habla de la indisociabilidad en este nivel del sujeto y el

⁸⁸ Todas las expresiones en Sánscrito han sido investigadas en las siguientes obras. Apte, V. S. (1987). *The Student's English-Sanskrit Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass; Chatterjee, S. C. & Datta, O. M. (1948). *An Introduction to Indian Philosophy*. Calcutta: University of Calcutta; Martín, C. (2002). *Bhagavad Gita*. Madrid: Trotta; Martín, C. (2002). *Gran Upanisad del Bosque*. Madrid: Trotta; Martín, C. (2001). *Upanisad*. Madrid: Trotta; Martín, C. (2000). *Brahma-Sûtras*. Madrid: Trotta; Nath, N. C. (1967). *The extent of Anglo-Sanskrit. Parallelism in Vocabulary and its bearings on the Science Language*. Varanasi: Banaras Hindu University Press y Roer, E. (1850/1940). *Division of Categories of Nyâya Philosophy*. Calcutta: Advaita Ashrama.

objeto en tanto que forma epistemológica, donde sólo hay *sat cit ānanda*. realidad, inteligibilidad y paz del alma, como sincronidad y no como identificación entre esas distinciones. La habitualidad del pensar es la de la representación, el pensamiento re-presenta las cosas, re-hace la realidad en nuestra mente, de manera que la actividad de pensar es generar formas de representar en el sentido aludido y por ello el pensar, en sus formas, requiere que se contraste con la realidad como una manera de examinar la representación, con tal de que esa sea genuina como verdad. Verdad quiere decir adecuación entre la representación y lo que es representado por ella, así que la forma más radical de esta posición es que la representación tiene prioridad con respecto de la objetividad del mundo exterior.

Cuando queremos ver un pensamiento sobre la presentación del mundo, requerimos entender que pensar es presentar a la cosas mismas, pero no a la mente, sino haciéndonos testigos de ellas o, más bien, participamos de ellas, como estando dentro de un juego en el que participamos, se está dentro de su ilusión o de su realidad, si se prefiere. De manera que no hay el imperativo de que la verdad y la razón estén en el intelecto de un sujeto, sino que ambos dos están en las cosas. La verdad en el conocimiento, en este sentido, no se puede juzgar qué tanto la representación es el reflejo fiel de lo "real" del "es" de la cosa, es antes bien, un identificarse precisamente con lo que *es* esa cosa. Así que aquí no se trata de que el mundo sea el de la verdad objetiva, que es un mundo mental, sino que es el mundo de la presencia de alguien que conoce, en una realidad que se comparte con lo que es conocido y que está ahí –ese alguien- en la medida en que se identifica con ello –lo que se conoce- y con ella –la realidad-. Esto quiere decir únicamente, que el campo de lo posiblemente inteligible es un campo en el que se verifica, en una manera de ser, de estar, de construir y de habitar el mundo. Lo que entendemos como realidad no es totalmente transparente al intelecto humano y, según esas maneras, habrá opacidades en uno u otro sentido. Por tanto, son entre sí las características de cada pensamiento indecibles e incomparables. Sólo expresan un aprender mutuo donde el justo o armónico papel del intelecto es el de escuchar-estar-participando, es decir, de presentarnos el mundo, pero ese presentar es ya mismo un límite⁸⁹, porque la lingüística implícita en la expresión de las diversas comprensiones del intelecto sólo

⁸⁹ Nishida, K. (1958). The Intelligible World. En Schinzinger, R. *Intelligibility and The Philosophy of Nothingness*. Tokio: Maruzen. pp. 68-141. Este es un excelente trabajo de uno de los alumnos del Conde Shuzo Kuki quien fue alumno de Martín Heidegger, aquí se muestran nexos que tienen resonancia con las consecuencias del pensamiento oriental de la filosofía heideggeriana que Kuki llevó a Japón.

nos dice que hay una reivindicación en los términos que se suscriben para ese particular –ya sea en el nivel individual o en el colectivo- y que cada participante de una manera de comprensión tendría que primero reconocer una anterior reivindicación y tenerla bajo y con sus propias formas. De ahí que el límite sea el de la exterioridad de otras intelecciones –como formas o maneras de- de lo que **es** lo real. Nada puede dar una visión completa acerca de la pregunta por lo real, porque sólo es la expresión de un campo ontológico de realidad a través de un cierto campo de conciencia, es decir, es posible el conocimiento y puede conocer todo lo conocible, pero eso no es todo lo que **Es** ni lo que puede **Ser**⁹⁰.

§37.

Si es todo lo que Es y todo lo que puede Ser, se hace una mezcla entre inteligibilidad y realidad, eso es lo que ha implicado dejar a la realidad en la más absoluta inmovilidad. La expresión de la necesidad del pensamiento de aquietar o inmovilizar a la realidad para que resulte inteligible. Es la experiencia de 25 siglos del pensamiento conceptual, donde la experiencia se da en el concepto como forma de inteligibilidad absoluta y universal. Es la abstracción intelectual que se ejerce sobre lo que es, resta sobre la complejidad de lo que es, para reducirlo a inteligibilidad inmóvil. Es la acumulación en una unidad de varios objetos del pensamiento. Es, entonces, una concepción mental y es un instrumento que está entre el aparato cognitivo y las cosas. Para funcionar de enlace hace uso de los conceptos para crear una estructura de relaciones con ellos a través de los que se quiere conocer aquello que representan y tratamos esas estructuras tal si fueran las conexiones entre ellas; es la forma de creer que la realidad en su inconmensurabilidad y su ser incognoscible esté obligada a seguir la forma del orden que se ha hecho para los conceptos que la representan. La forma que se trasluce o se hace transparente en la investigación más sofisticada en la física de partículas es que no se puede decir lo que **Es**, la realidad no puede describirse con conceptos, sino por una forma de pensar del proceso o del pensar evolutivo, donde, como se ha dicho antes, la realidad sólo puede ser concebida como una gran poesía, como su metáfora⁹¹.

⁹⁰ Nishida, K. (1958). The Unity of Opposites. En Schinzinger, R. *Intelligibility and The Philosophy of Nothingness*. Tokio: Maruzen. pp. 161-241.

⁹¹ Peat, D. and Hiley, B. (1987). *Quantum Implications*. London: Routledge and Kegan Paul. pp. 414-435; Borges, J. L. (1983). Poetry: a conversation with Roberto Alifano. En *The American Poetry Review*. Nov./Dic. pp. 458-469 y Monaco, R & Briggs, J. (1974). *The Logic of Poetry*. New York: McGraw-Hill.

Son entonces circunstancias y situaciones en concreto, son campos de conciencia, que tienen procedencia ya desde los campos ontológicos de realidad. No se trata únicamente de algo específico de la sensibilidad de alguien, sino de la sensibilidad general de un grupo que puede expresarse por sus individuos, intuiciones con la calidad de certidumbre que se dan como enacción⁹² y que es la presencia de una inteligibilidad que se presenta a la conciencia y que nos cede un matiz sobre un cierto estado de *realidad-ahí*. Es un percatarse o dar cuenta de que hay realidades no pertenecientes al dominio de la verdad objetiva ni al de la arbitrariedad subjetiva. Son campos de conciencia porque son regiones del Ser que están dados como parte de la constitución ontológica para los seres humanos y que sustentan un cierto orden que es estable mutable, cambiante y que son expresiones de los campos ontológicos de la realidad y a la vez operan como campos de constitución ontológica de la realidad, es decir, como núcleos de inteligibilidad complejos estables y que forman las estructuras bajo las que se recibe la experiencia colectiva común y que tienen y sostienen un cierto rigor para operar dentro de los propios campos de conciencia. Son aquello que se ha tenido en decir como sabiduría, que es aquel conocimiento que da una estructura de sí mismo como un estado intuitivo de inteligibilidad. Esto no implica que pueda describirse una realidad definitiva e inmutable o que pueden nombrarse por formas lingüísticas univocas, sino más bien que es una forma lingüística analógica que ve parecidos entre distintas formas de decir las cosas⁹³.

Si podemos decir que estos campos son formas de la conciencia y, en tanto tal, son estados de una manera de ser, es decir, son un mostrar dimensiones de la realidad a las que se accede en tanto que se entra al campo ontológico en el que se puede situarlas, es un entrar en una sincronía no-propositiva. Puede decirse, de manera tajante, que la conciencia no pertenece al ámbito mental exclusivamente ni tampoco objetiva en exclusiva, no hay conciencia referida a algo, sino que es aquí una conciencia referida a nada. Se trata de una transparencia en la que aquel que está inmerso en ese campo de conciencia, en tanto que precondition para que sea un campo ontológico de realidad, siempre estará en un estado de "no-conciente", los campos ontológicos de la realidad son inaccesibles a la conciencia directa, porque en ellos no se opera la separación entre lo

⁹² Varela, J. F.; Thompson, E. y Rosch, E. (1992). *De Cuerpo Presente*. Barcelona: Gedisa. pp. 174-201 y 239-247.

⁹³ *Ibid.* pp. 202-215; 251-270.

conocido y el cognoscente. Así, un campo de conciencia de esta naturaleza, es ya un constituyente de realidad, toda vez que deja presentar una forma armónica de la totalidad de lo real.

Es la propia realidad y, que en nuestro caso más patente y cercano, la Vida es la única que es auto-conciente de sí misma, pero lo es, si y sólo si nosotros estamos, se realiza como tal en nuestra conciencia de ella. Son estados de conciencia simultáneamente objetivos y subjetivos y responden a la temporo-espacialidad de nuestra propia constitución como seres, de manera que son estados de ser, de nuestro ser como especie –en tanto que humanos- de conciencia de la realidad que son también desarrollos situados en ese mismo llegar a ser, por ello son ontológicos, no sólo por nuestra implicación, sino porque al ser nosotros y se da en nosotros la expresión de la conciencia de la realidad, somos pues, la efectuación de la conciencia: la realidad se realiza en nuestra conciencia⁹⁴: un significado próximo a lo que el principio antrópico de la física contemporánea quiere decir: que la realidad sólo puede ser conciente en nuestra conciencia de ella.

“Hay dos versiones del principio antrópico, la débil y la fuerte. El principio antrópico débil dice que en un universo que es grande o infinito en el espacio y/o en el tiempo, las condiciones necesarias para el desarrollo de vida inteligente se darán solamente en ciertas regiones que están limitadas en el tiempo y en el espacio. Los seres inteligentes de estas regiones no deben por lo tanto, sorprenderse si observan que su localización en el universo satisface las condiciones necesarias para su existencia. Es algo parecido a una persona rica que vive en un entorno acaudalado sin ver ninguna pobreza” Hawking, S. W. (1988). *Breve Historia del Tiempo*. México: Grijalbo/Crítica. p. 166.

“Algunos, sin embargo, van más allá y proponen un versión fuerte del principio. De acuerdo con esta nueva teoría, o hay muchos universos diferentes, o muchas regiones diferentes de un único universo, cada uno con su propia configuración inicial y, tal vez, con su propio conjunto de leyes de la ciencia. En la mayoría de estos universos, las condiciones no serían apropiadas para el desarrollo de organismos complicados; solamente en los pocos universos que son como el nuestro se desarrollarían seres inteligentes que se harían la siguiente pregunta: ¿por qué es el universo como lo vemos? La respuesta, entonces, es simple: si hubiese sido diferente, ¡nosotros no estuviéramos aquí!” *Ibid*, p. 167.

§38.

Así es claro, por las afirmaciones del propio Stephen Hawking⁹⁵ y de lo que de ello podemos interpretar, que cada forma de organización y de orden dentro del universo o de los universos como vida inteligente es ya de suyo una forma del Ser. Ahora bien, los campos de conciencia son

⁹⁴ *Ibid*. pp. 271-290.

⁹⁵ Hawking, S. W. (1988). *Breve Historia del Tiempo*. México: Grijalbo/Crítica. Ver también Morin, E. (1977/1981). *El Método. T. 1. La Naturaleza de la Naturaleza*. Madrid: Cátedra.

también dentro de esta lógica formas del Ser y la actividad misma del ser humano, como entidad con capacidad de acción y de descubrir, es, dentro de esto mismo, un copártcipe de la creación de estos mismos campos de conciencia y de los campos ontológicos de la realidad. Es un doble movimiento, un descubrir y participar, creando estos campos de conciencia que se ligan con su dimensionalidad precisa como campos ontológicos de la realidad, toda vez que es indiviso y uno el grado subjetivo y objetivo de las cosas. No son estados de la subjetividad ni son datos objetivos de algo que suponemos esté ahí fuera de uno para descubrirlos; son modos del Ser y texturas de la realidad, grados, apariencias o transparencias de la realidad, aspectos del Ser. Así que el ser-ahí no es un ahí que sólo posea expectación, sino que es actor y autor –*el caminando el camino*- de la realidad que habita, es su ahí, su estar no estar participando, esa es la forma de posicionamiento que se sugería con que hubiera un nivel de conciencia del Nyâya-Vâda como la ciudad perfecta.

En la parte 1.3 de este trabajo aparece ello y significa la dignidad de la humanidad, acá en cuanto tal, en este nivel de la inteligibilidad sugiere no que seamos sólo un producto casi inerte de una evolución o génesis del universo, sino que es un sentirse dentro de esa misma energía creativa y de esa misma vibración o serencia del universo. De esta manera, vemos el aspecto del campo de constitución ontológica, no se trata de considerar que el hombre tenga tan sólo la primacía para el caso ni que se hable de individuos o de grupos, colectividad o humanidad –eso no importa-; se habla de un campo, pero ese campo incluye no sólo lo humano, sino lo no humano. Es sólo que el hombre tiene sus códigos con los que lo puede compartir como dominios de inteligibilidad y es por eso que se habla del hombre en primer plano.

Más bien, todo ser o ente es un ser enactivo y su actuación genera información y el mismo actuar informa la realidad. Se crea la realidad pero sin saber cómo o por qué, ni cual será su forma, va haciéndose en el hacer; se enactúa con la realidad, pero no se sabe con antelación cuál es la forma en la que se configura el universo, así que el Ser es un nosotros que es la totalidad de lo real y lo posible y del cual el hombre participa. Es escuchando la manera en que el hombre deviene actor-creador de la realidad, así que su praxis básica es la de la escucha que actúa aquello que se ha sentido como inspiración que viene del propio Ser, no la voluntad de una subjetividad, ni del ego.

El hecho de aquellos que pueden actuar y sorprenderse como creadores, puesto que es la escucha del Abismo, del Ser, crear de la Nada como esbozó Heidegger, donde la forma del crear no se somete a modelo o ideal alguno; es un movimiento simultáneo de escuchar, actuar y crear-habitar.

Así, una modalidad de captar la realidad es a través de modos del Ser que se descubren como campos de conciencia que nos muestran armonías, matices, texturas y dimensiones de la realidad a las que sólo se puede entrar bajo cierta sensibilidad que hace visibles las transparencias en las que recae la conciencia, que es la presencia de marcos colectivos que organizan esas mismas sensibilidades ya como constitución de entes y seres⁹⁶.

§39.

Dentro de los campos ontológicos de realidad, no tiene sentido hablar de que las distintas realidades que ahí habitan; son una suerte de objetos separados interactuantes. Podemos erigir toda una serie de categorías que hablen de distintos aspectos del mismo campo global y que se ha abstraído bajo un cierto modo –método- de descripción. Lo que entendemos cuando hablamos de interacción entre el observador y lo observado, no tiene sentido; la idea de análisis del mundo en partes autónomas existentes por separado aunque en interacción tampoco tiene sentido. Cada afirmación que se hace acerca del campo ontológico es bajo la consideración de que lo que está diciéndose es acerca de una estructura de singularidades dentro del campo, lo que implica que estas singularidades se mezclen con los campos que constituyen esa estructura de la realidad que se observa y da lugar a la emergencia de un campo de constitución que afecta dicha realidad en ambos sentidos.

Podemos intuir con referencia a las categorías de la ontología que el Ser es para el caso un nivel de campo que va más allá de la referencia explícita que hemos dado como fundamento emergente de la realidad cultural y social del hombre. Ser explicaría la totalidad de lo que es y la potencialidad de que ello sea, siendo así cada campo ontológico que es ya el ser, es una forma de escritura del todo. Esto es así en la forma de ser patrones de interferencia que configuran en cada una de sus proporciones y dimensiones la totalidad de la estructura que se mantiene nuclear. La presencia de algún ser o ente dentro de una región de ese campo “ilumina” tal espacio-tiempo generando una singularidad dentro del patrón de interferencia y que esa “iluminación” que se da en una región

⁹⁶ Tanabe, H. (1990). Religion, Theology and Philosophy. Conclusion: Love, Struggle and Freedom. En Ozaki, M. (1990). *Introduction to the Philosophy of Tanabe: Accordint to The English Translation of The Seventh Chapter of The Demonstratio of Christianity*. Amsterdam: Rodopi. pp. 127-169.

está relacionada con la estructura entera y cada región de la estructura también tiene relación con la totalidad de dicho patrón de interferencia⁹⁷.

Este estar iluminada es otra forma de decir que en cada una de las regiones eso que ilumina contiene ya una gran cantidad de distinciones de orden y medida (dimensiones espacio-temporales) que pertenecen a la estructura iluminada. Es un flujo de información el que se vuelve responsable de iluminar y escribir el campo ontológico. En un primer momento, la estructura se extiende por todo el universo y es la totalidad del pasado y con implicaciones para todo el futuro. Es semejante a lo que implica la idea de espacio-tiempo en términos de filosofía de la ciencia, que podamos observar objetos dentro de un campo de observación referida a la velocidad de la luz y que dichas observaciones ya no nos remitan a la realidad de un objeto situado a cierta distancia, sino a un espectro en el que nos damos cuenta de que su realidad es una realidad a tiempos anteriores del que nosotros estamos observando; es como el recuerdo que sigue mandando imágenes de cosas que ya no existen y/o como –para el futuro- cosas que llegarían antes de que tuviéramos una imagen de ellas y, por lo tanto, estarían encima de nosotros aun cuando no lo supiéramos. En nuestro caso, sólo poseemos el sentido y ese sentido en ultimidad también es el del sinsentido, es el de la extrañeza, el de que no hay cosa que coexista a un mismo tiempo, sólo hay existencia en diferido, hay una dinámica caótica e inefable de temporalidades y especialidades, nada está realmente presente ante sí y ante lo demás ni tampoco real para sí y para lo demás; jamás se está del todo e un instante o en un espacio: se está en un instante en el tiempo y no fuera de él, pero nunca se está en el. La existencia sólo puede ser posible porque hay una ausencia relativa y definitiva de unos objetos para con otros. No hay posibilidad de que la realidad sea diferenciación de las cosas entre sí y, sin embargo, se pueden sincronizar en un mismo espacio y tiempo.

Lo real es un campo en el que las cosas son inseparables entre sí y se mantienen, igualmente, ausentes entre sí, secretamente y sin transitar por el mismo mundo que siempre hemos creído “real”. Asimismo, las cosas sólo mantendrían relaciones e intercambios de efectos a un nivel de tiempos y espacios y de sujetos y objetos que no son reales para unos y otros. De ahí que existan campos ontológicos de realidad⁹⁸.

⁹⁷ Rtatattva, J. (1975). *Singularity and Individuality: the Double Principle of Individuation*. *Revue Internationale de Philosophie*. Bruxelles: Centre National de Recherches Logiques. pp. 6-63.

⁹⁸ Navarro, P. (1994). *El Holograma Social: Una Ontología de la Sociabilidad Humana*. Madrid: Siglo XXI. pp. 1-35; 365-395 y Baudrillard, J. (1996). *Op. cit.* pp. 76-90.

Esto trae una intuición distinta sobre la inteligibilidad del orden, ya no una distribución normal de objetos o de acontecimientos, sino una forma de orden ordenador, un orden total que es implícito en cada región del espacio y del tiempo. Esto es, que el orden sea implícito significa que tiene un plegamiento hacia el interior, pero es múltiple, es decir, que está plegado hacia adentro muchas veces. Es importante decir que cada región del espacio y el tiempo contiene la estructura total del campo ontológico de la realidad plegado dentro de ella. Esto es significativo si traemos al análisis la idea de la información que está detrás de los desarrollos de la geometría fractal, donde en la longitud equivalente a 1 para una recta cualquiera cabe una figura con una longitud infinita, nos habla de un desplegamiento plegado que hace que la dimensión de una figura quede en un estado indeciso y fragmentario, equivalente a los *atractores extraños* porque ambas formas denotan que los componentes del sistema están conectados entre sí y cada uno depende de todos los demás.

La imagen que nos cede un fractal es la de una *simetría recursiva* donde dentro de una misma figura aparecen dentro de sí otras iguales, es decir, la estructura que aparenta en su dimensión macro se repite en su interior, lo cual se conoce como la propiedad de autosimilaridad. Hay en ellos una transformación de flujos de oscilaciones a flujos de información, por la contracción de plegamientos desplegados de la propia información donde la información que hubo de ser accesible se destruye o dentro de la propia evolución temporal se va haciendo inaccesible, pero esa información puede crearse de nuevo⁹⁹. Esto nos indica que los campos ontológicos de realidad tienen un orden implícito o implicado que se manifiesta en toda la estructura de la realidad y del campo y, así, los flujos de información que se intercambian en el campo son plegamientos que se manifiestan en todas las dimensiones del campo y de esa manera la función de todo lo que está dentro del campo consiste en explicar ese orden de manera desplegada, desplegarla de manera manifiesta sea lo que ello conlleva¹⁰⁰.

§ 40.

Esta forma de orden plegado está señalando que la forma inteligible del campo ontológico de realidad, es decir, que sea que cada región del espacio y tiempo del campo, el orden de su

⁹⁹ Rojas Rosales, C. A. (2002). *La Teoría del Caos Encantada: Una Lógica Racional de lo Imprevisible/Una Lúdica Afectiva de lo Enigmática*. México: Tesis de Licenciatura. Facultad de Psicología. UNAM. Inédita. pp. 177-218.

¹⁰⁰ Bohm, D. (1987). *Unfolding Meaning: A Weekend of Dialogue with David Bohm*. London: Ark Paperbacks.

estructura está plegado y se mueve en un flujo; es un contenido o significado –información- que porta un orden y una medida que permiten el desarrollo de una estructura sea la que sea o dure lo que dure, de lo más simple a lo más complejo y de lo más efímero a lo más durable. El orden y la medida son transportados por todas las formas de energía de lo real e informan todo el campo de realidad al que les atañe, sea éste el de la materia, el de la mente o el de la sociedad: sean estos y otros más los de la realidad entera. En otros términos, lo que este orden de plegamiento transporta es la totalidad de lo real, transporta holoinformación que está dentro de un movimiento de la totalidad que atañe a todo lo que puede entenderse como Ser. Este *holomovimiento de holoinformación* tiene una variedad de formas que se interfieren y se mezclan entre sí, eso significa que mantiene un resguardo respecto a que el pensamiento pueda aprehenderlo o asignarlo como un orden específico o medida, es algo indefinible e inmensurable¹⁰¹.

Esto no tiene una importancia de primer orden, sino como renuncia a las limitaciones propias del pensamiento respecto a la totalización de su actividad, no tiene sentido argumentar una teoría fundamental en este respecto, porque no hay en todo caso una base fundamental al que puedan reducirse todos los fenómenos de lo que atañe al campo, las formaciones teóricas tomarán aquello que sea relevante para su contexto limitado. La formación teórica que se explica aquí trata de elevar del fondo de un conjunto de conocimientos ciertos matices que hacen ver cosas diferentes respecto de otras posiciones. Es un elevar la atención que pretende poner en relieve la pertinencia de mirar las cosas desde este campo de conciencia y ver si es relevante. De lo que se trata es ver que este campo de constitución ontológica es multidimensional para luego abstraer aspectos que abarquen una cierta totalidad de una amplitud tal que den unos operadores que permitan la comprensión adecuada en el contexto de la discusión que se lleva a cabo¹⁰².

Los flujos de holoinformación a través de formas de energía de órdenes plegados que son relevantes para una estructura que no soporta una analítica en partes separadas y autónomas tienen la operación de inversión, es decir, si puede señalarse que haya un movimiento de lo plegado e

¹⁰¹ Holoinformación, se referiría a la información que tiene las cualidades hologramáticas, es decir que cada región de la realidad posee la totalidad de la información de todo el resto de la realidad aunque de una manera tácita y no evidente, pero que por sí posee una cualidad propia y estructurada como un orden no aprehensible en evidencia. Es pues un movimiento totalidad, es un holomovimiento de holoinformación. Whitehead, A. N. (1933/1965). *Process and Reality*. New York: Macmillan. pp. 1-25; 316-335 y Bohm, D. (1951/1986). *Quantum Theory*. New York: Prentice Hall. Caps. 20-21.

¹⁰² Kuhn. T. (1970/1995). *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. México: FCE. Pp. 149-223.

implícito a su despliegue en lo explícito, hay necesidad de una forma de transformación a la inversa de lo desplegado explícito a lo plegado en lo implícito. Para hacer inteligible esta fase, hay que ver que hay un parámetro de plegamiento, un elemento de la estructura total del campo ontológico presente en cada momento que se considera como una serie ordenada de subestructuras que corresponde a un elemento con su parámetro de plegamiento.

La visión de la estructura cambia, pues son unas en las que pueden distribuir con orden los aspectos de diferentes grados de plegamiento o de implicación y que van dentro de un movimiento de holoinformación. De manera que, aquellos aspectos que aparecen en conjunción pueden explicarse como sincrónicos en su estar apareciendo al mismo tiempo y, si pueden ser inteligibles como un conjunto, puede entenderseles como sinordenados; este par de distinciones tienen su lado negativo lo asinordenado y lo asincrónico. Así que funcionan aquí como matices de las estructuras, esto es, como aspectos de manifestación de las estructuras como teniendo dichos matices. Es necesario decir que este parámetro de plegamiento no tiene una relación con el orden del tiempo de manera directa, sino que es una relación de contingencia¹⁰³.

Una estructura asinordenada es aquella que está constituida por aspectos con diferentes grados de plegamiento en su información donde tiempo no es relevante para hacerla inteligible, porque la totalidad del holomovimiento de holoinformación se mantiene como una presencia persistente, así que la estructura del campo ontológico que se genera de éste es inteligible sin que el tiempo sea la importancia más relevante. El estructurando de la estructura es, entonces, aquel que relacionará múltiples y diversos aspectos con diferentes grados de implicación, es decir, no es determinista con respecto al tiempo. Sólo hay sincronías y asincronías inter e intra aspectos que se miden en un fondo de niveles de jerarquías de sincronidad total¹⁰⁴.

¹⁰³ Thom, R. (1985). *Parábolas y Catástrofes*. Barcelona: Tusquets. pp. 66-73 y Shaw, R. (1981). "Strange Attractors, Chaotic Behavior and Information" *Flor. Journal of Nonlinear Science*. 1981, 5:207-226 y Zubiri, X. (1996). *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza/Fundación Xavier Zubiri. pp. 240-255.

¹⁰⁴ Jokisch, R. (2002). *Metodología de las Distinciones*. México: UNAM. pp. 51-74; 179-216; Carreras, A.; Escorihuela, J. L.; Requejo, A. (1990). *Azar y Caos. Unas Premisas*. En Boya, J. L.; Carreras, A. y Escorihuela, J. L. (1990). *Azar y Caos e Indeterminismo*. Zaragoza: Prensas Unidas de la Universidad de Zaragoza. pp. 13-49 y Zubiri, X. (1996). *Op. cit.* pp. 255-260.

§41.

Las formas de orden que se nos muestran a través de los campos ontológicos de realidad tienen como origen una forma de orden plegado que no es evidente y que es mucho más amplio que la forma que se manifiesta o se despliega. Dicho orden es la mezcla de todos los aspectos en el indefinible fundamento del campo que es el movimiento de la holoinformación. El parámetro de plegamiento que gobierna al orden de plegamiento es observable en términos de relatividad de la autonomía y de la heteronomía; aspectos relativamente autónomos están relacionados de manera exterior y mecánicamente.

La heteronomía tiene el nivel analítico que más bien significa la forma de obtener una visión amplia de las cosas, como una mirada desde arriba alrededor de componentes que son autónomos y separados y mutuamente interactivos. La función del parámetro dentro del movimiento de holoinformación abarca la heteronomía y la autonomía, es decir, puede describir los aspectos del campo ontológico que se mantienen disgregados o separados guardando así cierta autonomía en contextos limitados, así como puede hablarse de interacciones en términos de relaciones entre aspectos del campo ontológico de realidad –heteronomía-. Cada autonomía y heteronomía queda limitada en términos de que en un contexto muy amplio, esos aspectos que son puestos en relieve por el movimiento de holoinformación, no son simples cosas en interacción que se mantienen inconexas e independientes. De manera que las totalidades, que a menudo identificamos no son cosas fijas, puesto que el movimiento de holoinformación es un holomovimiento, es un movimiento en el que la emergencia es el común denominador. Las totalidades que pueden observarse a través del parámetro de plegamiento son emergencias que tienen que ver con las estructuras de los campos y, de esa manera, al portar toda la información del campo ontológico de la realidad cada emergencia tiene que probar su plausibilidad, no sólo como información novedosa, sino también su asimilación y acomodación ya sea como equilibración, como armonía, como contenido y forma formante para la estructura que se trate¹⁰⁵.

De esta manera, de lo que se ha estado hablando es de que hay una forma de integridad de la existencia que se basa en campos ontológicos de realidad y de constitución ontológica que se presenta como fundamento de los mismos expresado en términos de totalidad de la existencia que

¹⁰⁵ Sloterdijk, P. (2003). *Esfemas I*. Madrid: Siruela. pp. 28-83 y Bohm, D. (1951/1986). *Op. cit.* Cap. 22.

tiene la peculiar característica de ser un flujo móvil de información sin división o fronteras – ¿formales?-. Empero, éste se hace inteligible a través de cierto orden plegado que mantiene un nexo o vínculo con dicho flujo en términos de implicación de la totalidad como información en todos los niveles de lo real. Dicha totalidad, en su movimiento fluyente, se expresa a través del orden de plegamiento y éste nos dice que la totalidad de la existencia está plegada en cada región del espacio y del tiempo. Es obvio que cada parte, aspecto o elemento, que pueda ser abstraído en el pensamiento, estará plegado en el todo y el pensamiento lo que hace es separarlo de ahí con el objeto de distinguirlo o relevarlo respecto a todo ese fondo de complejidad, pero hasta ese pensamiento que piensa la totalidad tiene por tras el que esté ya en una relación con el propio campo ontológico desde el que se hace la afirmación de dicho pensamiento, esto es, que está íntimamente relacionado con la totalidad de la que ha sido abstraído, la totalidad lo está impregnando desde el principio¹⁰⁶.

Puede ser que el mundo esté constituido por entidades que están mutuamente fuera unas de otras, en el sentido de una existencia independiente en diferentes regiones del espacio y del tiempo y que haya interacción por medio de fuerzas que no producen cambio alguno en la naturaleza de cada existencia-entidad, pero cada una de estas existencias-entidad se desarrolla en el contexto del todo de sí mismo y en el contexto del todo de la totalidad, por lo que es relativa la existencia independiente así como la interacción unilateral, es una interacción que tiene efectos múltiples y es afectada por ello. Cada existencia es un pulso que se refiere a una localización o región del campo que se mueve por el espacio de manera estable y como un todo, pero es un pulso toda vez que es portadora de un orden de plegamiento por el que tiene un extensión intensamente decreciente y con ello abarca gran distancia en el campo ontológico de realidad. Por lo tanto, las estructuras del campo ontológico asociadas a distintas pulsaciones como órdenes de plegamiento de la existencia se entremezclan y fluyen informativamente en una totalidad que se refiere a la constitución ontológica renovada que hace ser al propio campo ontológico de realidad.

Cada movimiento que ocurre en el campo es discontinuo, en el sentido de que la acción es realizada por existencias que son discretas unas para las otras. Son discretas no por la intimidad o

¹⁰⁶ Whitehead, A. N. (1933/1965). *Op .cit.* pp. 316-335; Bohm, D. (1957). *Causality and Chance in Modern Physics*. London: Routledge & Kegan Paul. pp. 163 y ss. y Panikkar, R. (1987). "The Invisible Harmony. A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality". En Swidler, L. (Editor). *Toward a Universal Theology of Religion*. MaryKnoll: Orbis. pp. 118-153.

la privacidad, sino que no son mutuamente ausentes unas para con otras lo cual quiere decir que la existencia es esta mutua ausencia relativa y definitiva y que no hay un algo que pueda ser transitado como "real", es decir las existencias tienen propiedades diferentes que pueden adoptar. Lo importante es que las interacciones entre existencias-entidades diferentes constituyen –campo de constitución ontológica- una estructura de enlaces indivisibles de tal manera que forman un todo no fragmentado –campo ontológico de realidad-. Cada elemento de ese todo, que podamos abstraer en el pensamiento, tiene propiedades que dependen del entorno global, porque se trate de entes o seres; cosas, animales, plantas, o personas, todos tienen las cualidades de lo animado o lo vivo, además poseen una naturaleza no local ni causal de la relación de elementos que distan unos de otros¹⁰⁷.

Las nociones de orden que he apuntado tratan de mostrar que cada parte de algo que consideramos un todo contiene la información de todo eso que consideramos un todo, ya sea de un órgano con un ser, de ese ser con su ambiente, de ese ambiente con la Naturaleza o de esa Naturaleza con el Planeta, de éste con el Sistema Solar o así sucesivamente hasta con el Universo entero. La forma y la estructura de cada cosa, ser o entidad por entero está plegada dentro de cada región del espacio y el tiempo disponibles. Se trata de un orden plegado al interior, donde todo está plegado dentro de todo y el orden desplegado es donde las cosas son lo que a la vista se muestra como extensión en la que cada cosa está en su región particular del espacio y del tiempo y que no puede ocupar la región que pertenezca a las otras cosas. Hay multitud de campos, pues poseen las propiedades de discontinuidad y no localidad que son dimensiones del movimiento fluyente de holoinformación y que son a la vez abstracciones de partes de esa totalidad que muestran relativa autonomía, que tienen patrones de orden relativamente estables y recurrentes. Éstos que son órdenes plegados tienen sus casos particulares y generales, esos son los desplegados, que son también formas plegadas, pero a las que se identifica como relativamente estables y recurrentes que se han desplegados y están fuera unos de otros, y se convierten en dominios de la experiencia, que nos son tan habituales.

¹⁰⁷ Baudrillard, J. (1999). *Op. cit.* pp. 99-128; Baudrillard, J. (1998). *El Paroxista Indiferente*. Barcelona: Anagrama. pp. 17-43 y Panikkar, R. (1987). "The Invisible Harmony. A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality". En Swidler, L. (Editor). *Op. cit.* pp. 118-153.

§42.

Puede señalarse que, dentro de los campos ontológicos de realidad, hay conjuntos de elementos que se entremezclan y se interpenetran en el espacio y en el tiempo y que pueden ser distinguidos dentro del contexto de ciertas situaciones totales en las que los elementos de cada conjunto se relacionan por una necesidad global de funcionamiento que es inherente al campo y que es una potencia que puede relacionarlos y reunirlos de una manera especificable. Son, sin embargo, conjuntos que están también plegados en el espacio y en el tiempo, por lo cual esta es una distinción que organizaría un cierto orden de cosas que está en un nivel superior. Si suponemos que las características del espacio y el tiempo es que sean secuenciales. La idea que se propone aquí es que haya secuencialidad, pero sin transformación en términos de orden lineal, esto es, porque aquí, el orden de la secuencia hace que sólo uno de los conjuntos de la secuencia se desplegará a la vez y los restantes se mantengan plegados y así sucesivamente. El orden de la secuencia es uno que no puede ser desplegado simultáneamente al mismo tiempo, pero y a la vez, no es menos real que todos los conjuntos existan. Esta forma de ser de la secuencia es la que está enmarcando el campo como unidad, es decir, como un ordenador de órdenes que tiene la característica de ser intrínsecamente implicante o plegado, diferente de aquellos órdenes que, estando plegados, puedan desplegarse en un solo y mismo orden desplegado, es un nivel un poco más general que ese. Ahora bien, si la secuencia de momentos-conjunto espacio-temporales que se mantienen plegados se organizan bajo la forma $(X)_n, (X-1)_n, \dots, n$; lo que podríamos ver es los diferentes momentos-conjunto actúan para la vista como si fueran uno solo que se mueve a través del espacio. Es la forma que hay para dar cuenta de un movimiento de plegamiento y desplegamiento dentro del orden plegado que da a los campos la textura interior y exterior adecuada, donde cada cosa existente dentro de ellos no es una cosa que exista en cada momento en una pequeña región del espacio y que sólo cambia de posición en la manera de un continuo en consonancia con el tiempo. Con esta visión que se propone, está aludiéndose a que cada cosa que existe dentro de cada campo sólo es comprensible si se hace mediante todos los conjuntos plegados que no están en el mismo espacio y en el mismo tiempo¹⁰⁸. La lógica que siguen es que cada elemento del campo puede estar desplegado, localizado en espacio y tiempo, pero en el

¹⁰⁸ Reyna, R. (1971). *Metaphysics of Time in Indian Philosophy and its Relevance to Particle Science*. En Zaeman, J. (Editor). *Time in Science and Philosophy*. New York: Academy. pp. 238 y ss.

siguiente momento este que aparece como desplegado se pliega y es reemplazado por otro elemento en la vista del campo que se mantiene como desplegado. Eso es a lo que uno puede referirse con la expresión continuidad de la existencia, recurrencia de formas similares cambia dentro de forma regular y sencilla. Lo que se caracteriza como elemento es una abstracción que se manifiesta como tal a los sentidos y a la percepción. Por el contrario, lo que sí existe es una totalidad de conjuntos, todos presentes a la vez en una serie ordenada de fases de pliegue y despliegue, que se mezclan y se interpenetran mutuamente a través de la totalidad del espacio y del tiempo. Una vez que ha ocurrido la mezcla y la interpenetración de las formas, dentro del orden plegado, con el despliegue se hacen distinciones que dan otra vez lugar a formas que vuelven a ser manifiestas para nuestros sentidos y para nuestra percepción¹⁰⁹.

Es así como son mutuamente transparencias, cuando plegadas, porque no están; cuando desplegadas porque su impertinente estar las hace invisibles entre sí. En ese movimiento de pliegue y despliegue hacen un aparecer, en tanto que formas, como un conjunto de elementos claramente separados y distintos unos de otros. Su disposición es tal que pueden manifestarse en su diferencia, tal como si cada forma fuera absolutamente independiente en su movimiento en espacio y tiempo, aunque con el presentimiento siempre evidente de que hubiera una fuerza de interacción entre ellos. Esto no es más que una visión sobre su ser desplegado, porque aunque las manifestaciones de un elemento de un campo pudieran ser sucesivamente localizadas o estar tan próximas unas a otras hasta la indiferencia mutua, tal cual si fueran una mismidad continua, eso aunque cierto, puede ser que esto no siempre sea así, porque lo manifiesto y desplegado siempre mantiene un grado de discontinuidad, de singularidad y de eventualidad, donde las cosas van de un lado a otro sin pasar en ningún momento por el sentido o, bien que, pueden estar en el sentido sin transitar por lo que hemos llamado real y a la vez estando en un mismo plano. Lo que se identifica como aspecto o elemento es una abstracción que está posada sobre una estructura mayor. Así, esa abstracción se nos manifiesta, pero bajo esta visión de las cosas no es deber que tenga un movimiento continuo en el espacio y una existencia continua en el tiempo. Al modificarse el contexto total de este proceso las formas de aquello que se manifiesta serán totalmente novedosas, esta es una forma convencional de decir que hay una dependencia inmanente a lo que se presenta en la observación respecto a la situación total, es coincidente con que cada elemento o aspecto del

¹⁰⁹ Sloterdijk, P. (2003). *Op. cit.* pp. 85-100 y Jokisch, R. (2002). *Op. cit.* pp. 303-309.

campo ontológico de realidad muestre la capacidad de actuar como en concordancia con el conjunto de la situación total en la que existen y en la que pueden ser observados¹¹⁰.

Es necesario ofertar que el orden de plegado sea algo básico en el sentido de que existe independientemente y es un aspecto colectivo-ecuménico, es un orden autónomamente activo que no es comparable *vis a vis* con el orden de desplegado, decimos que éste mana de una ley básica sobre el orden plegado e implicado, de tal manera que es algo secundario derivado y siempre delimitado en estrictos límites que también son concretos. Cabe notar que las relaciones que constituyen lo fundamental del orden plegado están entre las estructuras plegadas que se intermezclan y se interpenetran y que están localizadas en la totalidad del espacio y del tiempo antes que a lo que se manifiesta como distinto, diferenciable en distinciones y comprensible. En el orden desplegado se aparece, y es el único sector en que lo hará en forma coherente, el mundo manifiesto como resultado aparentemente independiente y autónomo como existencia en sí y por sí misma. Lo manifiesto, desde la comprensión de Heidegger, es lo a la mano, algo concreto, tangible y estable. Lo no manifiesto es lo contrario y remite al orden plegado que tiene su asidero en el *movimiento holoinformado de holoinformación*, el cual tiene las características de vastedad, vaciedad, en estado fluyente de pliegue y despliegue y que virtualmente es incognoscible en su totalidad, es obvio que no es algo sólido, tangible y estable, pero puede suponerse que hay una forma de aprehenderlo mediante una especie de ley acerca de la totalidad –lo que ya he indicado antes con la idea de holonomía- y que, sin embargo, sea un aspecto del orden plegado y no su totalidad, pero que es identificable como un conjunto de formas que tienen una especie de recurrencia, estabilidad y distinción. Son tales que pueden aparecer como elementos relativamente estables, sólidos y tangibles y que forman la forma de lo que es para nosotros nuestro mundo manifiesto tal como se nos aparece¹¹¹.

Este nivel dentro del orden plegado que se ha distinguido, de esta manera, es la posibilidad de que algo en el mundo se nos manifieste, es lo que tiene la referencia directa a lo que entendí antes con campo de constitución ontológica. De manera que, el campo ontológico de realidad tendría dentro de sí de una manera abarcadora un movimiento que pliega y despliega, que implica y explica y que

¹¹⁰ Reyna, R. (1971). *Metaphysics of Time in Indian Philosophy and its Relevance to Particle Science*. En Zaeman, J. (Editor). *Op. cit.* pp. 243 y ss y Jokisch, R. (2002). *Op. cit.* pp. 309-320.

¹¹¹ Bohm, D. (1957). *Op. cit.* pp. 197 y ss y Panikkar, R. (1961). *Ontonomía de la Ciencia*. Madrid: Gredos. pp. 150 y ss.

es también lo manifiesto y lo inmanifiesto –no-manifiesto- pero en su ser transparencias. Este campo de constitución es la dinámica en su máxima expresión, es el momento anterior a que algo puede verse ya como desplegado y plenamente manifiesto, es lo que lo posibilita, porque es el nexo no causal ni local de los flujos de información que configuran los aspectos específicos de ser algo. Es después-ya, un orden desplegado que tiene que ser-ya un orden presente, actualidad en tiempo y espacio y a la vez presto a volverse fugitivo de ello. A grandes rasgos discurso, materia y conciencia en general tienen como base común este orden de lo manifiesto, que ya antes se dijo que era lo terrestre, la Tierra.

§ 43.

Hasta aquí el problema ha sido mostrado como un proceso de pliegue y despliegue como órdenes de lo real para el campo ontológico de realidad y que se basa primordialmente en la totalidad de un movimiento que está hecho de información pero que tal información es la totalidad expresada en todas las regiones de ese campo y los diversos campos –estructuras también- que están en él como flujos de información y que tiene la peculiaridad de ese todo al que analíticamente se refieren. Su manifestación nos cede un mundo tridimensional con el que tenemos contacto y relación, pero que supone otras dimensiones más, dado que las relaciones que se plantean con lo real son del orden de conexiones no causales de elementos distantes entre sí: cada elemento dentro de un campo que se está considerando, no puede circunscribir su realidad a esa tridimensionalidad que nos es cotidiana, sino que más bien deben entenderse, tanto si son cosas o personas, seres vivos o inertes, que son proyecciones de una realidad de más dimensiones. Lo que se entiende como proyección es importante aquí porque, si cada observación sobre un orden desplegado se entiende como realidades que existen independientemente pero que interactúan en la manera en que una observación cause cambios relacionados con la otra, hay una referencia explícita a la misma realidad de un orden desplegado pero están ambos sistemas observadores en un campo común a ambas. Esta emergencia de realidad como campo está dada con una dimensionalidad superior a la de las observaciones por separado, cada observación son *proyecciones* de realidad que tienen una dimensionalidad menor respecto a la realidad tridimensional. Esta realidad tridimensional tiene proyecciones dentro de sí que tienen dimensiones

fracturadas –fractales- que estarían menores a tres, pero que tienen en común que tratan de representar lo que es y lo que le ocurre. Mientras que cada proyección es una abstracción, la realidad tridimensional tampoco es la de éstas, es diferente y es algo cuya naturaleza va más allá de ambas¹¹².

Este es el significado de la relación no local y no causal, tenemos que darnos cuenta de que cada cosa que forma un campo ontológico de realidad y sus emergencias como orden desplegado es proyección de una realidad de más de tres dimensiones que, como elementos separados, existe dentro de un espacio y tiempo tridimensional común, regida por un parámetro de sincronización/asincronización | sinordenación/sinordenación, y que a través de este parámetro es observable que cada elemento sea una proyección de una realidad de más de tres dimensiones y que a la vez es lo que hace que haya una función y operación en términos de esa estabilidad dentro del orden desplegado. Esta descripción, en términos de este parámetro, puede entenderse como la forma del presente y como el espacio de la actualidad, el instante. Una descripción en términos de orden plegado diría dos ratios; una en términos de campo ontológico y esa se referiría a lo que Maffesoli¹¹³ llama el instante de lo eterno y el otro como campo de constitución de la realidad se referiría a las estructuras estructuradoras del tiempo y el espacio como realidades tridimensionales. En ambos casos, se referiría a todos los elementos de lo real en los términos antes especificados: lo físico-material, lo social-cultural, lo individual¹¹⁴.

Bajo condiciones, las proyecciones tridimensionales de los elementos tendrían independencia en su comportamiento, pero interatuantes y en un mismo plano en tridimensional. Pero también, bajo otras condiciones y simultáneamente como operación, es posible que los elementos del campo siempre tengan de alguna manera una correlación no local de comportamiento que implica el orden plegado. Es un estado simultáneo al de la diferencia, en el que cada elemento entra en el estado en que cada uno ha dejado de ser mutuamente independiente para ser la proyección de una sola realidad en la que todas las proyecciones de aquella realidad participan de una correlación no local ni causal, es lo que hace que cooperen para crear esa misma realidad que parece independiente. Esto tiene como consecuencia que el orden plegado es un orden multidimensional

¹¹² Whitehead, A. N. (1933/1965). *Op. cit.* pp. 30 y ss y Jokisch, R. (2002). *Op. cit.* pp. 316-334.

¹¹³ Maffesoli, M. (2002). *El Instante Eterno*. Barcelona: Paidós.

¹¹⁴ Prigogine, I. (1988). *El Nacimiento del Tiempo*. Barcelona: Tusquets. pp. 151 y ss y Tipler, F. (1996). *La Física de la Inmortalidad*. Madrid: Alianza. pp. 175 y ss.

que se puede simplificar su complejidad en una realidad tridimensional en el orden de su inteligibilidad. Este orden plegado es una totalidad que no tiene fractura que incluye la totalidad de los desarrollos materiales, el universo, y todos los campos de realidades distintas que existen y sus elementos.

Esto es similar a lo que los físicos llaman la energía de punto cero del espacio, que es el espacio vacío, como un fondo inmenso de energía y donde la materia y todas cosas que existen en este orden de cosas es una excitación en forma de onda. La vida es una cierta longitud de onda que es hecha por un extraño que hace música. Hay en esta idea la noción de que la materia es un conjunto de formas espaciales y temporales recurrentes, estables, distintas, sumergidas en un a especie de éter que se trasmite en el espacio que se considera lleno pero actúa como si fuera vacío.

Hay en estas ideas una especial sensibilidad al vacío, donde el espacio que se nos presenta ante los ojos como vacío y el tiempo que se muestra vacío en la conciencia son las formas de una plenitud que es la base de la existencia de todas las cosas. Es esta nada o plenitud de la que las cosas de la realidad se aparecen ante nuestros ojos son formas derivadas de esa plenitud de la cual se crean, se engendran y se sostienen y en la que se acaban desvaneciendo. Esta frase aparentemente llena de poesía que sí lo es y la tiene, tiene en ese sentido referencia directa a lo que anteriormente he traído desde Heráclito con la idea del *polemos* y el tratamiento que ha sufrido en el punto 1.3. Es por la expresión y podemos preguntarnos que es esa nada que a veces cuando tristes vagabundea interminablemente por el cuerpo, es como si fuera el germen de una plenitud que se nos olvidó y es también la posibilidad de la esperanza de que algo ocurrirá que nos lo recuerde o se deje mostrar. Esta plenitud es la del mar, es la su superficie y en la que lo que se crea es son las olas que se reúnen de modo fortuito, que como en las ideas de la teoría del caos acaban por conformar una ola gigantesca que parece que de pronto emerge de la nada. Este mar es el mar y el mar de energía que se describe en la física cuántica como espacio vacío, es un océano de energía cósmica en el que la existencia es una pulsación de onda de la que nace toda la realidad, un pulso que explota y que es como el choque de una onda que se rompe en ondas más pequeñas la simetría de la superficie del océano se rompe y se expande el movimiento¹¹⁵.

¹¹⁵ Para una visión más detallada vea: Dürr, D.; Goldstein, S. & Zanghi, N. (1992). "Quantum equilibrium and The Origin of The Absolute Uncertainty". *Journal of Statistical Physics* 67, 5-6 pp. 843-902. Y para verlo de una manera

§44.

Es básico que del movimiento de holoinformación puedan abstraerse subtotalidades que se presentan como relativamente autónomas. Aquello que regirá opera bajo condiciones y limitaciones que se definen en su correspondiente situación total, sus características apuntan a que sean un conjunto de órdenes plegados-implicados, que tiene a su vez a su cargo la constitución de un orden o manifestación de carácter desplegado y, por último, tienen una relación general que expresa una fuerza que vincula entre sí a conjuntos de elementos a un fin común que está en el plano de lo desplegado y explicado. Esta fuerza es inherente al conjunto de la situación que se trata, pero tiene su profundidad situada en un nivel más comprensivo e íntimo que tiene que ver con la relativa autonomía que puede tener. Sin embargo, tiene también sus órdenes de plegamiento y de desplegamiento y una fuerza de necesidad situada también en otro nivel a mayor profundidad e interioridad, que fuera capaz de producir su transformación en todas las demás. Esta forma de subtotalidades relativamente autónomas es ecuménica¹¹⁶.

Esta manera de inteligibilidad, que se ha visto como el aparato que tiene la idea que abre esta parte del trabajo, Jñāna-kanda es la conciencia, el matiz desde el que se da esta forma de intelección. Es la misma conciencia parte de este campo que esta dentro del orden plegado, junto con la realidad, es una totalidad. Materia y conciencia están en la misma fundamentación última. La relación entre la materia y la conciencia es problemática porque hay una diferencia amplia entre las cualidades que constituyen a cada una. Puede hablarse de cualidades extensas y cualidades intensas respectivamente, la primera avocada a las formas distintas entre sí, existentes en el espacio y en el tiempo, bajo un orden de extensión y separación, la segunda se refiere a las formas que aparecen a la conciencia que no tienen su existencia en un orden de extensión-separación, sino en uno donde dicha extensión separación no son fundamentales.

Si la materia es el objeto fundamental de la conciencia entendida esta como orden desplegado, la vía accesible para creer que ello es así es que tenemos que remitirnos a informaciones que entran a los sentidos y ahí se las organiza en modos de representación, este aparato de sensibilidad que es

más amigable: Vinay, G. (1999). Sciarrino, S. L'Invitation au Silence. *Resonance* 15, junio [WWW. Document] URL <http://mediatheque.ircam.fr/articles/textes/Vinay99a/> pp. 1-4.

¹¹⁶ Srivastava, R. S. (1983). *Contemporary Indian Philosophy*. Philadelphia: Coronet Books. pp. 158 y ss. y Navarro, P. (1994). *Op. cit.* pp. 385-395.

todo el cuerpo es una materia que envuelve el universo pues posee una estructura plegada interna que posee información y materia¹¹⁷.

La conciencia en este sentido es como música, es como una nota que está siendo escuchada como actualidad, pero que reverbera con otras notas que ya han pasado antes, es una presencia simultánea y la manera de ser de la acción de este conjunto de notas reverberantes, su reverberación es la que se encarga de que haya un sentido de movimiento como continuidad. Es un movimiento vivo que le da significado y fuerza a eso que oímos. La conciencia es, en un ocurrir así, como un movimiento tal que ocurre reteniéndolo del pasado con la resonancia de lo que ha ocurrido y comparando esto con el sonido de lo presente. Lo que ocurre es que las reverberaciones que hacen la experiencia no son recuerdos así sin más, son memorias del vacío – ver arriba- lo que hace que esto signifique que sean transformaciones activas de lo que había antes y de lo que no había a la vez y, que como en la música en sus reverberaciones sólo pueden hallarse huellas en un sentido general y difuso de los sonidos originales, en este caso de lo que ocurre originariamente y que tienen un intensidad que decrece pero no desaparece sino que se aquista como flujo fluyente.

En la música, estos fluyentes son respuestas emocionales, sensaciones corporales, movimientos musculares y evocaciones de una gama de otros significados muy sutiles. Lo mismo es con la conciencia, estar en el “*encanto*” es precisamente estar en la conciencia de una cierta realidad dentro de un campo ontológico de realidad. La sensación directa de un conjunto de notas tocan el oído, es ya un dejar decirse algo; es un dejarse decir algo por el Ser que nos interpela por un ser o un ente. Es ese sentido de la implicación que tiene el conjunto de las notas del sonido y que ese estar implicado tiene que ver con los niveles de conciencia, que en un momento dado, en ella corren como transformaciones que fluyen de muchas notas implicadas que se interpenetran y se mezclan para darnos la impresión de una continuidad que fluye ya como música que se oye o como subjetividad que se vive en relación con un mundo: *el espíritu que está en el mundo que está en el espíritu* -Morin *dixit*¹¹⁸-. La conciencia es ese grado de existencia que en cualquier instante en ella están presentes un grupo de conjuntos diferentemente transformados que se mezclan y se

¹¹⁷ Srivastava, R. S. (1983). *Op. cit.* pp. 171 y ss. y Bell, S. J. (1987). *On the Impossible Pilot Wave. In Speakable and Unpeakable in Quantum Mechanics*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 15-29.

¹¹⁸ Morin, E. (1986/1988). *Op. cit.* pp. 229-232.

interpenetran en diferentes grados de implicación. Esta manera de plegarse o implicarse porta un cambio de forma y de estructura en todo el grupo de conjuntos pero en dicha transformación metamórfica permanece sin cambio una totalidad de orden de los conjuntos: una similitud de orden pero sutil¹¹⁹.

Nuestra conciencia es una longitud de onda que tiene un parámetro de transformación que es básicamente similar a la de la notas en la música. Si no lo cree escuche *Pavana para una infanta difunta de Ravel*. Aquí el orden plegado está en la conciencia como la presencia simultánea de muchos grados de transformaciones de conjuntos de objetos de la mente, diferentes e interrelacionados, presencia simultánea de muchos grados de transformaciones de tonos y matices sobre lo "real". Es la sensación continua de lucidez en la conciencia la que nos habla de una tensión armónica entre las transformaciones presentes, que es una sensación de captación de un estado no dividido entre lo interior y lo exterior, es una manera de ser y una necesidad de estar, es una manera de habitar el mundo y es un vivimos aquí. Eso será obvio si escucha *Pavana para una infanta difunta de Ravel* donde puede escucharse ese orden plegado como un orden activo, que se mueve y fluye y transita por la respuesta emocional y la física, que son inseparables de una estructura de transformaciones que constituyen esa obra musical, esa escucha y esa sensibilidad, como códigos de referencia que constituyen a la vez ese campo de realidad y a lo que en el ocurre y lo que en el existe. Tengamos esta imagen en mente, cuando una imagen llega al cerebro –es una energía de algo que esta exterior- se pliega en el cerebro y en el sistema nervioso y originarán toda clase de respuestas, desde evocaciones emocionales, respuestas físicas, actuaciones cognitivas, acciones conativas y otras cosas aun más sutiles que son también reverberaciones y todo penetra junto en el cerebro y el sistema nervioso, se pueden hacer cuerpo, porque guían modos de vida y formas de acciones. No sólo eso, tienen anclado encima texturas de una deriva temporal de formas de ser y de sensibilidades codificadoras de eso que entra, así pues, tienen el peso del total de la existencia del hombre y sus acciones¹²⁰. Pensemos esto de nuevo en otros términos, cuando un momento está presente y es real, un momento anterior ha pasado, se ha ido, no existe y nunca

¹¹⁹ Boulez, P. (1984). *Puntos de Referencia*. Barcelona: Gedisa. pp. 155 y ss. y Vinay, G. (1999). *Op. cit.* –WWW Document- pp. 1-4.

¹²⁰The Classical Collection. T2, 29 Ravel. *Obras Maestras Dramáticas*. Barcelona: Planeta de Agostini y Szendy, P. (1997). Installation sonores? *Resonance* 12, Sep. [WWW. Document] URL <http://mediatheque.ircam.fr/articles/textes/Szendy97c/> pp. 1-6.

volverá, se trata de relacionar lo que es con lo que no es, pero lo que hay que observar es como se comprenderá la actividad presente de una posición que es ahora-no-existente y que se ha ido para siempre, para que ello ocurra se necesita que los dos momentos se tomen como estando al mismo tiempo, presentes a la vez pero relacionados en una actividad que depende de ambos. El problema ahora es que esto significaría que el movimiento sea continuo, si llegamos a la comprensión de que el movimiento son conjuntos de elementos entremezclados a distintos grados de implicación, pero todos ellos presentes a la vez, su actuar no presenta dificultades es producto de ese orden plegado y tiene una escala de determinación por las relaciones con los otros elementos que también están presentes, y no ya con lo que ya no existe. Esto es, la idea del movimiento no es más la de lo que no es con lo que es, la realidad no nos llevará a decir que lo que ES, es relación de lo que existe con lo que no existe¹²¹. Por el contrario, según el orden plegado-implicado, es una relación de fases y texturas de lo que es y existe con otras fases de lo que es y existe que están en diferentes niveles y pliegues, que son etapas de implicación. La totalidad es relación, lo han dicho muchos filósofos, pero esa lo es como siendo entre las fases de etapas de implicación. Esto quiere decir que hablamos de emergencias que reúnen en una forma, de alguna manera, algo en un todo concreto y sin divisiones. Los elementos que estarán implicados en un conjunto que va a constituir una etapa que sigue están vinculados entre sí por una fuerza de necesidad que los reúne para contribuir a un fin común que emergerá en la siguiente fase del proceso en movimiento. Para la conciencia, los elementos implicados en el cerebro y el sistema nervioso que serán constitutores de una fase posterior dentro de un pensamiento o de una representación de las cosas, están vinculados por una fuerza de necesidad global que reúne –integra- para contribuir a la noción común que emergerá de la conciencia en el momento siguiente, y en el siguiente y en el siguiente y así sucesivamente. La conciencia está hecha de momentos y esos se experimentan en el orden plegado, pues esa fuerza de integración es la que les da coherencia, razón de ser y necesidad de estar; es en la situación global, de donde un momento da origen al que sigue y al que sigue. Aquí es donde un contenido de la conciencia de estar plegado se despliega y de lo implícito pasa a lo explícito y lo que previamente estaba explícito desplegado se vuelve implícito y plegado¹²².

¹²¹ Humprey, D. (2001). *El Arte de Hacer Danzas*. México: CNCA/CNA/CONACULTA. pp. 39-137.

¹²² Piaget, J. (1956/1994). *El Origen de la Inteligencia en el Niño*. México: Grijalbo. pp. 9-25 y Duncan, I. (2003). *El Arte de la Danza y Otros Escritos*. Madrid: AKAL/Fuentes del Arte 19. pp. 51-93; 100-129.

Esto es el cambio que es una transformación radical e integral en cada momento, pero con la restricción de que hay recurrencia y estabilidad, lo que por su cuenta crea otros subcampos ontológicos de realidad –subtotalidades- que mantienen una independencia en la conciencia y que son líneas de derivas que llevan de suyo un cambio regular, pero que conservan la frescura de la transformación radical e instantánea. Ahora, lo manifiesto a la conciencia es lo que esta mostrándose como recurrente, como estable y como distinto-distinguible. Es el contenido actual de la memoria que permite que nos situemos como unidad de lo que “es”, como idénticos a, como nosotros. Lo que hace posible esta constancia es una forma estructural de organización que arma la información bajo entramados categoriales básicos como el espacio, el tiempo, causalidad y de formas de asociación de elementos interactuantes en el campo de la conciencia, esas son las bases bajo las que se desarrolla un sistema global de conceptos e imágenes mentales como representaciones de lo que es el mundo que nos es común y manifiesto¹²³.

Así pues, pensar no es la representación de lo que es el mundo manifiesto, sino que es admisible como una contribución, la manera en cómo y el modo en qué experimentamos el mundo. Esta es la manera en que se suscita la fusión de la información sensorial con la repetición de contenidos de la memoria función y estructura, como movimiento de lo estructurante. Son las relaciones de un fondo de características recurrentemente estables y separables, que tienen diferentes niveles de plegamiento, no sólo como memoria del individuo, sino como estructura cerebral de la especie y más allá como experiencia incardinada, corporalizada de lo humano, es obvio así, pensar que la conciencia no es la de un individuo, sino aquella que esta en un campo ontológico de realidad y que es la que nos hace ser de cierta o de otra manera y que nos habla de una sensibilidad de cierto tipo. Esta es la experiencia de un flujo de la conciencia de manera no fragmentada, en el que sus aspectos transitorios y cambiantes se verán como impresiones de las que se dispone y ordenan de acuerdo con la totalidad de los contenidos estáticos y fragmentados, de las huellas, trazas y memorias del pasado¹²⁴.

¹²³ Deleuze, G. (2002). *Diferencia y Repetición*. Buenos Aires: Amorrortu. Pp. 15-59; Piaget, J. (1956/1994). *Op. cit.* pp. 226-345 y Deleuze, G. (2002). *Op. cit.* pp. 15-59.

¹²⁴ Piaget, J. (1956/1994). *Op. cit.* y Piaget, J. (1965). *La Construcción de lo Real en el Niño*. Buenos Aires: Prometeo. pp. 15-75.

§45.

El conjunto de la realidad ha sido descrito como un proceso cuyo elemento fundamental es el acontecimiento, algo que sucede en una región pequeña en espacio y tiempo. Lo que se sugiere hasta aquí es que lo que existe son momentos e instantes, los que, se refieren a una región vagamente definida extendida en el espacio y con una duración en el tiempo. Extensiones y duraciones que varían de lo muy corto a lo muy grande, así decir que un siglo ha sido un instante es válido porque esto que llamamos momentos lo son según el contexto y la unidad analítica en que se discute. Para nuestra conciencia cada momento tiene un orden desplegado que implica todos los demás. Hay que explicitar que esta relación de cada uno de los momentos con la totalidad de todos los demás esta implicada por su contenido total. Es un mantener plegados todos los demás dentro de el que está desplegado. Es una estructura autosimilar y fractal, donde cada uno de estos momentos refleja el todo de una cierta manera, ya sea al detalle o con vaguedad¹²⁵.

He dicho antes que hay un formalismo general para el orden plegado e implicado un macrocampo ontológico de realidad en el que existe una subtotalidad independiente, recurrente y estable que es el campo de constitución ontológica y que es el responsable de la emergencia del orden desplegado que es el orden de la experiencia común. Lo que ahora explico es que en éste último orden desplegado hay un espacio para lo que hemos llamado en términos generales memoria del vacío, por el que los momentos previos dentro del flujo de la experiencia dejan un rastro, una huella que se pliega sobre ese mismo movimiento de "lo real" y que es una resonancia que permanece en los momentos posteriores, pero que cambia y se transforma de ilimitadas maneras. Este es el sentido que tiene la holoinformación, del holomivimiento. Es ese rastro-huella el que permite la presentación de la realidad en los términos que nos es dado. La memoria como función del cerebro es parte de este proceso, lo que en ella se asimila y se acomoda, se pliega en las estructuras cerebrales que son elementos materiales de nuestro propio cuerpo, pero con un nivel de organización. Los procesos de recurrencia y estabilidad por los que transita nuestra memoria a menudo como una subtotalidad del todo de la memoria es parte del mismo proceso que retiene la estabilidad y recurrencia de todo elemento material en nuestro campo de realidad, aquello que entendemos por materia general. Por consecuencia, se puede decir que la forma del orden plegado

¹²⁵ Bachelard, G. (1986). *Llama de una Vela: Instante Poético e Instante Metafísico*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla y Zadeh, L. (1965). Fuzzy Sets. En *Information and Control*, 8. p. 335.

es lo común que tienen la conciencia y la materia y es el que hace posible la compleja relación entre la materia y la conciencia. Esta relación, se fundamenta en que el ser humano es una subtotalidad relativamente independiente con una recurrencia estructural y estabilidad en el mismo para su proceso total, que le mantiene en tanto tal, y con ello es suficientemente capaz de permanecer en esa configuración durante un periodo de tiempo¹²⁶. Es un proceso en el que ocurre que el estado físico puede afectar el contenido de la conciencia individual y colectiva de múltiples formas y viceversa. El estado de nuestra conciencia afecta nuestro estado físico y nuestro entorno físico, mente implica materia y materia a mente, ambos a la vez implican universo material en el tiempo/espacio y universo de sentido y sinsentido en el tiempo/espacio. La realidad más profunda, íntima, más abarcante no reside en el cuerpo, el mundo material, el mundo mental, el mundo social, el mundo cultural, sino que en el traslape de las capas de la realidad de una dimensionalidad aun mayor que es lo que es común a todos y que cuya naturaleza los sobrepasa. Son esas subtotalidades que tienen independencia relativa que le viene del fundamento multidimensional en el que todo es uno, que es el lugar de residencia del orden plegado, es un macro o mega campo ontológico de realidad en el que prevalece el orden plegado, donde el movimiento o flujo está en la conciencia ya como presencia simultánea de fases del orden plegado que se implican. En su movimiento, un momento es desplegado por una necesidad interior que esta impulsada desde este estado global de cosas y origina a otro estado de cosas para el momento que sigue. Son, en todo caso, proyecciones de ese macro campo que podrían ser diferentes de cómo fueron en el momento anterior pero las diferencias generadas tendrían relación¹²⁷. El movimiento de mente y materia, distinción que funda Descartes es proyección de esta naturaleza, sus movimientos provienen de este campo, de él SER. Mente y materia no son lo limitado que pudiera comprenderse así, sino que incluyen las variedades que los términos pueden incluir o clasificar, personas, sociedades, realidades mentales, mentalidades históricas, colectividades, humanidad, naturaleza, mundo, mundos, como un todo. Estos elementos son también proyecciones en una subtotalidad de una dimensión más alta. El estar de cualquier ser o ente dentro de la realidad es que sea una proyección de ese propio campo ontológico de realidad, así que sólo se toma parte en el proceso

¹²⁶ Bachelard, G. (1987). *La Intución del Instante*. México: FCE. 142 pp.; Deleuze, G. (2002). *Op. cit.* pp. 389-443 y Pibram, K. (1980). *Cerebro, Mente y Holograma*. Madrid: Alambra. pp. 11-22.

¹²⁷ Talbot, M. (1980). *Misticismo y Física Moderna*. Madrid: Kairos. pp. 6-66; 117-186 y Srivastava, R. S. (1983). *Op. cit.* pp. 178 y ss.

de esa totalidad y eso es lo que lo cambia por la misma actividad del tomar parte de ese proceso, así que el hombre es cambiado por la misma actividad con la que se propone cambiar la realidad porque ya ella contiene su conciencia, porque los procesos de aquella –materia- son los que han constituido a esta –la conciencia- así que en los fondos de la conciencia habrá el nivel de los pensamientos más allá el de lo neurofisiológico y luego el de la inconciencia, pero aun más lejos profundidades de inconciencia desconocidas, y por tras ese mar de energía que tiene las peculiaridades de la sensibilidad al vacío, nada, donde lo conciente y los procesos interiores son apenas elementos desfallecientes que pronto se desvanecen¹²⁸.

Las ideas de espacio y tiempo que se involucran son versiones diferentes a las habituales, estas no son tan fundamentales como lo argumentaría Kant, sino que son derivadas de un campo ontológico de la realidad y cuya realidad se efectúa como parte de un orden particular. Esto es, que hay muchos órdenes de tiempo y que pueden estar interrelacionados, derivándose y emergiendo de distintos conjuntos de secuencias de momentos para toda clase de sistemas materiales o mentales que están moviéndose a distinto ritmo y, por consecuencia, en distintos estados de realidad. Dependen de una realidad multidimensional que no nos es inteligible a cabalidad por ningún orden de temporalidad o de espacialidad o por conjunto de ellos. Hay que dar cuenta que de esta realidad se proyectan muchos órdenes de secuencias de momentos en la conciencia, no únicamente la relatividad del tiempo psicológico, sino otros muy diversos y sutiles. Eso es obvio con los amigos que no se ven en años y pueden a su siguiente vez recordarse y recuperarse ahí donde se dejaron, ¿el tiempo pasó o no pasó? Alguien puede tener un sueño que recuerda un futuro o una vivencia que se conecta con un pasado remoto, dos personas pueden pensar y sentir lo mismo aunque entre ellos no haya un lazo causal de relación. ¿Existen ellos? Esta es la forma más cercana de entender que las secuencias de momentos pueden escapar a las formas habituales de interconexión o de relación y volverse formas de tiempo permisivas y plausibles más allá de la apariencia de continuidad. Puede modelarse esto con la distinción entre asincronización y sincronización que operan como sincronicidad, con la de asinordenación y sinordenación que operan como sincronisordenación. El macrocampo ontológico de realidad o realidad multidimensional; sus proyecciones determinan todo orden temporal o espacial que pueda existir y

¹²⁸ Talbot, M. (1980). *Op. cit.* pp. 117-186; Pibram, K. (1980). *Cerebro, Mente y Holograma*. Madrid: Alambra. pp. 125-168 y Srivastava, R. S. (1983). *Op. cit.* pp. 158 y ss.

lo hace en grados de complejidad que va desde el orden definido en la forma clásica hasta la aleatoriedad más absoluta, desde el orden hasta el caos. Desde la espesa densidad de un momento que ha durado mucho tiempo, hasta la chispeante duración de un momento efímero, desde el espacio como fijo y distinto, hasta el espacio móvil y de coexistencias virtuales. Son en todo caso proyecciones creativas que tienen un operador que es una presencia ausente, es la siempredad del comienzo de un nuevo contenido que se despliega de su pliegue o en una secuencia de momentos que no son derivables de los que le preceden. Es su vitalidad, es aquello que es un comenzar creativo de un contenido, que forma nuevo, que no es el proyectado desde ese macro campo ontológico de la realidad. Evolución es una palabra realmente bella, pues nos dice como etimología aquello a lo que le ocurre un desenrollamiento que para estos fines viene a significar las formas sucesivas de vida que se despliegan creativamente, es decir la cópula de esta palabra con Génesis. Este es un paso más allá o más acá de lo que entendemos por *Zôê Chronos tou einai* –Vida como tiempo del Ser- y esto nos dice que lo que evoluciona lo hace fuera del TIEMPO y el ESPACIO y se despliega en el tiempo y en el espacio. Si queremos argumentar que esto implique ya un fundamento –el del macro campo ontológico de realidad multidimensional- en los términos habituales en que se entiende esto para el debate filosófico, si puede ser el fin absoluto de todas las cosas, pero lo es no por su fijeza, es una etapa que implica que haya un más allá de él. Es un factor activista, una promoción o una propuesta que oferta una totalidad que opera, bajo supuesto, sobre mi mismo, sobre los demás, los pensamientos y todo aquello que atañe al campo de nuestra realidad. La ponderación de esto, que es una participación, es que haya como en el punto 1.3 esa armonía plenitud que posee lo que es viable, coherencia interna y consistencia en relación con lo que fluye de estas ideas hacia la vida como una participación en su totalidad. Es la fuerza que encierra el Nyâya Vâda una necesidad aun más profunda e íntima, correspondiente a esa totalidad que es la de que hay un sentimiento de certidumbre respecto a que surge algo que es creativo en términos de un otro estado de cosas, en el que nuestro mundo y las cosas que he pensado cambian en el proceso que a ello obliga: este es el espejo bifronte donde aparece la autonomía ontológica y la holonomía ontológica espejo y reflejo como propuesta de Cosmología y Kosmología para este trabajo. Este es nuestro Jñâna Kanda y expresa para todos el anhelo del Nyâya Vâda¹²⁹.

¹²⁹ Roer, R. (1850). *Division of Categories of Nyâya Philosophy*. Calcutta: Advaita Ashrama.

2.2 Ksetrajña Hiranyagarbha¹³⁰-Conocedor del campo, la vida en su totalidad: C40S

“Sin embargo un desajuste no tiene por qué ser forzosamente enigmático. No hay que confundir la dependencia sensitiva a los datos iniciales (el aleteo de la mariposa o la nariz de Cleopatra) con el destino o la predestinación, so pretexto de que ambos son incalculables. De hecho, ocurriría exactamente lo contrario, en la medida en que la predestinación es mucho más una *hipersensitividad a las condiciones finales*, y no a las condiciones iniciales de un proceso. Debido a lo cual se convierte en una configuración fatal, y no sólo caótica e imprevisible. En la predestinación, el fin ya está ahí antes del inicio, y todo lo que se haga por alejarse de él aproxima a él, de ahí su carácter trágico e irónico y no sólo excéntrico y catastrófico como en las figuras del Caos”.

Jean Baudrillard
La Ilusión del Fin

§46.

ES EN ESTE MOMENTO DONDE ES NECESARIO TRAER AL ESCENARIO LA IDEA DEL CAOS COMO UNA INSTANCIA QUE OPERA COMO EL CONOCEDOR DE LOS CAMPOS ONTOLÓGICOS DE REALIDAD. DE MANERA QUE, LAS PALABRAS SÁNSCRITAS QUE PONEN TÍTULO A ESTA PARTE DEL TRABAJO SIGNIFICAN: ***KSETRAJÑA “EL CONOCEDOR DEL CAMPO” Y HIRANYAGARBHA “EL GERMEN DE ORO, ASPECTO SUTIL DEL UNIVERSO, PRIMERA MANIFESTACIÓN DE LA VIDA TOTAL”***. Dentro de esta argumentación es el caos el que va a permitir organizar la forma de estos campos ontológicos de la realidad, los niveles de los plegamientos y desplegamientos y de las relaciones de ellos en el campo de holoinformación como primera manifestación de la totalidad. Su sentido aquí será de carácter de formalización. En las teorías de sistemas dinámicos no lineales o mejor llamadas de la complejidad se hablaba dinámicas que se deslizaban en una aleatoriedad que daba lugar a una forma de orden propios de una idea de caos que puede transfigurarse como una versión poética del asunto, la metáfora del aleteo de una mariposa y el huracán que provoca en otro lugar habla de que el efecto persista a pesar de que las causas estén ausentes o que haya existencia al margen de lo que la origina, Baudrillard en este

¹³⁰ Todas las expresiones en Sánscrito han sido investigadas en las siguientes obras. Apte, V. S. (1987). *The Student's English-Sanskrit Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass; Chatterjee, S. C. & Datta, O. M. (1948). *An Introduction to Indian Philosophy*. Calcutta: University of Calcutta; Martín, C. (2002). *Bhagavad Gita*. Madrid: Trotta; Martín, C. (2002). *Gran Upanisad del Bosque*. Madrid: Trotta; Martín, C. (2001). *Upanisad*. Madrid: Trotta; Martín, C. (2000). *Brahma-Sûtras*. Madrid: Trotta; Nath, N. C. (1967). *The extent of Anglo-Sanskrit. Parallelism in Vocabulary and its bearings on the Science Language*. Varanasi: Banaras Hindu University Press y Roer, E. (1850/1940). *Division of Categories of Nyâya Philosophy*. Calcutta: Advaita Ashrama.

contexto se ha interrogado acerca de la posibilidad de reflexionar acerca de la *hiposensibilidad a las condiciones iniciales* la metáfora de potenciales huracanes que se transforman en mariposas¹³¹. Bajo esos dos polos esta idea poética del Caos viene como un argumento que habla de una presencia ausente. Se trata de una visión del Caos que puede entablar un diálogo genuino porque es capaz de animar lo que estaba desanimado, el mundo de la naturaleza y aquello que tiene existencia independiente a los seres humanos, como *otro* que está vivo y que se entiende de nuevo con la idea del destino y que oportunamente se ve vinculada al trabajo de Heidegger respecto a la esencia de la poesía¹³². Es la forma de un destino que nos lleva a la predestinación del lenguaje como una persistencia de los puros efectos sobre lo que se considera real, es un engaño, una ilusión de la vida, así como todo argumento o toda teoría pretende captar el sentido de lo real, hay un engaño del sentido que corre paralelo a su intento y la hace saber que no es una versión expresiva y verídica a cabalidad que dice qué es el "*mundo real*".

“...La palabra como palabra no ofrece nunca inmediatamente la garantía de que es una palabra esencial o una ilusión. Al contrario una palabra esencial, a menudo toma, en su sencillez, el aspecto de inesencial. Y lo que, por otra parte, da la apariencia de esencial por su atavío es sólo una redundancia o repetición. Así, el habla debe mantenerse siempre en una apariencia creada por ella misma, y arriesgar lo que tiene de más propio, el decir auténtico”¹³³.

Este apunte quizá nos pone al frente la idea de ilusión como matriz generadora, que designa una función genérica que se entiende como mundo, de su aparición o su presentación como premanifiesto, ya sea antes de tener sentido o de volverse real. También, como algo que no ha devenido mas que tardíamente y de manera efímera, aunque ciertamente que lo sentimos como verdadero; ese mundo es un dispositivo generador de apariencias, que solo nos remite a un campo en el que lo existente nos resulta fundamentalmente inaprensible como Kant ofrecía a la cosa en sí o la realidad real. Cuando Heidegger¹³⁴ nos habla de una totalidad como idea de mundo, que es la forma de ofrecerse en su funcionalidad y que simultáneamente a las cosas se las puede afirmar para lo que son, cuando también no son. Esto nos sirve para preguntarnos sobre el lugar de la negatividad, afirmar lo que es algo desemboca en que ya no sea eso en ese mismo instante. Sólo lo

¹³¹ Baudrillard, J. (1997). *La Ilusión del Fin*. Barcelona: Anagrama. pp. 171 y ss.

¹³² Heidegger, M. (1992). *Arte y Poesía*. Buenos Aires: FCE. Cap. Hölderlin y la Esencia de la Poesía [WWW Document] URL: http://personales.ciudad.ar/M.Heidegger/Hölderlin_y_la_Esencia_de_la_Poesia.htm

¹³³ Heidegger, M. (1992). *Op. Cit. -WWW Document-*

¹³⁴ Heidegger, M. (2000b). *Op. cit.* § 11-24. pp.63-129.

es por cuanto que los seres humanos son dispositivos generadores de sentido, pero secretamente sabemos que el sentido no existe, porque el movimiento mismo del sentido es de ida y vuelta del sentido a la ilusión, de la ilusión al sentido, si toda la realidad cognitiva se organiza en diferencias, diferenciaciones y distinciones, este movimiento deja una indiferenciación radical al final de todo, entre esas formas manteniéndolas en su antagonismo y el sentido es eso efímero y volátil que impide que el sentido subsista de manera definitiva. Es decir, nunca existe pero siempre es desafiado a existir, a que recaiga o sea declinado en una existencia particular, pero para ello no se requiere sea realizado como sujeto –sujetividad- ni como objeto –objetividad-, sino como coexistencia. Donde, como en la forma poética no sólo va del sentido que va queriendo atrapar lo sentido, sino también llevar al sentido lo sentido, el lenguaje es un espejo inestático, turbulento, donde el sentido es relatividad, fuga, nada. Es un estado de existencia diferida, es decir, lo existente dentro de la vida y el mundo considerado como campo ontológico sea inseparable y a la vez se halle sin comunicarse directamente, sino sólo por el recambio de ciertas singularidades que ocurren en diversos niveles de espacios y tiempos no reales entre sí, en el sentido de su imposibilidad como verdad objetiva y denotación de la distancia temporal y espacial en la que se muestra la inseparabilidad de la ilusión y la creación del conocimiento, donde epistemicamente hay un objeto alterado por la percepción de un sujeto –que es participante hacedor de la realidad-. Se trata de cómo el sujeto descubre un objeto, pero otra parte interesante es cuando un objeto descubre un sujeto. El campo ontológico de realidad produce esta operación, su forma se delimita por este proceso que lo mantiene inasible y generando que cada vez más surja una distancia entre las cosas y el sentido, una huida que se presenta como inteligible y a la vez como hundimiento y abismo. Una doble coligadura entre apariencia y sentido que está destinado a escaparse, siempre es él la incertidumbre y lo que nos resulta tan cierto, que es lo que entendemos habitualmente como mundo, naturaleza, es lo que siempre escapará a ese sentido, esta es la forma poética del caos¹³⁵.

¹³⁵ Baudrillard, J. (1991). *Op. cit.* pp. 79-82; 90-97 y 115-120; Baudrillard, J. (1997). *Op. cit.* pp. 66-184 y Rojas Rosales, C. A. (2002). *Op. cit.* pp. 297-314.

§47.

He asumido una lógica de dos términos que ha podido ser posible con Heidegger entre Ser y Tiempo, pero debe haber un momento en que se deje de lado el riesgo de paralizar la situación en una representación impotenciada y en cierta manera que provee de una aura de inaccesibilidad a lo que trata de aprehender. En adelante, trato arriesgarme con cuatro términos tratando de instaurar en términos de la inteligibilidad que trata de exponerse aquí, una generatividad que no tenga como guía la superioridad o prioridad de una esencia o entidad sobre otra y también permiten un principio de autorreferencia y auto-poiesis. Avanzamos de principio en una dimensión donde como un *"salto al vacío"* se oferta la propuesta de una *voz silenciosa* que trae ante nosotros el problema del lugar de la negatividad para los elementos y que sirve como entrada para hablar de cuatro dimensiones. La forma de darse de esa *voz silenciosa*, es traer la idea de Heidegger acerca de la Voz como la voz del Ser, para señalar el Abismo como a lo que se cae, esta es la forma que se da cuenta de lo incomprensible e ingenerado, lo desconocido, que pre-existe y que tiene como compañero *un silencioso escucha* que capta lo inaudito y ese silencio es el fundamento primero y negativo que se aproxima al revelar y al "logos". Ese silencio es la madre de lo que es generado y emitido por el Abismo, es lo que se guarda de hablar, lo que no podía decir de lo indecible, lo que ha comprendido lo ha llamado incomprensible, esto significa que el *Silencio* ha comprendido el Abismo como incomprensible y silencio. Lo que se propone es un *pensamiento silencio* y aquí se vislumbra como el oír la voz donde el Abismo no es pensable ni como incomprensible ni como indecible. Esta forma de la voz y la escucha del Ser trata de hacer inteligible el infundamento de lo humano por un lado y, por el otro, la necesidad de absolver al hombre de ese infundamento y de lo indecible e incomprensible; así liberarse de ello es un asunto incumplido, así lo que queda es justificar o tratar de palear la transmisión de lo indecible abandonada a la historia y del lenguaje tratando de arrancarle la apariencia del inicio y lo inmediato. Aquello que con Heidegger se dice es lo *sin nombre*, que quedando no dicho en la palabra destina al hombre a la tradición y al lenguaje, pero esa liberación en términos de lo absuelto queda únicamente realizada en una manera que se sustrae de la decibilidad. Así una fundamentación que se hace para la humanidad en sí misma debería significar la eliminación de todo fundamento y de las ideas mejor fundadas en él. El paso que se hace en las ideas de la complejidad hacia una animación de la realidad no humana es el

paso a un tipo, ya sea poético -como en esta propuesta- ya sea mecánico/simulado en otras, deriva de ese sacrificio que implica toda fundamentación, así pues, se abandona a la vida natural a su propia violencia y a su propia indecibilidad y que ha de tratar de fundar una suerte de reglas para el lenguaje y la vida social y cultural. El "ethos", no es un indecible, no es una nada, cuya nulidad, que da sustento y fundación a la arbitrariedad y la violencia del hacer social. El ethos es la praxis social y la palabra como transparencias que se presentan a sí mismas¹³⁶.

§48.

Esta forma poética y encantada del Caos le saca la obligación de sentido, comunicación y verdad al lenguaje. Se trata en todo caso, del impacto ejercido inicialmente como un desconcierto del sentido que se ha originado en la orbita de un diálogo de singularidades entre la forma epistémica de los esquemas de inteligibilidad de las ciencias sociales y humanidades con las de las ciencias naturales. El resultado de ese diálogo habla de una figura onto-epistemológica que expresa una unidad tetra-dimensional que enriquece la concepción del pensamiento silencio que se propone bajo el amparo de las concepciones heideggerianas y de la propia idea de *Ksetrajña-Hiranyagarbha*¹³⁷. Es la manera bajo la que se muestra que hay una configuración que constituye la posibilidad del movimiento que se distingue con la de reposo/no movimiento y a la par básicamente se presenta, cognitivamente, el mismo movimiento como un proceso de diferencia y diferenciación: son cuatro elementos intervienen en la figura: *caos estático, caos en ciclo de transición, caos en movimiento, caos como otro orden*¹³⁸.

Lo que trata esta representación es mostrar que el caos no es algo estático, podemos ver que desde su propia inmanencia sólo puede mantener existencia caotizándose y eso constituye parte de su propia carencia analítica, porque resulta que es tan inasible que no hay manera de poder delimitar *un-algo-de-constante* para poder tener en cuenta algo que del él sea estable. La disolución permanente puede situarse por delante del pensamiento que se atreve a pensar en ello, se plantea como algo que escapa a la lógica del discurso. Es el desorden absoluto, que también es capaz de presentar creatividad en formas organizadas y complejas aunque virtuales, pero que sólo

¹³⁶ Agamben, G. (2003). *Op. cit.* pp. 7-19. Rojas Rosales, C. A. (2002). *Op. cit.* pp. 297-314.

¹³⁷ Martín, C. (2002). *Gran Upanisad del Bosque. [Brihadārayaka Upanisad]*. Madrid: Trotta. pp. 31-46.

¹³⁸ Rojas Rosales, C. A. (2002). *Op. cit.* pp. 316-338 y Morin, E. (1999). *Op. cit.* pp. 49-87.

se manifiesta como intensidades creativas y abolición. El caos atiende al posible orden, es una potencialidad virtual de complejización. Sin embargo, encierra de suyo la complejidad propia de lo que ya es, del estado de cosas actual y simultáneamente auto-genera/auto-crea las instancias que soportan ese propio estado de cosas y de la propia complejidad. Es decir, el caos opera las declinaciones de orden y desorden y mantiene al mismo tiempo como ausencia los operadores existenciales y los catalizadores de la materia con que se hace manifiesto. Lo que se quiere decir sin ambages es que el Caos es el portador de los modos de declinación existencial de morfogénesis virtuales-potenciales programadas de antemano y porta, también, germinales de embriones procesuales que permiten la actualización morfogénesis mutantes que desprenden puntos de quiebre que inician bifurcaciones que indeterminan las posiciones y las potencialidades¹³⁹.

§49.

Hay una transición que debe ser explicada, por un lado, se trata de ver el paso de un estado complejo discursivamente asible y actual, a un estado de hipercomplejidad virtual que opera una recomplejización procesual y viceversa. Es en su forma básica, la lógica que hay del pasar de una fase de nivel de un orden que está plegado como una subtotalidad dentro del movimiento de la totalidad de holoinformación, a otro donde se manifiesta como un orden desplegado y evidente, es el movimiento de un conocedor o constructor de lo "real". De esto se derivan dos facetas en la que se presenta una figura de límite abierto. La primera deriva una secuencia lineal de estos cuatro elementos que se ofrecen como analítica de ese paso o cambio de estado. Un metabolismo ontológico donde se asocia el concepto de existencia-consistencia con el de gama-espectro de intensidad heterogénea-precaria consistencia y que advierte así la inflexión como la modulación de consistencias y estabilidades, ritmos de constitución: montajes y desmontajes, de cómo se pierde o se gana consistencia ontológica. Por ejemplo, el corazón tiene un ciclo *regular* de contracción y de relajación, luego puede tener *fases de transición* en la que hay *pequeñas transiciones que fluctúan generando movimientos desestructurantes* del ritmo, que son cambios en la constancia de la frecuencia cardiaca, luego *el remanente de orden se desaparece* y sobreviene una fibrilación en la que los músculos del corazón se contorsionan sin la debida coordinación y que a veces suele

¹³⁹ Morin, E. (1999). *Op. cit.* pp. 88-144; Balandier, G. (1996). *El Desorden. La Teoría del Caos y las Ciencias Sociales/Elogio de la Fecundidad del Movimiento*. Barcelona: Gedisa. pp. 226-237.

acabar en la muerte del músculo y del organismo entero¹⁴⁰. Esta es la idea del caos clásica donde solo se va hacia el máximo desorden. Pero cuando se aplica una corriente eléctrica con la que el corazón puede volver a funcionar con normalidad se derrumba la desescalada hacia el *caos en movimiento* y lo pone a hacer un tránsito hacia *un caos saludable que es otro orden que viene de suyo con la autorregulación inherente* al corazón y que es su forma de autoestabilizarse como un corazón funcionando correctamente, es después del conato de paro, otro orden de cosas. Esta es una secuencia que es lineal y una complejidad estructural. Podemos reacomodar los momentos y derivarlo en otra secuencia diferente, la línea de momentos es desplazada por la simultaneidad y la interpenetración de unos con otros y con ese el nivel cambia para hablarnos de hipecomplejidad donde se pueden concebir "*sistemas*" muy grandes y con "*subsistemas*" en el que los cuatro momentos están apareciendo de manera simultánea, diferentes niveles que modelarían desde un sismo en una ciudad hasta un fenómeno social como que la existencia del purgatorio que tiene dimensiones históricas que remiten a temporalidades y espacios incalculables y en el que en cada momento del caos iría en su propio carril y se interpenetrarían y coexistirían como modalidades plurales e independientes, que tiene la forma de un círculo que da cuenta de una modalidad de autopoiesis que tendría otra organización y que iría en el orden de una emergente trigitalidad de triangulaciones al estilo de la lógica borrosa, donde se organiza un movimiento en el que hay un paso de nivel a nivel en el que hay un campo de realidad en el que se ponen en juego los momentos del caos como límites convencionales que juegan dentro del orden plegado y el desplegado, los límites¹⁴¹. Ello plantea que están dados fuera de la realidad explícita o desplegada y vienen dados por aquello que precisamente los hace ser reales, lo que se hace real es precisamente su irrealidad, cuando se ve esa irrealidad dentro de la realidad y ese percatarse la vuelve a presentar como otra delimitación que es ya real. La realidad que tratan de describir concibe distintos niveles de realidad, en los que una realidad se ve dentro de otra y así sucesivamente. Se trata de un fluido de realidades superpuestas que dentro de esta interpretación marcan una clara conexión a la nietzscheana idea de ilusión, que para este caso expresa órdenes de realidad en los

¹⁴⁰ Sametband, J. M. (1999). *Entre el Orden y el Caos*. México: FCE. pp. 122-139 y Braun, E. (1999). *Caos, Fractales y Cosas Raras*. México: FCE. pp. 92-104.

¹⁴¹ Rojas Rosales, C. A. (2002). *Op. cit.* pp. 208-218 y Wolfram Research Inc ©MATHEMATICA(2000) Tour Fuzzy Logic Functions [WWW. FTP archive] URL <http://Wolfram.com/mathreader/e-paper/demo/fuzzysets>

que las condiciones de cada una se conocen desde las condiciones de otro, de manera que hay un movimiento entre cada nivel y cada momento del caos para conocer a uno y a otro¹⁴².

§50.

Pero habrá que desglosar esta maraña para incorporar formas que permitan hacer visible esta circunstancia. Hablemos del holomovimiento de información y digamos que posee una distinción básica en la complicación de espacio, tiempo y espacio-tiempo que nos habla de una diferencia de rango, lo que importa es que esta idea de holomovimiento se postula como la unidad de una distinción más básica entre movimiento y reposo-no-movimiento, que tendría una operatividad generada a base de que la superposición de niveles de movimiento puede generar lo mismo la evidencia de un reposo, que de un movimiento y que supone que de principio exista ya el movimiento, que es un movimiento interior, pero que posee límites abiertos al exterior.

Esto nos permite hablar de espacios y tiempos como singularidades de múltiples *hic et nunc* de realidades mutables, así podemos regresar al ámbito heideggeriano del *pensamiento silencio* donde la propuesta de un *salto en el vacío* es un irrenunciable, en el que para el hombre es el inicio de un *ethos* que se muestra como la experiencia del *quizá, de lo posible y lo imposible, del posible como imposible*. Donde podemos presentir que es bueno que no pase lo de siempre, donde, si sólo llegara más que lo que ya es posible, anticipable y esperado reinaría el sentimiento de tedio. Eso que por sí mismo jamás constituiría cosa alguna. Sólo lo que viene de lo imposible es lo que se vuelve un acontecer, que es siempre ya la venida de lo imposible, *la voz del silencio*. Es esa voz del quizá que nos priva de la afanosa certidumbre que abre el por-venir como paso a la discontinuidad, a lo irregular, a lo extraordinario que es portado y aportado en lo imprevisible como una concurrencia vinculante/ concurrencia desvinculante. Es un "si" que es proferido con el aplomo nietzscheano, porque es el "sí" que está antes de toda pregunta y de toda respuesta, es un "sí" del quizá, ese que sentimos con el *quizá sí*, ese que interroga directo y sin más diciendo únicamente, qué quiere decir ese quizá en medio de lo posible como imposible, decir lo imposible en la medida sin medida de lo imposible, es la propia voz del silencio que se hace oír como aquello que no

¹⁴² Nietzsche, F. (1999). *Op. cit.* pp. 151-165.

parecía posible¹⁴³. Aquí se esboza una autorreferencia en términos de mantener junto, pasivamente, lo que es ya como una manera de mantener lo ya constituido por un retorno a la ordenación que hace esa constitución, aquello que es su unión existencial que mana del caos, donde la existencia aun no es más que trans-existencia, el movimiento como constitución de ser, requieren también una función como operadores catalizadores entre los estados de complejidad e hipercomplejidad y que sea responsable de activar el metabolismo ontológico, ejecutando pérdidas de consistencia ontológica, ello implica una apertura no solo a lo posible sino a lo imposible tal como mutaciones de virtualidad como características de lo real¹⁴⁴.

*"4. Deseó esto: Dame una segunda forma (cuerpo). Él, la muerte o el hambre, realizó la unión ente la palabra (Vedas) y la mente. Lo que allí fue semilla, se transformó en el año (Virāj). Con anterioridad a él, no había existido el año. Él le creó durante todo lo que es un año, y al cabo de ese periodo, le proyectó. Cuando nació, la muerte abrió la boca (para tragarle). Y el niño gritó iBhān! Y así surgió la palabra. La muerte (Hiranyagarbha), absorta en estos pensamientos, proyectó el agua, entrando en ella como semilla, y, transformada en el embrión, el huevo cósmico llegó a ser el año. Con anterioridad a él, el Virāj, que hace el año, éste no había existido, ni ningún otro periodo con ese nombre. La muerte creó Virāj en estado de embrión, durante todo lo que es un año, esa duración de tiempo tan conocida entre nosotros. Y después, ¿qué hizo? Y al cabo de este periodo, es decir, del año, le proyectó, es decir, rompió el huevo. Cuando él, el niño, el fuego, el primer ser encarnado, nació, la muerte abrió la boca para tragarle, porque tenía hambre. Él, el niño, asustándose, pues estaba dotado de la ignorancia natural, gritó Bhān, de cuyo sonido onomatopéyico se creó el lenguaje o la palabra".*¹⁴⁵

Así podemos identificar una aproximación a este holomovimiento en términos de múltiples tiempos y espacios que tienen límites abiertos al interior operando bajo formas de ordenación causal/casual, y de movilidad transcursiva –tiempo que viaja espacio que resta-/ movilidad recursiva –tiempo que es contenido espacio que se muda- con ello los cuatro operadores o elementos básicos del caos dan cuenta de una naturaleza dispuesta o animada con una modalidad de captación de su propia animidad como vivencia intencional, es una naturaleza creativa que tiene para sí una simetría rota, irreversible en su propia movilidad. Que, sin embargo, opera conversiones de desorden en orden bajo la peculiar circunstancia de que esa simetría rota puede reversibilizarse siempre que suponga un incremento de complejidad involucrado, es decir, la constitución de realidades difusas, borrosas

¹⁴³ Heidegger, M. (1990). *De Camino al Habla*. Madrid: Serbal. pp. 117-160; Agamben, G. (2003). *Op. cit.* pp. 59-72 y 89-10 y Derrida, J. (2003). *Papel Máquina. La Cinta de la Máquina de Escribir y Otras Respuestas*. Madrid: Trotta. pp. 31-128.

¹⁴⁴ Hayles, K. (1993). *La Evolución del Caos*. Barcelona: Gedisa. pp. 64 y ss.; 191 y ss. y Guattari, F. (1996). *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial. pp. 75-145.

¹⁴⁵ Martín, C. (2002). *Gran Upanisad del Bosque*. Madrid: Trotta. pp. 42 y ss.

que poseen fronteras de no lugar y a la vez móviles. La inseparabilidad del orden y el desorden se muestran en los ordenes desplegados en el holomovimiento y que el caos se encargaría de jugar el juego de lo imposible buscando lo imprevisible e inédito en medio de una tensión dinámica entre estabilidad e inestabilidad exponencial, que recae en última instancia en la creación de otras formas de estructura para cualquier tipo de proceso-fenómeno-accidente¹⁴⁶.

§51.

Lo que tenemos en el seno de este movimiento es multiplicidades caóticas que arman y desarman combinaciones existenciales a velocidades desconocidas, y adjunto a ello, esos operadores catalíticos se encargan de elegir y seleccionar esas ofertas cuando su efecto general se observa como conjuntos homogéneos de combinaciones que forman localizaciones expresivas desplegadas o explicadas. Así pues, el *metabolismo ontológico* que supone esta versión nos habla de dos aspectos con los que opera, uno que habla de su autorreferencia y otro que habla de su capacidad de consistencia, lo que intento ahora es decir como es que se enlazan y desenlazan uno y otro de estos aspectos. Podemos avanzar, diciendo que los operadores catalíticos confieren una estabilidad a los aspectos que pretenden una toma de consistencia particular y las multiplicidades caóticas tratan en el momento del desenlace de estos dos aspectos, de impregnar con hipercomplejidad a esa suerte de disposición. En este sentido, ocurren entrelazamientos que coordinan y generan nuevas composiciones de entes y des-entrelazamientos en los que los operadores catalíticos solo retornan al caos más radical. Esta dinámica de entrelazamiento/des-entrelazamiento supone a su vez una dinámica en el nivel del movimiento como envolvimiento/desenvolvimiento, lo que ocurre es un plegamiento –pliegue- y un desplegamiento que impone supremacías que se observan como entrelazamiento, abren la brecha hacia lo imposible como posible y se muestran supremacías como des-entrelazamiento se permaneciendo en el dominio de lo virtual¹⁴⁷. Esta es la manera de

¹⁴⁶ Zubiri, X. (1996). *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza/Fundación Xavier Zubiri. pp. 261-287 y Cohen, G. y Tandouji, M. (1988). *La Materia Espacio-Tiempo*. Madrid: Espasa-Universidad. pp. 269-345 y Balandier, G. (1996). *Op. cit.* pp. 9-83.

¹⁴⁷ Jones, A. J.; Tsui, A. P. M. & Oliveira, A. G. (2000). "Neural models of arbitrary chaotic systems: construction and the role of time delayed feedback in control and synchronization" *Complexity International*. Vol. 7, <http://www.complexity.org.au/Tsui01.PDF> Ana R.S. Guedes de Oliveira and Antonia J. Jones (1998). "Synchronisation of chaotic maps by feedback control and application to secure communications using neural

mostrarse de esta interfaz entre la virulencia fractal de las proliferaciones de virtualidades caóticas y las potencialidades actualizables concretizables. Se sitúan entre la obtención de un alcance y el mostramiento de sus *estancias*, de forma tal que no se trata de hacer una avanzada únicamente en términos de categorías binarias exclusivas ni por oposiciones distintivas de carácter sistémico, sino también por avances en torno a consistencia existencial basada el recorte de entidades no dialectizables que se refieren a relaciones de tiempo, espacio, número. Es el movimiento visto de relación con el fondo, es decir de las relaciones con una forma de captación y apropiación existencial como mecanismo de consistenciación existencial, con la transferencia vía entidades no dialectizables: permite consistencias/in/des-consistencias de elementos antagonistas, gemelares, nulos; lentos y/o rápidos. Lo que se presenta es una distinción básica del movimiento que abre una coimplicación de espacio y tiempo, se determina como mundo secuencia/mundo vivencia/mundo proceso. El primer lado señala orden y forma, y el segundo lado señala desorden, cambio y contenido, el tercero señala el modo en que se autogenera¹⁴⁸. De esta manera, hay una distinción entre métrica simétrica y producción asimétrica bajo la que se despliega un orden en el movimiento, lo que así podemos observar es un conjunto de instantes-momentos que siguen una marcha secuencial desplegando en sucesión series por una parte y, por la otra, donde cada instante-momento contienen en simultáneo lo sido y lo aún no sido, posibilidad e imposibilidad. Hablamos pues, de propiedades espaciales y temporales que se pliegan y despliegan/repliegan como órdenes de lo real: materia, mundo y vivencia¹⁴⁹. Con esto podemos abrir una marca multidimensional que articula en primera instancia las propiedades de coexistencia de los mundos propuestos por la distinción ya expresada. Es posible entonces, que pueda hablarse de esos mundos ya, como ser-en-el espacio y esto nos da la pauta para referirnos a esa circunstancia como "*habitar*" como dimensiones desplegadas que hacen observables dimensiones desplegadas de espacio, tiempo, espacio-tiempo y tiempo-espacio. Así, el espacio sería considerado como una "*estancia*", el tiempo un "*paseo*" de momentos in/disociables y presentes, el espacio-tiempo indica el que "*estancia(s) esté(n) dentro de 'paseo(s)'*" y el tiempo-espacio indica que "*paseo'(s) está(n)*

networks." International Journal of Bifurcation and Chaos 8(11), 2225-2237. A. Skarda and W. Freeman (1987). "How brains make chaos in order to make sense of the world." *Behavioural and Brain Sciences* 10, 161-195.

¹⁴⁸ Zubiri, X, (1996). *Op. cit.* pp. 215-259; 289-314 y Agamben, G. (1995). *Estancias. La Palabra y el Fantasma en la Cultura Occidental*. Valencia: Pre-Textos. pp. 9-15.

¹⁴⁹ Zubiri, X, (1996). *Op. cit.* pp. 289-329; Fernández, R. F. (1995). *El Problema de la Predicción en Series Temporales*. Las Palmas Gran Canaria: Universidad de las Palmas. pp. 12-95.

dentro de "estancia"(s). Es fácil identificar estas formas distintas en una forma unitaria que opera como núcleo conjunto de la experiencia, es decir verlas como parte de una forma de la naturaleza espacial y temporal de las cosas de lo real y que son la forma básica de comprender el paso de una forma plegada a una desplegada, son el *cómo* del conjunto de la acción actualizadora en el holomovimiento. Primero, puede verse el "paseo de estancias" donde, como en una visita al museo, puede trazarse una ruta de paso tal como si fuera un conjunto de espacios posibles (estancias) donde se puede transitar (paseo), el paseo dura cierto tiempo, pero también hay una duración en cada lugar que se visita dentro del paseo. El asunto es más complejo, se puede, para observar otras situaciones, "paseos de estancia" donde hay una simultaneidad de acontecer de múltiples eventos que se producen al mismo tiempo, donde puede romperse la forma efectual de las causalidades para abrir una brecha creativa en la ordenación de acontecimientos, es una virtualización en el orden de lo coexistente en el espacio en términos de heterogeneidad y en términos de composición homogénea como coexistencia entre pasado y presente¹⁵⁰. Podemos situar aquí diversas cualidades que se pueden señalar cuando decimos "paseos de estancias" y quiero indicar con ello la multitud de coexistencias en un trasfondo de un nivel más amplio en el que ocurren dichas existencializaciones de fenómenos, eventos-acontecimientos como movimientos desplegados. Las "estancias" siempre implican una forma de un *estar* que es presente y como tal requiere la presencia-ahí como expresión en términos temporales, es decir, es ese-estar-ya un emplazamiento del propio "paseo", en el que se mantiene "en-portado" el tiempo para el espacio. Hay matices que dan lugar a diversas configuraciones de "estancias y paseos", su forma de despliegue-explicado es lo que resulta interesante, porque su forma de pliegue-implicado puede ser indagada como formas ultra-matizadas –transparentes- que son re-veladas a través de la regla de repliegue que funciona dentro de la idea misma de caos, que habla de cómo llega a ser otro¹⁵¹. Aquí podemos poner a consideración la idea de que haya un "*ser-en-el-espacio*" que esta dentro en la idea misma del "*estar*", que es ya mismo un "*habitar*", lo cual nos da la idea de que cada orden, efectuado en un repliegue, sea procesualmente movido en una escala diferencial indique la constitución de la manera de ser de un mundo según sus distintos órdenes y los distintos órdenes

¹⁵⁰ Zubiri, X. (1996). *Op. cit.* pp. 83-157. Heidegger, M. (1994). *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Serbal. [WWW. Document] URL: http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/construir_habitar_pensar.htm Agamben, J. (1995). *Op. cit.* pp. 159-189.

¹⁵¹ Agamben, J. (1995). *Op. cit.* pp. 227-266 y Zubiri, X. (1996). *Op. cit.* pp. 159-205 y 315-329.

de lo real: la constitución de su realidad y la realidad de su constitución. He aquí que aparece esa doble y sutil constitución que anuda ontológicamente el morar, el ahí del ser-ahí, como un acaecer del pensar como una forma dual y cómplice entre seres humanos y mundo. Es así porque al existir la relatividad de nuestro "ser-ahí" Heidegger pudo incorporar el sentido originario de la propia falta constitutiva del hombre como esa doble manera de constitución que cruza al ser humano en tanto que arrojado y finito, es decir, en tanto que sujeto al mismo estatus de ser configurado como algo en espacio y tiempo, y dado eso siempre en un continuo replantearse la validez de su veracidad que obliga a reorientar el punto de inicio para un análisis que trata de preguntarse por nuestra propia estructura, mediante el sentido que cada cual le otorgue desde la perspectiva ontológica del pensar. Somos así una finitud *-acto y facticidad-* y habitamos la Tierra en el entendido de que somos ese habitar que comprende esta situación que se ha comprendido ya como ser-en-el-mundo y entonces ya podemos nombrar el mundo como resultado de estar en la comprensión de nuestra ausencia en esos términos, porque así podemos involucrar el mundo de la vida humana como expresión de esa ausencia que es también nuestra propia falta y eso constituye el nivel comprensible de libertad, debemos constatar que el crear sea ese nivel, porque es ese el nivel de relación con el mundo, no una sola intrusión de la intencionalidad y el sentido y de la constatación de que toda experiencia sea histórica por ese mismo hecho, sino porque el crear mismo se plantea como una posibilidad de ser y más allá como el poder oír lo imposible que es ser del ser humano, que es un *ahí como existencia*, porque ya el mero existir es "ser" siendo un ahí", por cuanto que crear es auto-constituirse introducido por la constitución de un habitar expresado como *ser en el mundo y como existencia que transcurre con la objetividad de la especie y del universo –nombrado-*¹⁵².

§52.

Plegado de muchas maneras lo real hace las estancias en las que se rodean los vivientes, cada porción de real es un espejo de agua morado por peces, otras veces las porciones son las ideas y las intenciones en el alma. Así se prefiguran en las formas plegadas, las posibles *estancias* incluidas

¹⁵² Heidegger. M. (1994). *Conferencias y Artículos. Barcelona: Serbal*. [WWW. Document] URL: http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/construir_habitar_pensar.htm y Sloterdijk, P. (2003). *Op. cit.* pp. 305-312.

en potencia en una porción de materia. Se trata de la constitución de formas turbulentas que se alimentan de turbulencias que hablan de su desbordamiento del espacio, como fluidez, elasticidad y flexibilidad. Lo vivo marcha en *curva* recorriendo, escribiendo y leyendo despliegues. El universo mismo es comprimido por una fuerza activa que posiciona su materialidad en un movimiento turbulento, a la vez otra fuerza le permite un movimiento exterior y la posiciona en un movimiento genésico. Múltiple, la materia hace que esa fuerza compresiva relacione porciones de materia con lo que la rodea, consiguiendo relacionar lo que le es circundante, aquella materia que baña y penetra al cuerpo considerado. Lo real es una colección de formaciones ciclónicas de pequeños torbellinos que se interpenetran en diferentes escalas y muestran "*texturas*", que nos hablan de la imposibilidad haber vacío en su interior, cada interior es un exterior dentro de las capas en las "*texturas*" de cada cuerpo, así sólo se puede decir que cada cuerpo con-tiene o es mundo perforado por espacios interiores, rodeado y penetrado por un fluido sutil, que se presenta como un conjunto, o bien, en otra escala como el conjunto del universo como un fluido de mercurio que se pliega, despliega y repliega diferentes flujos y ondas, pero que siempre se presenta en la manera de ser-de-texturas. Lo real es así un objeto plegable –envolvente- que contiene objetos desplegados –envueltos- aunque plegables, lo envolvente atrapa la percepción del alma dentro de sí, lo envuelto es lo que se deja atrapar por la percepción del alma, así pues esta es la textura que implica que lo envolvente es envuelto y viceversa, es un punto de vista, por ello es que lo real siempre es interior, es una vida interior¹⁵³.

Podemos posar una mirada de esto como partes con la propiedad de separabilidad, pero, a menudo se pierde de vista el carácter de fluidez, que entraña de suyo el que no sea coherente. Esa es la idea del agua en las antiguas cosmologías, pero a nosotros nos dice que la separabilidad en partes es una operación abstractiva que reduce sus cualidades a pasivas. La idea básica que quiere plantearse es que las partes que se pueden asumir como distintas, resultan ser inseparables, para explicarlo se acude a que cada entidad en su textura tenga un grado de impenetrabilidad relativa a la par que un umbral que tensa a la textura entre un adentro y un afuera y que esa impenetrabilidad nos habla de un nivel de fluidez: así se puede hablar de una relación entre coherencia y compresión cuya unidad es la flexibilidad, así una entidad puede mantener su coherencia y no separarse

¹⁵³ Sloterdijk, P. (2003). *Op. cit.* pp. 485-549 y Zambrano, M. (1987). *Hacia un Saber Sobre el Alma*. Madrid: Alianza. pp. 25-195.

indefinidamente en partes de partes, sino sólo se despliega, pliega y repliega bajo la manera de su cohesión particular. Lo identificable como una continuidad no es una línea recta o sus puntos, es, sí, un tejido de acuerdo con lo anterior. La unidad de lo material puede ser considerado una operación múltiple de repliegues: pliegues y despliegues. Entendemos así la base material de la existencia, quizá las cosmologías más diversas se refieren a ello postulando los elementos de la naturaleza: tierra, aire, agua, y fuego, como la manera de darse de un conjunto de relaciones complejas que se basan en su mutua atracción seductora y que nos dice que la lógica de la dinámica básica de lo real no se abastece en circuitos polares del sentido. Los elementos de la naturaleza son bajo esta mirada, elementos que se atraen y se seducen, precipitándose uno sobre el otro reuniéndose más allá del sentido, es la anulación de la profundidad del sentido, la indescifrabilidad de lo existente, que permanece en sí¹⁵⁴.

Es interesante tomar la idea de seducción en Kierkegaard¹⁵⁵ e ir más allá en la línea de Baudrillard bajo el presentimiento de que la seducción nos hace verificar la afinidad constitutiva como metamorfosis y mutación ontológica, territorializable y desterritorializable. Podemos pensar en la divisibilidad en partes de la materia como algo que se mantiene al amparo su inseparabilidad de la incapacidad de descomponer –en el sentido de la divisibilidad- esa forma flexible de lo seductor, que siempre nos habla de la forma de lo redondo, del movimiento circular. La vida en todos sus aspectos, en tanto que lo vivo se presentaría en términos de morfogénesis que se ensambla en términos de invaginación y evaginación como plegamiento, desplegado y replegado dado como proceso. Así bien, se trata, como en Baudrillard, de una estrategia de la ausencia y de la esquivada, de la metamorfosis, por lo menos si la materia fuera divisible en puntos como se le supone por regla, y al infinito, la vida no ocurriría. Por el contrario, si se supone que parte de estados intermedios –replegados- que se pueden entender como puros encadenamientos sin referencia pronto se aparece con la naturalidad tan especial con que siempre es. Esto nos lleva a considerar que las *texturas se estancian* y que cada *estancia* se delimita ya por sus texturas. Más adelante regresaré a esto¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Eliade, M. (1998). *Lo Sagrado y lo Profano*. Barcelona: Paidós. pp. 9-19 y 87-118 y Domínguez Zúñiga, T. F. (2003). *Op. cit.* pp. 95-125.

¹⁵⁵ Kierkegaard, S. (1843/1980). *Diario de un Seductor*. México: Fontamara.

¹⁵⁶ Baudrillard, J. (2002). *Op. cit.* pp. 13-16; 23-33 y 83-93; Baudrillard, J. (1997). *Op. cit.* pp. 39-64 Baudrillard, J. (1990). *Op. cit.* pp. 55-60 y 77-112 y Domínguez Zúñiga, T. F. (2003). *Op. cit.* pp. 46-51 y 127-137.

§53.

Avanzamos y tenemos mundos hechos de *texturas infinitamente estanciadas*, si hay *estancias* en cada entidad, es porque la divisibilidad infinita de sus partes necesita la progresividad secuencial con que se da su movimiento y a la vez que posee una dimensión cualitativa en la que se implica su transformación, es una temporalidad experimentada interiormente como creatividad, es decir, una entidad-cuerpo puede determinarse de mutuo por su plegamiento endógeno y exógeno. Toda materia, como se plantea antes, tiene vida y esa está en la medida en que *las texturas también sostienen relación con los paseos*. De esta manera todo plegamiento interno y externo en el conjunto de la materia tiene diversos operadores formativos que generan su transformación con la ontogénesis que la despliega desarrollando las diferentes existencias desde su preformación implicada como órdenes implicados en formas de plegamientos/desplegamientos y replegamientos. Esos operadores formativos se refieren a formas de moldeamiento que efectúan “órdenes de implicación” en la manera de organización material de preformaciones que se generan en esa génesis como resultado del flujo de una fuerza continua que vuelve natural algo que aparece como un simple mecanismo –que no parece ser natural-, así que esos flujos de fuerzas tienen operaciones de determinación que se nivelan por determinación externa cuando hablamos de las cosas, donde el ambiente es el catalizador para sus cambios. Para los seres su determinación básica es interior y contienen ya un programa que funge como el ambiente y se armoniza con aquel para generar despliegues cada vez más sofisticados de sí mismo que generan diferenciaciones internas como individuación, cuya cumbre es el ser humano –mentalidad- que puede desarrollar coherencia e inhesión, lo cual quiere decir que, *la armonía de las texturas paseo-estanciadas exige que haya una interiorización de lo exterior dentro de sí*, esto implica un nivel cualitativamente distinto en el que cada textura no sólo tiene una estancia, sino que tiene un habitar propio que es su interior y que es a la vez lo que hace constatar que no hay dos, por decir una forma concreta, dos perritos iguales, dos personas iguales, dos mentalidades iguales, dos culturas iguales. Esto implica y se entiende como una autonomía ontológica básica¹⁵⁷.

Así, la individualización dada así puede ejecutar su capacidad –intensión- de plegar sus partes hasta un límite y de desplegarlas hasta el grado de desarrollo codificado por su programa de

¹⁵⁷ Domínguez Zúñiga, T. F. (2003). *Op. cit.* pp. 51-59 y Simmel, G. (1908/1988). *La Aventura. Ensayos Filosóficos*. Barcelona: Península. pp. 232-271.

configuración. Podemos hablar de un envoltorio que porta las posibilidades de despliegue material de un(a) ente (entidad), como si se tratara de muñecas rusas, uno posee las demás posibles y cada una puesta para desplegar sus propias partes en su momento, una medida de fractalidad y fractalización. Los pasos que individualizan una entidad no son cambios de dimensión, aquí son, en sentido estricto, metamorfosis como articulación de mimesis migratoria dentro del proceso de metabolismo ontológico, donde cada entidad tiene su doble en sí mismo de forma heterogénea y heteromorfa, ese doble habita siempre en simultáneo al actualizado que está desplegado. La diferencia entre un huracán y una mariposa es que el huracán es más evidente porque lo que se repliega en el conjunto de las entidades que lo rodean y que su interioridad se metamorfosea como un medio exterior que penetra el cuerpo. Mientras en la oruga posee un medio interior que envuelve medios interiores que se despliegan en armonía con la forma actualizada-actualizable de penetrar del medio exterior al cuerpo. Las entidades vivientes poseen en su corporalidad otros seres vivientes; porque son capaces de organizar en la tensión entre lo simple y directo y por lo complejo y mediatizado. Cada entidad conserva una individualidad que resulta irreductible a la vez que muestran una pluralidad irreductible. Lo que aquí funciona como medio externo es una conformación que es moldeada y que cuyo procesamiento remite a una plástica en la que habita ya la imaginación, y a una flexibilidad que recorre su entitatividad como un despliegue de sí, que resulta en un ente inorgánico y cuando resulta en un ente orgánico es esta misma plástica la que domina poniendo como centralidad los medios interiores. La idea misma de despliegue implica más allá de evolución, una modalidad de epigénesis, en el sentido de la aparición de lo viviente y de las entidades en general como organicidades e inorganicidades corporalizadas que se forman a partir de cosas que no se parecen a su forma final, es decir la familiaridad que hay de una entidad con un esbozo general y menos diferenciado, la idea de desarrollo, no quiere decir dominancia en expansión, sino que será un movimiento de lo general a lo espacial en términos de una diferenciación que parte de un estado menos diferenciado –indiferenciado- bajo la acción exterior e interior –poderes/fuerzas- que indican la direccionalidad de la normativa que dirige la configuración de lo corporal para una entidad¹⁵⁸. Básicamente, es una idea de configuración de

¹⁵⁸ Simmel, G. (1908/1988). *Op. cit.* pp. 132-170; Sheldrake, R. (1989). *The Present of the Past. Morphic Resonance and the Habits of Nature*. New York: Vintage. pp. 121-265 y 289-411; Sheldrake, R. (1990). *Una Nueva Ciencia de la Vida. La Hipótesis de Causación Formativa*. Barcelona: Kairos. pp. 1-116 y 259-312 y Sheldrake, R.

formas en términos de lo virtual y/o potencial, ahí aparece la autonomía ontológica como una versión del asunto donde podemos ver un proceso continuo de diferenciación de lo indiferenciado que es en todo caso una diferencia que es capaz de diferenciarse –diferenciación de una diferenciación-. Hay operaciones que ejecutan maquinalmente por fuerzas que actúan sobre las entidades y las someten a las disposiciones de su unidad según una formulación de síntesis cuya unidad es lo que se puede entender como el verdadero movimiento anímico, el más allá de lo material que supone una vitalidad dentro de la materia y de los cuerpos. Este doblez es lo que se puede entender como una animidad que se expresa en cada cosa y es una suerte de unidad de acoplamiento ya organizado, armónico de las autonomías ontológicas al nivel de texturas *hetero/homo-ontoholonomicas*. El despliegue de las partes de una entidad ocurren así como reales vivientes orgánicos o no, una modalidad de sensibilidad que está ya implicada en su estructuración, es decir, su alma percibe y siente según la forma única de su configuración. Cada entidad posee una destinación desde su programa de despliegue así el desarrollo material del hombre marcará un momento de despliegue de sus componentes hasta alcanzar su forma actual y cuya complejidad estructural pone el que esa animidad se transforme en la génesis de su transformación y que devenga “razonable”.¹⁵⁹.

§54.

Lo que aparece con este paso es que las fuerzas que operan organizando la materia llegan a distinguirse internamente se desligan como fuerzas anímicas como inmateriales e interiorizando la su propio proceso de organización generan su complejidad de grado superior que se implica como estando en la operación de un medio interior que despliega programas de configuración y que no sólo están ya presentes en los cuerpos orgánicos, sino en toda la variedad de cuerpos y sólo en el hombre es donde se expresa con mayor énfasis eso que se entiende como la razonabilidad. Lo peculiar de tal holomovimiento es que está vivo y en su variabilidad e irregularidad tiene que ver con la animidad de sus procesos que se individualizan en su propio nivel. Así, el denominador de su propio movimiento se determina por el dominio seductivo exterior, y que guarda perfecta

(2001). *De Perros que Saben que sus Amos están Camino de Casa... y Otras Facultades Inexplicadas de los Animales*. Barcelona: Paidós.

¹⁵⁹ Simmel, G. (1908/1988). *Op. Cit.* pp. 109-116; Sheldrake, R. (1989). *Op. cit.* pp. 121-265 y 289-411; Sheldrake, R. (1990). *Op. cit.* pp. 1-116 y 259-312 y Morin, E. (1977/1999). *Op. cit.* pp. 411-433.

sincronía, formando su unidad desde su relación con la fuerza anímica, que también es seductora, desde esta concepción se unifican aspectos: uno mecánico general, como ejercicio de una exterioridad sutil –un movimiento material externo a cada entidad- otro anímico como ejercicio de una interioridad sutil –un movimiento inmaterial interior a las entidades-. Bien, ahora parecerá obvio que la ubicación concreta de las concepciones sobre lo implicado y lo explicado como órdenes que se sostengan en las concepciones sobre despliegue, repliegue y pliegue de manera que, funciona como el sentido de intencionalidad objetiva y concreta que está vinculado a una idea de seducción. Podemos dar un paso atrás y regresar a la idea del caos, donde podemos prefigurar esta unidad de intensión en términos de seducción en la manera de decirnos que, la manifestación plena de una composición compleja que se mantiene como virtual entre una forma existencial que se proyecta y su perfecta abolición, ese carácter seductivo que se opera por el plegamiento y desplegamiento nos habla de una reserva de una determinabilidad infinita en cuanto que lo caótico como operador del holomovimiento encuentra siempre algo de que alimentarse, para complejizar el estado de las cosas. Es así que la seducción puede hiper-complejizarse en términos del caos como portadora no sólo de metamorfosis –como ya Baudrillard lo ha esbozado- sino también morfogénesis virtuales, potenciales y mutantes, y que sirve finalmente como un “vinculador” de multiplicidades caóticas que se estabilizan como órdenes explicados a través de los plegamientos y desplegamientos, que como seducción son ya la idea de lo virtual imposible como posible y de la inflexión¹⁶⁰. Leibniz¹⁶¹ había puesto en su idea de matemáticas como la inflexión es el lugar donde la tangente corta a la curva, anotación que parece resonar tanto con René Thom como con Benoît Mandelbrot¹⁶² quienes han sacado conclusiones extraordinarias de ello, porque, para ellos, el trazo de una inflexión siempre implica que pueda localizarse en coordenadas específicas y que, sin embargo, en ese mismo momento no está en el mundo que especifica, se trata de puntos, líneas, volúmenes que no tienen dimensión completa o que esta entre dimensiones. Es un fractal o es una catástrofe topológica. Esto habla de una sujeción donde la ordenación juega un papel de inflexión que sujeta las transformaciones posibles como ya siendo un posicionamiento transformado. Una trayectoria de móvil encuentra una inflexión como un punto que marcaría perfiles de fondo, y es

¹⁶⁰ Baudrillard, J. (1997). *Op. cit.* pp. 39-64; Sheldrake, R. (1989). *Op. cit.* pp. 121-265 y 289-411; Sheldrake, R. (1990). *Op. cit.* pp. 1-116 y 259-312 y Simmel, G. (1908/1988). *Op. cit.* pp. 117-131.

¹⁶¹ Leibniz, G. W. (1980). *La Monadología*. Madrid: Aguilar.

¹⁶² Thom, R. (1985). *Op. cit.* y Mandelbrot, B. (1975/1987). *Los Objetos Fractales*. Barcelona: Tusquets.

tratada como un punto de fuga por el cual la realidad queda en suspenso y, así, posteriormente de un modo proyectado la inflexión opera como la proyección en un espacio externo el contenido de un espacio interno que se definen como una caja negra con parámetros de operación ocultos y con singularizaciones de su potencial interno como capacidad proyectiva¹⁶³. Aquí es donde se aparece más plenamente la idea de una *autonomía ontológica*, toda configuración de real no se deja nunca reducir a unidades, ni es múltiple, ni a multiplicidades que derivan de una unidad o que sean agregados de unidades, lo que si es, es la constitución de multiplicidades de dimensiones en direcciones cambiantes y ello implica que un cambio de dimensión afecte lo que es, cambia, muta, se torna otra. Inmanencia inherente. Desarraigo que es capaz de un arraigo desarraigante del verbo Ser. Si una inflexión es el trazo de una curvatura infinitamente variable, cuando se itera en su fórmula, se aparece ante nosotros la proliferación de un mismo trazo por un número infinito de puntos angulosos que no admiten tangente, pronto se observa la figura de un espacio que se transforma en un cúmulo cavernoso con la apariencia de un objeto que no es ni línea ni punto, porque es un fractal. Se trata de un flujo en el que se coinciden variaciones con cambios de escala y Mandelbrot ha dicho que al hacer fluctuante esa proliferación y al reiterarse, las potencias del programa de la figura hacen emerger repliegues que forman una entidad provisional en orden y que cada instante amenaza con ser el último¹⁶⁴. Todo esto, es una inspiración genuinamente excepcional, Thom y Mandelbrot pueden ser gestionados en una transformación interpretativa tomando de Leibniz la monada como una morfología de lo viviente, así, como se ha propuesto Deleuze¹⁶⁵, una comprensión de cómo se puede, en términos de coimplicación que se presenten las formas de órdenes implicados y órdenes explicados como emergiendo siempre de procesos en los que lo *existente* mantiene su existir caotizándose que expresaría aludiendo una posible interpretación de Heidegger como “ser *aunque parecía imposible* ahí” donde lo existente tratable en términos de su constante caotización que es su estado de hipercomplejidad según la forma tetrádica sobre el caos que se presenta al principio en este capítulo.

¹⁶³ Foucault, M. (1988). *El Pensamiento de Afuera*. Valencia: Pre-Textos y Dussel, E. (1998). *Ética de la Liberación*. Madrid: Trotta. pp.24-165.

¹⁶⁴ Mandelbrot, B. (1997). *Fractals and Scaling in Finance: Discontinuity, Concentration, Risk*. New York: Springer. pp. 17-34; 245-269 y 499-510. Saurabh, D. (Coord.). (1999). *Pasados Poscoloniales*. México: El Colegio de México. pp. 9-83. [WWW. Document] <http://www.clacso.org/libros/poscolonialismo/poscol.html>

¹⁶⁵ Deleuze, G. (1989). *El Pliegue*. Barcelona: Paidós.

§55.

Cuando Thom habla de las catástrofes, requiere para la formación de un acontecimiento, en términos de pliegue/despliegue/repliegue de la ayuda de la vieja distinción aristotélica entre acto y potencia, para este argumento resulta estelar. La potencia aquí funciona como indicio de la condición de variación de lo viviente, la potencia es el actuar como acontecimiento de pliegue. Es decir, la funcionalidad de las entidades-objetos se sitúa dentro de una modulación temporal, y no únicamente con una relación forma-materia, ello significa que haya una variación continua de la materia como desarrollo continuo e ineluctable de las formas. Es un proceso continuo de moldeamiento-modulador que opera continuamente y de manera variable. Hay entonces una forma de temporalizar en el sentido de cualidad inherente al objeto, donde su flexibilidad es modulable, y se presenta como acontecimiento aunque la medida cualitativa y cuantitativa con que es observado por un sujeto cambie. Quiere decir, que la esencia vista por un sujeto se muta en una estancia o posición peculiar, que representa la variabilidad concentrada en un punto que es temporalizado – puntos de “paseo”- sobre una variación-potencial¹⁶⁶. Aquí se presenta la idea de Leibniz “un punto de vista”, pero que, bajo esta lógica es una estancia que se ha vuelto una condición existencial que existe únicamente si el sujeto escucha un matiz, se deja decir una metamorfosis, una diferencia y la distingue. A diferencia de múltiples posiciones que señalan que la verdad es debilitada en cuanto que puede ser una variación según el sujeto del que se trate, se trata, si, de ver las condiciones bajo las que la verdad de una variación se manifiesta. Cada *manifesto* en esas circunstancias es de singularidades en el espacio y tiempo constituyentes de materializaciones de potencias anímicas como envolturas según relaciones que resultan indivisibles entre sí, son pluralidades que manifiestan su propio espacio como referencia a una posición, a una estancia donde aquello que es temporalizado se repite, la estancia es vista dentro como un “*hic et nunc*” cuyo *ahí* en tanto que extensión, es posesión del espacio no de la visión, como un orden estabilizado, es el centro de una configuración material¹⁶⁷. Nuestra distinción plegar/desplegar nos habla de lo invariante y lo variante tienen una operación en el mismo sentido: invariar la transformación plantea una ambigüedad que esta ya en la variación y en su observación. Ya no cabe más, aquí, la distinción entre sujeto y objeto todas las cosas y los seres son a la vez sujetos y objetos. Las consecuencias de

¹⁶⁶ Agamben, G. (1995). *Op. cit.* pp. 69-113 y 117-157.

¹⁶⁷ Zubiri, X. (1996). *Op. cit.* pp. 403-577.

esto radican en que se puede objetivar lo real en términos de la pérdida de un centro de referencia único y absoluto, lo que se vuelve posible es lo diferenciado y lo que parecía-imposible-ahí, el elogio de la metamorfosis y de la declinación que en cada domino de variación se alza como una potencia ordenadora que se posa como ese *punto de paseo* que sostiene las configuraciones estables, autoorganización diríamos con Morin. La ambigüedad que esta en la invariación como potencial de transformación, está también en la fuerza seductiva que proponen ya las cosmologías antiguas para los elementos de la materia, pero aquí –la ambigüedad- se presenta como el *punto de paseo* que tiene la capacidad de determinar lo indeterminado a través de esa fuerza seductora¹⁶⁸.

§56.

Punto de vista en la interpretación de Deleuze¹⁶⁹ sobre Leibniz acerca de la posibilidad de organizar la materia como entidades en las que se pliega/despliega y repliega. El punto de vista es, así, la cualidad de lo envolvente manifestándose, no como exigencia lógica de coherencia que habría de adjudicarse el sustento y contención de las partes de las distintas entidades, es, más bien, una inclusión de lo plegado, una atmósfera sonora. Lo plegado es un algo virtual que tiene que ser actualidad existente en algo, ese algo es lo que lo envuelve, es una forma de mirar que toca, tocar es sentir una atmósfera sonora, es un contener peculiar, Leibniz llamó a esa situación *inclusión*. La idea que se pone en juego no es materia, o espacio o tiempo, sino que en su conjunción constituyen que una observación sea posible, aquello que hace la observación –*el punto de paseo*- aquí, observar es esa operación que incluye. El alma es quien toma los pliegues – inflexiones- virtualidades existentes solo en su ser incluidas en sí misma. Es evidente aquí el uso de la aristotélica distinción entre acto y potencia, esta toma de posesión funciona como potencia del alma –fortalezas se podría decir-. Su sentido es que tomen la condición de acto, es decir, la forma de disponer una organización interior que actúa como un despliegue interior. Por otro lado, la exterioridad, ahí, no es más que esa virtualidad paradójica que habita en el alma, que le da una expresión desplegándose en el acto interior por el que encuentra una relación en torno la representación-presentación del mundo –exterioridad- que ya incluye. Así se puede decir que el

¹⁶⁸ Morin, E. (1999). *Op. cit.* pp. 212-269 y 329-403.

¹⁶⁹ Deleuze, G. (1989). *Op. cit.* pp. 11-40.

punto de paseo es una estancia inexacta/anexacta porque es más claro que sea una posición, un espacio que focaliza atención, a la vez por eso mismo es *estancia de todas las estancias de paseo* con lo cual nos habla de que hay multiplicidad de formaciones que se construyen en torno al mundo, más allá ese punto de paseo inexacto/anexacto esta ya en todas las entidades, un alma; es inicialmente conjuntos de dimensiones, multiplicidad en estado puro que sólo deviene sujeto tardíamente cuándo coincide en un estado de lo Uno, cuando es más bien siempre multiplicidad multidimensional¹⁷⁰.

El Hiranyagarbha, tiene esa doble cualidad que Leibniz nombró monada¹⁷¹ y resuena en el pasaje 4 y en este del Upanisad del Bosque:

“5. Pensó: Si lo mato, tendré muy poca comida. Con esas palabras y la mente, proyectó todo esto, todo lo que había, los Vedas, rig, yajus y sáman, los versos, los sacrificios, hombres y animales. Cualquiera cosa que proyectara decidía comérselo. Y porque todo Aditi (muerte) se llama así. Él sabe cómo Aditi llega a tener ese nombre, cómo llega a ser el comedor de todo esto, y como se convierte en su alimento”¹⁷².

Puede observarse esta multiplicidad multidimensional en estos pasajes, es claro que sea la potencialidad de lo envolvente y de todo desarrollo ulterior, lo múltiple esta ya en los pliegues cuando permanece envuelto y en los despliegues cuando está desenrollado/desarrollado, así es como esta formación de la mónada se vuelve relevante que la manifestación de todo movimiento que se da como órdenes explicados y como órdenes implicados pero que siempre pueden ser reunidos como una complicación-coimplicación que es la significación de la materia en tiempo y espacio como campos universales en un Alma del mundo que acoge toda existencia y que aquí tiene el nombre de *Zôê Chornos tou einai* en referencia a la sentencia de Plotino¹⁷³ y a la vez dentro de lo propio de Leibniz como mónada o unidad individual radical donde el mundo/realidad está ya, envuelto de un infinito de estas almas –refiriéndome no sólo a los sujetos entendidos como hombres, sino a todo el campo existencias seres vivos, cosas “no vivas”, y que poseen ya un punto de vista –punto de paseo- irreductible a otro. La forma de entender esto es precisamente como aparece en la parte 1.3 el Nyâya Vâda como una concordancia en términos de lo que ahí enuncie como *polemos to on eris ZôêVersöhnung*¹⁷⁴-bios, la armonía que conjura la hipostasiación de

¹⁷⁰ Simmel, G. (1908/1988). *Op. cit.* pp. 117-125 y Domínguez Zúñiga, T. F. (2003). *Op. cit.* pp. 33-37.

¹⁷¹ Leibniz, G. W. (1980). *Op. cit.*

¹⁷² Martin, C. (2002). *Op. cit.* p. 43.

¹⁷³ Plotino. *Op. cit.* 7, 11. pp. 40-59.

¹⁷⁴ Versöhnung en alemán, conciliación en armonía como comunión religante.

la idea de un universal que se convierte en violencia por excesiva abstracción. El o *los puntos de paseos* permiten la observación de toda conexión posible de las rutas posibles de toda morfogénesis potencial y de toda bifurcación mutante se trata de la forma de su ordenación concreta. Las mónadas de Leibniz interpretadas así son radicales ante la pretensión de un Universal absoluto y definitivo, para él cada cosa es un uno "individual" que tiene en sí todas las demás –una lógica fractal- y de esa manera contiene la totalidad. La idea es que más allá de un sentido plenamente subjetivo como Descartes¹⁷⁵ quería para la "res intensa", aquí sólo hay una relación de movimiento e influencia que constituyen individuos –Uno en Leibniz-. Así bien, son infinitos que se ven por intensidades y relaciones movimientos en las que se encuentran, pertenecer a un individuo y ese pertenece a otro individuo, cada individuo porta en sí mismo un infinito que contiene una multiplicidad infinita, poseen en sí ya una totalidad, la Naturaleza. Esa es el UNO, es la unidad de lo múltiple, pero no se quiere para ella un fundamento o una profundidad basada, metafísicamente, en un designio de un dios. Unidad –o Uno- es la de la infinidad de modificaciones que forman parte de la Vida^{176,177}. Así comprendo lo que quiero dar a entender con holomovimiento holoinformado, pero mas aún, hay también un nivel en el que hay expresión en términos de individualidad, de esta guisa, que se da en términos de esa misma expresión de totalidad, pero para ella sólo le es posible expresando su pequeña región del mundo, que de suyo constituye, su propia finitud, su propia alma. Las almas que planteaba Deleuze tomado a la mano de Leibniz suponen que sean entendidas como pliegues infinitos, singulares en su orden, incomparables lo que ocurre en este marco es que operan como creando unas zonas de intensidad continua que vibra en sí misma pero que a través de una se comunica con las demás entre sí e iluminan regiones distintas, a esto añadido que se conectan por su propia inmanencia, lo que intrínsecamente las constituye¹⁷⁸. Se asemejan a esos autómatas de la IA¹⁷⁹ que trabajan sin jerarquías –sin un procesador central- son injerarquizables por importancia. Cada alma, cada una se sincroniza con un mundo que incluye su re-presentación/presentación de sí misma, incluyéndola en un orden de cosas, el mundo esta el

¹⁷⁵ Descartes, R. (1636/1995). *Discurso del Método. Meditaciones Metafísicas. Reglas para la Dirección del Espíritu. Principios de la Filosofía*. México: Porrúa. pp. 21 y ss.; 69 y ss.

¹⁷⁶ Derrida, J. (1998). *Políticas de la Amistad*. Madrid: Trotta. pp. 219-252.

¹⁷⁷ Boff, L. (2002). *Ecología. Grito de la Tierra, Grito de los Pobres*. Madrid: Trotta. Boff, L. (2003). *La Sonrisa del Arco Iris*. Madrid: Trotta.

¹⁷⁸ Deleuze, G. (1989). *Op. cit.* pp. 155-177.

¹⁷⁹ Ilchinsky, A. (1999/2001). *Cellular Automata*. Singapore-London: World Scientific Publishing, pp. 689-745.

espíritu que está en el mundo. Esto quiere decir que no puede dejarse de ser para el mundo – aunque haya que ser-en-el-mundo?– Que qué quiere decir esto, que si el mundo en sí ha sido olvidado al precio de que sólo exista en las modalidades de la subjetividad hay ya en ello la responsabilidad de que esa subjetividad sea referida a ese mundo como una entidad virtual que es actualizada, es decir y de la mano con Heidegger, la intencionalidad no puede ser una determinación empírica de una relación entre el hombre y el mundo; el Dasein puede presuponerse como estado de abierto, mientras que la monada Deleuze-Leibniz es un movimiento interior sin exterior, resolutivamente ambos tienen por vocación hacer mundo, Heidegger supone un inacabamiento de sí mismo y de ahí que depende de sí mismo en el sentido de crear/hacer su propio sentido porque el sentido de la existencia es que hay que salir de sí, porque no tiene sentido, de manera que Heidegger y Deleuze-Leibniz coinciden ahí, uno se atiene a su salida de su ensimismamiento –Heidegger- a falta de una mejor visión en la que haya una vista no del sinsentido no con el fin de encontrar posibilidades de existencia, sino para encontrar lo imposible, puesto que la forma de interpretar lo fenoménico parte del “estar” que es capaz de comprender al Ser, así entonces, su “ahí” como facticidad notifica el sentido del propio ser y del Ser apoyado en la existencia fáctica que “es ahí” y que como tal está ya siempre en un mundo.

Leibniz quizá lleva la carencia de que no requiere salir, él confía encontrar lo imposible en el interior dado que la monada es desde siempre ya, la expresión de un Uno o Ser que ya lo expresa ser para el mundo, entonces alude a que el alma expresa un mundo como actualidad porque el mundo es aquello que expresa el alma de aquel como virtualidad, a Leibniz le falta lo que Heidegger y lo que Deleuze esbozan que se encuentra en el “ahí”, que lo virtual se haga carne y realidad, la efectuación de un habitar. A partir de Heidegger nos constituimos en el fundamento de nuestro más peculiar “ser” como, desde un deudor, que se despliega arrojado, para decirle “sí” a la Vida como posibilidad Verdadera o Falsa. Ambas son el contenido de una misma elección que se torna posible y fatal a la vez: *Quien existe, elige, aunque no decida* –Heidegger dixit¹⁸⁰–. La verdad de la Vida Humana Pro-Viene desde el “ser” de la vida misma que en cada caso adquiere un sentido peculiar: el mismo que al preguntar por su veracidad o errancia nos responde que en la forma de comprender que somos originariamente una “relación con” ese nuestro más peculiar “ser” que somos nosotros mismos; una vez que como humanos proyectamos darle un sentido que

¹⁸⁰ Heidegger, M. (1986). *¿Qué es Metafísica?* Buenos Aires: Siglo XX. pp. 49 y ss.

es nuestro. El hombre como existencia se hace cargo de sí –*cura*- gestando esa peculiar forma que tiene de habitar –darle sentido- al mundo. El problema del mundo en Heidegger se resuelve al comprender que no hay mundo, sino “ser-en-el-mundo” que se pregunta por él. Por nuestra constitutividad finita como *cura*, habitamos la tierra y decimos de su “sentido” o ponemos “nombres” al mundo, porque en cada caso somos siendo un ser-en-el-mundo. Hay mundo sólo a partir de quien tiene mundo y se pregunta por él, porque el ¿cómo? del mundo es lo que da lugar a cuestionarse por el carácter del ser-en-el-mundo¹⁸¹.

§57.

Heidegger permite que sea comprensible una forma cineplástica que incuba y gesta y madura mutaciones del sentido del ser, refiguraciones de configuraciones, que opera con un morfigurador azaroso. El Ereignis¹⁸² funciona ahí como un intercambiador que trae de lo imposible como posible, la posibilidad de un intercambio sin violencia entre las entidades –dasein, entes, mundo, dioses, tierra- eso es claro en la propuesta del sentido del habitar. El intercambio es triple y constituye una dimensión ética, en donde el intercambio no genera lo junto por identificación y/o similarización: se intercambia en la mutualidad, la contemporaneidad y en un pasar al otro. Artículo ambas posiciones, para ello el pliegue/despliegue/repliegue será visto como una forma que distingue y se auto-distingue, es decir, una diferencia que se pliega y despliega. Así la concreción de tal articulación es la articulación ontogenésica de un principio ontológico de la Vida, que hemos expresado un poco arriba, donde el Ereignis implica otro comienzo, donde –sin ambages- se siembra la posibilidad de componer “mundos”, “realidades”, “Mundos Reales”. La Gestell definida por Heidegger implica sea una instancia en mutación que permite un intercambio entre dos modalidades de mutabilidad, por un lado, habla de la tradición como una voluntad de continuación de la dominación que gobierna la ontología metafísica, donde habría un Dios que gobierna; por otra parte, habla de una prefiguración del Ereignis y de su acenso sin violencia y sin dominación. La Gestell es un modo de advenimiento, de eventualidad en cuyo seno se muestra lo que es, ese fondo de real que es una reserva de energía manejable y muestra la textura ontológica de ese

¹⁸¹Heidegger, M. (1994). *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Serbal. [WWW. Document] URL: http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/construir_habitar_pensar.htm Deleuze, G. (1989). *Op. cit.* pp. 38 y ss. y Heidegger, M. (1997). *Estudios sobre Mística Medieval*. Barcelona: Siruela.

¹⁸² Heidegger, M. (2000b). *Op. cit.* § 22-24 pp.117-128. § 54-60 pp. 291-321.

fondo, es un modo de ser. Gestell es una idea útil en ese sentido y, aunque alude a la técnica, puede ayudar a identificar un plano más general que alude un proceso de cambio, la cineplástica la metamorfosis como migración, cruzamientos orgánicos, transformaciones energéticas, orientaciones morfogénicas: formas de extranjería-alteridad a la misma forma, un tipo de caminamiento de la extranjería-alteridad en lo teleológico. La creación de una "forma" por desplazamiento y un desplazamiento por "forma". Esto se logra a través de esa articulación ontogénica que ha unido los vectores, metafísico –almas- y físico –cuerpos- ya presentes en el §56 que indica Heidegger¹⁸³ aquí, es que por fuerza pasan siempre por una relación. Así, toda relación que después puede sostenerse en términos de sujeto y objeto, lleva ese antecedente, esa articulación que no deja que presupongamos la existencia de realidades independientes¹⁸⁴ de esta relación de articulación que supone ya de suyo una liga material básica que se vuelve un orden implicado. Así, el sujeto-objeto son las líneas que se trazan en esa articulación ontogénica que se realiza por el plegamiento/desplegamiento. Cada distinción que creamos como determinación de sentido atiende a que cada diferencia al desplegarse y replegarse para cada vector el del objeto y el del sujeto, no despliega en uno sin replegar en el otro, se puede señalar que hay una co-extensividad existencial por la que pueden hacerse claros en un nivel que no se ciña a los problemas más allá de un estrato puramente funcional de la utilidad de la distinción sujeto/objeto y reposicionarla en términos de una duplicidad simultánea operada en términos del desvelar/velar el Ser que Heidegger¹⁸⁵ analiza de la *aletheia* griega, así la distinción entre objeto-sujeto sólo tiene un rango estatuto que resulta productivo a un nivel funcional hasta que entran las preguntas por el dominio reflexivo de tal distinción. Por ello, la distinción por plegamiento opera por duplicidades, mismas que ya están presentes en los dos lados que distingue, siendo que al distinguirlos los relaciona entre sí, cada uno ajusta una tensión sobre el otro. No se trata analíticamente de objetos y sujetos, sino de desvelamiento/ velamiento del Ser que habla de la presencia o la huida de los entes, por un Ser-ahí. Es un ver a través de la materia y leer en el alma, eso es a lo que Leibniz llamaba Mónada y era para él un asunto casi de una teoría de la luz donde decía que hay una forma binaria que esta ya en la mónada como claro y oscuro y que sólo se dividen por una línea, no la

¹⁸³ Heidegger, M. (1994). *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Serbal. pp. 9-37.

¹⁸⁴ James, W. (1898/1989). *Elementos de Psicología*. México: FCE. pp. 785-818.

¹⁸⁵ Heidegger, M. (2000a). *Op. cit.* pp. 195-222; § 18 pp. 262-277.

oposición, en la que se entiende que lo claro está inmerso en lo oscuro. Para mí, es un asunto de implicación y multidimensionalidad holoinformada, una atmósfera sonorizada en luz.

§58.

El pliegue/despliegue/repliegue es una idea lejana que reaparece cada tanto ha sido tocada por los Presocráticos, Estoicos, Spinoza, Leibniz, Deleuze, Whitehead, Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, etc. Da cuenta de la materia como expresión, es decir, el ejercicio de un afecto/afectar sobre ella, determinante y configurador de las formas manifiestas del espacio, el tiempo, la materia, ya se hable de una montaña, un perrito o un ser humano, una visión del mundo, una mentalidad, una subjetividad o una memoria, y será la forma de una expresión en términos de Vida. Puede, verificársele como un aspecto que genera las distinciones, diferenciando aspectos de interior y exterior, pero bajo el aspecto de esa operación siempre como una virtualidad que continuamente genera diferenciaciones actualizándose como inteligibilidad que está realizándose en la materia. Genera mundos como armonías, así que cuando se problematiza en un nivel suficientemente complejo acerca de la constitución de una realidad como independiente de las producciones cognitivas del cerebro que lo aprehenden, lo que tenemos es la armonía de que sólo conocemos la mediación –relación- de una realidad cognitiva cerrada en sí misma. Así tenemos replegamientos que se articulan para formar exterioridad y replegamientos en el alma que forman a ambos a condición de su “clausura”, individualidad” como se explica más arriba. Es siempre una condición de texturas que son *desveladas* entidades como materiales y desveladas formas como fuerzas. De ahí que pueda hablarse de despliegues, en cuanto a que son el movimiento mismo en extensión surgiendo de una intensión-intensidad de acto, es la manifestación de lo imposible como posibilidad, la asimetrización de una representación, su operación. Lo replegado funciona aquí como lo vacío pero es el vacío de lo pleno, que tiende dentro una riqueza insólita, la que porta es la de lo que una vez que ha sido desplegado ha sido replegado nuevamente, el vacío así es aparente pero su evidencia es la de lo lleno manifiesto¹⁸⁶.

¹⁸⁶ Recuérdese la memoria del vacío en secciones anteriores.

§59.

La textura también es una idea de la materia como unidad de dos fuerzas una dinámica que habla explícitamente de lo genérico que compone y una pasiva que se refiere a lo particular de lo que es compuesto, algo que resiste a la otra fuerza. El movimiento de plegarse y desplegarse forma texturas, así que la textura importa más porque posee un interior heterogéneo, porque en su totalidad las partes son inseparables en virtud que se pliegan/despliegan como una unidad en su dimensión particular, es así por que los plegamientos/desplegamientos generan estratos que a su vez son responsables de su cohesión interna, toda objetivación es inseparable de esos estratos que constituyen a la materia como una expresión y simultáneamente expresable, de esta manera es posible el espacio porque el pliegue/despliegue actúa la creación *de la profundidad, el alto y el largo que para la textura y también como lo superpuesto y blando por la incorporación de la estancia y el paseo como una animidad – Vida- general, que es la INSPIRACIÓN*. La inspiración es esa capacidad dual de expresión que lleva como liga armónica de un corpus general. Por ello, asciende como una realidad espiritual –una continuidad de intensidad- que la vive y la reflexiona. Es una textura, materia-entidad captada, captora –seductora- endurecida o reblandecida según sus pliegues/repliegues y que llega a –una forma de pasear- expresar en sí misma los pliegues de otra materia, reflexión de su inflexión, reflexión de sí misma. Su inspiración que se eleva a un punto espiritual que abarca, rodea envuelve la forma, secreto de pliegues ausentes. Fuerzas armónicas en el alma, forma de la expresión, la forma del pliegue/repliegue¹⁸⁷ en Grecia y en el Heráclito de Heidegger es válida desde el núcleo que anima el poder en lo político o la potencia del poder, la creación material, la creatividad poética, el conocimiento, pero que escasamente se delinea en su esplendor abarcando la intuición de lo infinito en lo finito, de tomar toda entidad material y no material –subjetividades, sociedades, instituciones espíritus de colectividades- y todo dominio posible o concebible¹⁸⁸.

¹⁸⁷ Platón. (1991). *Op. cit. República. Timeo. Critias*. pp. 433-621 y 663-785.

¹⁸⁸ Derrida, J. (1998). *Op. cit.* pp. 43-92; 253-298 y 341-386 y Heidegger, M. (1982). HEBEL El Amigo de la Casa. En *Eco*, Tomo XLI, 249 Bogotá: Colombia. pp. 225-240.

2.3 Apavarga ânviksikî (adhyâtmaavidyâ)¹⁸⁹: tattva-jñâna-karma-sâdhanam sâstra. Singularidades inteligibles, acontecimiento ser-verdaderamente.

...Telle est aussi la prédestination de la pensée. Du monde et de la pensée – qui pense l'autre ? Qu'en est-il de la relation entre la pensée et un monde qu'elle ne réfléchit plus et qu'elle ne prétend plus représenter ?... La pensée radicale est à l'intersection violente du sens et du non-sens, de la vérité et de la non-vérité, de la continuité et du monde et de la continuité du rien. Elle aspire au statut et au pouvoir de l'illusion, restituant la non vérité des faits, la non-signification du monde, et traquant ce rien qui court sous l'apparente continuité des choses.

La pensée comme illusion, comme séduction, est sans doute une imposture. Mais l'imposture (et le langage lui-même en est une) n'est pas ce qui s'oppose à la vérité : elle est une vérité plus subtile qui enveloppe la première du signe de sa parodie et de son effacement. Littéralement, elle joue au « jeu de la vérité » comme la séduction joue au jeu du désir.

Finalement, à quoi sert la pensée, à quoi sert la théorie ? Entre elle et le monde, c'est l'« Autre pour lui-même » : suspense et réversibilité, duel asymétrique du monde et de la pensée. En ayant toujours en mémoire les trois théorèmes fondamentaux :

- Le monde nous a été donné comme énigmatique et inintelligible, et la tâche de la pensée est de le rendre, si possible, encore plus énigmatique et inintelligible.

- Puisque le monde évolue vers un état de choses délirant, il faut prendre sur lui un point de vue délirant.

- Le joueur ne doit jamais être plus grand que le jeu lui-même, ni le théoricien plus grand que la théorie, ni la théorie plus grande que le monde lui-même.

Jean Baudrillard « *L'Échange Impossible* »

§60.

LA DIMENSIÓN QUE TRATO DE EXPRESAR A CONTINUACIÓN COMIENZA POR UNA PREGUNTA QUE ESTÁ PLANTEADA EN LA ANTERIOR PARTE DE ESTE CAPÍTULO, PARECE QUE DENTRO DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL EL ACMÉ SE HA SITUADO EN QUE HAYA ALGO EN LUGAR DE NADA, LO CUAL PLANTEA A SU VEZ QUE SE PUEDA DECIR A FAVOR DE UN INICIO. Podemos hurgar y suponer que no había no ser ni no-ser ni nada al principio, lo que puedo preguntar aquí por la clase de acción que se tiene que

¹⁸⁹ Todas las expresiones en Sánscrito han sido investigadas en las siguientes obras: Apte, V. S. (1987). *The Student's English-Sanskrit Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass; Chatterjee, S. C. & Datta, O. M. (1948). *An Introduction to Indian Philosophy*. Calcutta: University of Calcutta; Martín, C. (2002). *Bhagavad Gita*. Madrid: Trotta; Martín, C. (2002). *Gran Upanisad del Bosque*. Madrid: Trotta; Martín, C. (2001). *Upanisad*. Madrid: Trotta; Martín, C. (2000). *Brahma-Sûtras*. Madrid: Trotta; Nath, N. C. (1967). *The extent of Anglo-Sanskrit. Parallelism in Vocabulary and its bearings on the Science Language*. Varanasi: Banaras Hindu University Press y Roer, E. (1850/1940). *Division of Categories of Nyâya Philosophy*. Calcutta: Advaita Ashrama.

llevar a cabo para saber, para ser. La palabra india *Apavarga parece abrir toda una constelación al respecto, su significado nos habla de algo que bien parece simple: Emancipación. Ânviksikî, por su parte, remite a dos cosas dentro de sí, una tiene que ver con la palabra. Después, la otra Mirar, significan en conjunto la acción de investigar reflexionar críticamente como proceso.* Esto no es una simpleza, si atendemos bien el conjunto de ambas palabras nos dicen de la *Emancipación como ese acto que investiga reflexionando críticamente.* Hay en ambas palabras un cúmulo de significaciones más extensas, que la tradición hindú supone tras ella, supone que *hay una perfecta escucha que anticipa a todo pensamiento elaborado dentro de una reflexión que conduce a la contemplación, de ahí hay una percepción directa. Así la denominación de la totalidad de este proceso como potencia espiritual razonante-existencial es el Nyâya y su telos es la emancipación.* Las palabras después de los dos puntos en su conjunto quieren decir algo similar a lo que se entiende con visión del mundo, *modalidades de ver el mundo que trata de clarificar las posiciones de los marcos implícitos de la realidad en los que se mueven las ideas. El sentido más claro que reúne esta frase es la idea mediante la que uno observa –escucha, dentro de un sistema que permite percibir las cosas tal cual son ahí, ese percibir se entiende desde lo sensible hasta lo espiritual y que con ello también por la presencia de la palabra Karma quiere hablarnos de ello como la praxis de ese sistema como conocimiento y mantenimiento existencial de una armonía cósmica que le es propia como ser verdaderamente, esto es como dignidad-emancipación.* Abro con un primer paso respecto a esta cuestión, tomo el problema que de Baudrillard pongo en el epígrafe, esa predestinación y duelo enigmático del pensamiento y el mundo como un problema de situación de distinguir como un trazo concreto en, y sin embargo, pero que se hace desde un aún no, un punto de fuga y que aquí se argumenta dentro de los márgenes de la posibilidad del acontecimiento como singularidad efectiva e inteligible.

La idea de inflexión en Leibniz¹⁹⁰ puede ser interpretada en conjunción con la idea de distinción en Jokisch¹⁹¹, así la inflexión es un *predicado (de) acontecimiento*, un ocurrir algo, donde el sujeto de la proposición dice de la naturaleza de un hecho, además hay un algo que lo viene a 'determinar' a través de una predicación. Esta predicación implica que la inflexión es puesta en el predicado de la proposición. La inflexión reconocería que hay un acontecer algo y después se predica ese algo como noción que dice lo que así es, pero simultáneamente que eso que es, podría ser de otra manera. Lo que acontece en sí mismo es un horizonte infinito, hay en esto un estatuto que ha de designar una circunstancia existente, para que así pueda haber sentido ente esa infinidad, operando como una delimitación de ese horizonte. Ocurre que la inflexión es un corte objetivador en el sentido de que funciona a la manera de un "quizá" que hace una oclusión que genera una meta-modelación ontológica que pone lo virtual en lo actual. Se genera así un vector que entre lo actual y lo virtual. Hay entonces, diferencia y distinción lógica entre acto y reflexión¹⁹² e indica que en toda predicación, la clausura está dada, en (por) el sujeto por principio. La noción es ya un habitar una noosfera¹⁹³, con ello me refiero a que no hay percepción sin que haya ya orden (es) implícito (os), en nuestro caso como seres humanos no hay percepciones sin teorías implícitas en el procesamiento sensorial. La noción, es a la vez un individuo en el mundo, así lo que se entiende aquí con ello es que es el punto de reunión –un lugar entre- de materia, vida, información y comunicación. Puede decirse que es un asunto de "*cognición*" pero ésta no está dada a priori en lo humano sino que se entiende mejor como la capacidad de creación de organización en general de la "realidad" por sí misma, porque sólo se vuelve comprensible para nosotros si hay capacidad de distinguir y en sí misma como producción de entidades que disponen diferencias y distinción a su respecto. La predicación del acontecimiento se ve necesitada de la presuposición de la existencia de que la circunstancia que es afirmada, pueda entenderse en términos de evaluarse como verdad¹⁹⁴. Para ello regreso a la diferencia entre acto y reflexión, a la acción la podemos

¹⁹⁰ Leibniz, G. W. (1981). *Discurso de Metafísica*. Madrid: Alianza § 14. p. 73.

¹⁹¹ Jokisch, R. (2002). *Op. cit.* § 1-13 pp. 51-74.

¹⁹² Jokisch, R. (2002). *Op. cit.* § 1-3 pp. 123-128.

¹⁹³ Morin, E. (1999). *Op. cit.* pp. 220-239 y 249-255.

¹⁹⁴ Explico que la idea de verdad, remite a la creación conceptual vista ya como la constitución misma de distinción no en términos únicamente acumulativos, sino en un sentido más básico como la creación de líneas y puntos de fuga por los que la constitución de un concepto va a remitir a las condiciones de posibilidad del problema que trata de saldar y del que un concepto emerge. Así no se puede someter a que un concepto sea el nodo con él que se determine un origen absoluto. Un concepto no es el punto cero de ninguna cosa, sino que él remite ya a un campo de posibilidades

entender como la percepción de un acontecimiento que tiene ya su hábitat dentro del campo del sentido, esa percepción puede o no tener lugar, su tener lugar es en el presente y procesa el acontecimiento, ese procesar es una operación presente o, por el otro lado, ausente. De esta manera hay en ello la presencia de una capacidad de pliegue/despliegue que emerge dentro del campo ontológico de realidad. Ahora bien, ese despliegue y pliegue ocurren como actividad de selección de posibles que en previo se ofertan, para ser después ya la atribución que hace la determinación de lo indeterminado. Pero a la vez eso realiza una actividad de auto-constitución de las dimensiones que se pliegan y despliegan del propio campo ontológico como información organizándose a través del trazo de diferencias y diferenciaciones, de manera que metabolizan reelevamientos que dan textura al "es" de sus entidades. Se trata de generatividad o creatividad del campo que se manifiesta como campo de constitución ontológica del que se observa la resolución de existencias particulares en términos de su mantenimiento por medio de discontinuidades implican la realización de elecciones en que el movimiento del pliegue/despliegue que dan cuenta del tiempo como con naturaleza de un quantum, es decir un momento el que a la vez ocurre en acontecimiento. Así, lo que ocurre es que el trazo prístino que se entiende como el pasar del tiempo, el paso del pasado al futuro implica que el presente sea el momento del trazo de una diferencia –posibilidad- que sobre-viene de lo imposible, de algo que no existe, a nivel lógico podemos decir al respecto que si se determinan dos situaciones al mismo tiempo lo que existe es lo imposible como posibilidad.

§62

Ahora, hay pliegue y despliegue ahí mismo, la forma plegada es la ya descrita, la desplegada es la que traza secuencia, donde lo posible se hace actualidad, es decir, que se realizan transformaciones, la realización de una diferencia implica, que se pueda postular su proveniencia en relación con algo anterior que hace una actuación en términos de diferenciación, esto tiene de suyo que lo que venga después es una cuestión de que el momento que aparece siempre sea lo imposible como posibilidad: una serie-secuencia. Es decir, que no sólo abra una posibilidad que

que por su propia presencia ya ha deformado. La verdad juega a que la propia constitución de una distinción en tanto que manera de concepto, sea el acontecimiento mismo, en la manera de que haga un movimiento en el que tome lo ya formado le haga una forma otra, y le pueda dar otros sentidos.

determine un sentido a seguir, sino que también abra desde esa constitución, por mínimo que sea, de imposible de nuevo, otra vez lo posible. Puede hablarse de ello como transformaciones operativas que metabolizan novedad¹⁹⁵ dentro del campo ontológico, de manera que ponen a prueba las determinaciones y pueden quedar establecidas como órdenes, estructuras que logran conservarse ante los embates de desorden que los acosan. Es el estructurando de la estructura, que conserva algo como algo –una autopoética- que inaugura una temporalidad situada como existencia original, esto quiere decir que hay la capacidad de crearse su propio tiempo y a la vez desde el punto de vista de su conservación: cada acontecimiento tiene un rango de certeza cuando al procesarse como una operación esa relación se da como adaptación a las circunstancias que acontecen. Hay una duplicidad entre haber y no operación que está vinculado a la posibilidad de hacer elecciones y producir distinciones que dan cuenta de la enacción con el mundo, de manera que se le constituye como tal y en esa medida es un mundo distinto. Ese mundo distinto es un mundo inteligible porque hay diferencias y sobre ellas se puede seleccionar y elegir para actuar sobre él. Lo que se tiene es que, con ello, se genera ese proceder como una capacidad de adaptación o más bien conservación-de orden como autoorganización autopoética¹⁹⁶.

Ocurre que tenemos el descubrimiento de un predicado que se adelanta y adjudica dentro de nociones que simultáneamente son sujetos, pero hay también la acción de que haya un sujeto para un acontecimiento que es predicado-acontecimiento¹⁹⁷. Se trata de señalar ocurre una operación en los términos ya referidos, así acontece la operación que percibe y lo hace como un estructurando, de manera que en esa medida hay algo en lugar de nada, pero es un tener lugar, es decir, lo que es algo, es ahí un sentido básico entre lo que aparece, pero no aparece como una versión de lo que es, comprensible como todo, y/o como nada. Es decir, se puede llegar a que haya nada en lugar de algo y eso implica ya que se pueda hacer discernible lo negativo como aquello que es lo imposible como posibilidad. Se trata simplemente de la ausencia de una operación, conexión o mejor dicho la transformación de una declinación del “es” en algo así como

¹⁹⁵ Aclaro que ahí es una visión que va hacia la diferencia como la presencia de algo incorpóreo que abre la visión hacia una totalidad virtual desde la que hay la vista plena hacia una multiplicidad de una extra no determinación del ser como no “es” que aun no constriñe a pensar de una determinada forma y con ello se tienen a la vista dos momentos interesantes. Cuando hay una potencia que impacta en un “algo” y lo actualiza, y como una virtualidad que siempre está presente y siempre actúa.

¹⁹⁶ Jokisch, R. (2002). *Op. cit.* § 6-8 pp. 134-140.

¹⁹⁷ Leibniz, G. W. (1981). *Op. cit.* § 8-13 y pp. 64-73 y Leibniz, G. H. (1990). *Escritos en torno a la Libertad, el Azar y el Destino*. Madrid: Tecnos. pp. 5-11.

la pura incorporeidad de la relación, se trata de la ruptura de la secuencialidad del tiempo como manifestación de la posibilidad de la imposibilidad, pero no es realmente una ausencia, sino la negación que es ya una operación, así que hay algo *en lugar* de nada realmente. Hacer algo y hacer nada se presenta como circunstancias del operar, actuantes y con ello su estatuto va entre el hacer y el dejar de hacer sin pérdida de relacionamiento o conexión. Lo que ello nos dice es que no deja de haber operación en el tenor de la posibilidad y la realización de conexión, solo que al decirse que hay una *ausencia de*, se quiere decir que es un plegamiento de la propia operación haciéndose no observable, se pliega en sí misma para observar lo que en su actualidad operó, es decir, lo sido de algo más que no es en ese mismo momento, pero que puede serlo en otro. El tiempo se agujera en el sin operar, con lo que hay una ceguera absoluta de su propia vitalidad, no es discernible su movimiento pues no hay ahí una pura conexión de una acción con otra, ello no quiere decir que no lo haya. El tiempo se negativiza, aunque siempre hay un más allá del tiempo (un vacío sin forma y sin tiempo) un más allá de esta nada que se postula como algo también, se trata de la presencia de lo imposible pero que aquí es metabolizado como lo desconocido que entra en un nivel de conexión que rompe y no la repetición funcional de una estructura. Porque puede verse como siendo la conexión inesperada e imprevisible, o bien, aquella que sólo es la repetición, en esa medida es capaz de generar su punto de vista, es decir el campo ontológico resuelve en todo momento la creación de individuos –y no me refiero solo al hombre sino más parecido a Spinoza en las hacciedades¹⁹⁸- con los que es capaz de reflexionarse a sí mismo. Puede así, ver lo que hace o su acto y cuando no actúa y observa, se trata así de que haya sentido. Es decir, en las constituciones ontológicas del campo a través de los individuos como un *ahí en el campo* y con ello ejercitarse como algo, es decir, dentro de la dinámica de su propia inteligibilidad y que llega a ello en la manera de que su carácter evolutivo siempre proviene de ese más allá del tiempo.

¹⁹⁸ El término hacciedad significa “esta cosa” pero por primera vez fue propuesto por Duns Scotto (1992). *Le Principe d’Individuation*. Paris: Librairie Philosophique. Y ahí significa la individuación que no sólo se aplica para los sujetos. En Spinoza, cambia el matiz y lo aplica para los cuerpos posibles, según una especie de mapeo o cartografía por la que las fuerzas, movimientos y velocidades que operan sobre de algo le confieren la individuación. Spinoza, B. (2000). *Ética. Demostrada según el Orden Geométrico*. Barcelona: Trotta.

§63

Si el ausentarse temporalmente de la operación indica que lo que opera es la observación se vuelve relevante, la operación es operación en tanto que acontece en el presente y vinculada a que haya sido consecuencia o efecto de otra que ocurrió previamente en el presente y de otra que tendrá lugar en otro presente, pero que llegará después. Observado así el acontecimiento de una operación se lleva a cabo como evento que se suscita entre otros eventos. Como eventos en sí mismos son sucesos que puede considerarse no gozan capacidad de observación, sino que su nivel de observación sólo puede ser considerado como que sean distintos. Que sean eventos, singulares desde sí mismos que sólo pueden o ocurrir o no ocurrir. Si ocurren sabemos que desaparecerán y entonces su lugar se ocupa por otra operación, entre una y otra hay nada y ahí reside la observación. Sea ahí, que haya una continuidad de sentido, cuando esto se repite hay la posibilidad de se constituya la posibilidad de observar la observación previa. Hay en ello una capacidad de observar la observación pero también la operación misma. Así la precondition de que existan operación y observación apunta a que haya acontecimientos identificables como eventos singulares primero y luego como sucesos distintos. A saber, la identificación como distintos hacia los sucesos trae a cuenta que esa distinción que explicita lo distinto, lo es sobre la base de que es observable como tal¹⁹⁹. Ahora bien, el problema que emerge de esto es cómo es posible que a través de las consecuencias de lo previo con lo que sigue y lo que seguirá se pueda trazar una continuidad de sentido, si bien se entiende el sentido como una entidad inexistente, la pregunta es cómo saber que lo que continúa es idéntico consigo mismo, la serialidad impone una duda respecto a lo que puede o no ser "el idéntico consigo mismo". La operación es el presente y si no ocurre no hay operación, más aún, en caso que ocurra sólo una vez su presente es una aparición como suceso que no se conduce como conexión, dado que al desaparecer disuelve aquellas posibilidades de ser que se podrían haber formado. Al ocurrir más veces la operación, pasa que se confirma el carácter espacial de ser alguna cosa, que genera su propia expectativa de ocurrencia en términos de que al volver y generar su propia experiencia trae a presencia que haya nuevamente la expectativa de sí misma, es decir, genera su propio ámbito en el que se amplía a sí misma como un "es" algo. Esa ampliación de ser algo implica que se tomen una gran cantidad de operaciones diferentes que

¹⁹⁹ Jokisch, R. (2002). *Op. cit.* § 9-12 pp. 141-144.

funcionan como un fondo de sedimentos de su propia dimensión temporal presentista y se comprende como el momento en que puede ser considerada como que “siempre” es algo. Lo que resta es que cuando ser algo surge como la expectación de ocurrir otra vez, construye su propia posibilidad de la continuidad, empero, cuando con ello actúa, forma su propia identidad, cuando que simultáneamente se confirma como ser algo. Puede decirse que es una identidad que no una mismidad cuando que, de ello resulta ser compatible con diferentes situaciones con lo que lo virtual puede entrar luego en lo actual y lo posible en lo real. Por lo que radicalmente cada operación es absolutamente singular y sin embargo, son simultáneamente no totalmente diferentes e inconciliables, sino en cambio sean eso una operación y otra operación. Hay una imposibilidad de inmovilizar el sentido, resulta ser siempre inadecuado. Así, la continuidad de él es un pensar de apariencias; la formulación de una afirmación o enunciado inmoviliza al sentido con una sola significación, sin embargo la relación de las palabras con las cosas²⁰⁰ nos lleva a que siempre hay una multiplicidad que es presente en una misma expresión, que se ve sometida a identidad, cuando esa siempre se ve impactada por la contradicción del propio enunciado, hay fracturas entre el juicio y el objeto al que se dirige. Es claro que, el sentido tiene que ver con una suerte de fuerzas que toman al objeto y lo someten con la finalidad de explorar su realidad, entonces hay un espectro múltiple de sentidos. Algo posee un número infinito de sentidos como hay fuerzas que son capaces de apoderarse de él, pero ese algo encuentra su afinidad en algún nivel con aquello que en actualidad lo posee. El sentido corre, por lo tanto, por el carril de la actualidad fáctica-real y está en conexión con una apertura hacia otras posibilidades, lo que a su vez se vuelve posible porque hay un procesamiento enactivo de la actualidad fáctica-real que se le encuentra y capta dentro de un horizonte de lo virtual-posible, desde donde su/la imposibilidad le puede dar lugar. Entonces, el sentido que se suscita como facticidad requiere de la inmediatez so pena de su propia anulación, la inmediatez resulta la coincidencia presente de la propia confirmación como algo y a la vez la posibilidad de serlo luego en otra manera como extensión ampliada de ese mismo como algo²⁰¹.

²⁰⁰ Foucault, M. (1978). *Las Palabras y las Cosas*. México: Siglo XXI.

²⁰¹ Jokisch, R. (2002). *Op. cit.* § 14-19 pp. 147-157.

§64

Así, de esa manera, el conocimiento se transforma en un asunto de posibilidad lógica en términos de la constitución de operaciones y observaciones dentro de la lógica de constitución de esa entidad/individuo. En su momento, son operaciones que se adaptan a condiciones específicas, es decir, con ellas tiene lugar el aprendizaje como autocorrección que realiza la adaptación a las respectivas circunstancias y que como tal, la adaptación se toma como corrección, en términos de permitir la posibilidad de existencia de tal entidad/individuo. Cuando hablamos de predicados acontecimiento con Leibniz²⁰², la relación de sujeto con predicado es colocada en una situación de una constitución mutua entre ambos elementos, de manera que, si el sujeto es considerado como singular y el predicado como general, no lo son desde siempre, sino sólo después de que se han dado en el contexto de su constitución como afirmación o enunciación es que se les puede considerar en esa manera, pero más bien emergen como simultaneidad en ese contexto de constitución. Si el predicado se entiende como aquello que determina a un sujeto dado, el mismo predicado se mantiene como más indeterminado y general que aquello a lo que determinará, esto es, al sujeto. Es una determinación simultánea y mutua por el que asigna a cada lado de la fórmula su asignación de oportunidad como determinante o determinado. Lo determinado de un sujeto es la expresión de la indeterminación del predicado²⁰³; por un lado, el sujeto es determinado y por el otro se sub-determina –indetermina- como la apertura de posibilidades sobre al respecto. Hay un pliegue/repliegue/despliegue en el corazón de cada frase y hay un orden explicado –explícito-/no explícito –no explícito-/implícito –implícito para cada predicado. De ello se desprende que haya una suerte acontecimiento en cada elaboración predicativa, porque ello nos habla de nuevo de las coordenadas tratadas con anterioridad, dado que hallamos dos maneras para el acontecimiento, tenemos la imposibilidad como posibilidad para el predicado, aunado a que siempre aparece como evento singular, sea como proceso actual. Con ello aparece el sentido como un estrato de lo posible actual y, de ahí, en la mutualidad y simultaneidad de la constitución de sujeto y predicado, podemos ver que el sentido es una antepresencia del acontecimiento, ya que cada determinación condiciona o conlleva una indeterminación, a su vez que, lo determinado hace evidente que tal caracterización es una más entre otras tantas. Aparece aquí el tiempo como una

²⁰² Leibniz, G. H. (1981). *Op. cit.* § 15-17 pp. 76-80.

²⁰³ Jokisch, R. (2002). *Op. cit.* § 20-21 pp. 157-160.

simultaneidad afirmativa, futuro y pasado simultáneamente afirmados, ahí se puede decir que hay un sentido determinable y hay la posibilidad de una determinación afirmando dos sentidos. El sentido es precisamente un *ahí*, es lo fantástico entendido como el más allá del tiempo y como el menos allá del tiempo para dos presencias que lo constituyen. Si comprendemos a sujeto y a predicado como dos facticidades que como tal sólo son comprensible como entidades en el presente y que a la vez son no presentes, en su relacionamiento, lo que es determinado surge como algo que viene de ningún lado y como algo que parecía estar ya siempre ahí en el momento de que se entrelazan las facticidades. Se trata de una convergencia en la que cada sujeto es capaz de expresar todo el mundo y el predicado es capaz de recibir la impresión de todos los demás posibles hasta el infinito. Sujeto y predicado deben ser redimensionados en otros términos para ser comprendidos en términos aún más generales como fuerzas de determinación e indeterminación que se operan además por posiciones de determinado y determinante, entendidas como dadas por la intensidad de fuerzas y porque son siempre entendidas como sucediendo en lo inmediato.

El verbo posibilita esa expresión de una convergencia entre ambos sin pertenecer a ellos. Así podemos decir que la convergencia que traza el *predicado acontecimiento* trae consigo el que se haga un traslado de niveles, así lo que ocurre no es sólo una expresión en el ser percibido ni relaciones puras, sino que pasan a un estrato en el que hay un relacionamiento en términos de diferenciaciones e integraciones al nivel de distinguir e inteligir en distinciones, estas determinan que causas eficientes posee ese ser percibido, es decir, a la *semejación* entre lo ocurrido y su percepción y, como eso viene a dar con la determinación completa por ese tipo de relaciones en términos de diferenciaciones e integraciones al nivel de distinguir e inteligir en distinciones como forma de determinar como ha de modificarse el movimiento en relación a la acción y con ello se comprende este, redimensionar para entender la categoría de Mundo, como un trazo sobre el caos en un juego de orden/desorden | organización-autoorganización, tal como una distribución de equilibrio y armonía y que es la doble presencia de eso que se plasma en los seres que poseen capacidad de concebirlas distintamente y en una Naturaleza que actúa y efectúa en la forma de dos elementos: como diferencia y como diferenciación, que se encadenan, se continúan, se complementan²⁰⁴.

²⁰⁴ *Ibid.* § 22-25 pp.160-165.

§65

Lo que hace una afirmación es reunir particularidades con conceptos, intentando decir un aspecto como verdadero. El predicado abre camino a un vector, que después aprovecharé, entre lo posible y lo actual, dado que la acción que los conecta se mueve en el campo que genera esta tensión entre lo posible y lo actual. La generalidad de un predicado radica en que exprese una caracterización en términos de que hable sobre el presente como actual y no como posibilidad, siempre que la posibilidad misma este también ahí presente. Ahora bien, el sujeto siempre aparece como sobre aquello sobre de lo que recae la acción de la que trata el acontecimiento, es la singularidad que es caracterizada, por ello es que cada afirmación sólo existe en el marco de otras afirmaciones. El sujeto en estas condiciones procesa unilateralidad, en términos de que es él y sólo él sobre el que recae una acción. Con ello, digo que es y no puede ser algo diferente de lo que es ese sujeto. Es una diferenciación que comunica lo inequívoco, el predicado por su parte es una diferencia que procesa predicativamente el “es” de la actualidad aunque con él podría ser de la posibilidad. Lo que queda es un suceder del acontecimiento como afirmación que relaciona diferenciaciones y diferencias, donde la diferenciación dada como sujeto de la afirmación se refiere a la actualidad de la diferencia que es el predicado. El sentido es generado como la regeneración continua de la diferencia entre actual y posible, es decir, la actualización al presente de las posibilidades. El sentido de tal afirmación, al dejarse en el marco de otras afirmaciones genera un enroscamiento del lenguaje que lo refiere. Es necesario que más allá de la designación, la manifestación y la significación, el sentido no se confunda con estas dimensiones, ni con las cosas, ni con la operación mental, ni con un orden conceptual. El sentido será aquello que es un más allá, que escapa a la afirmación o la proposición, las cosas y al sujeto, pues esta más allá de la dimensión que cierra el enunciado de una afirmación o proposición. Así pues, el sentido es el acontecimiento, es el “entre” que tiene una conexión entre las palabras y las cosas²⁰⁵. No sólo es la expresión que es dada por una afirmación o enunciado, tiene ya, una relación con el estado de cosas que se quiere expresar. Por ejemplo, son los verbos los que hacen la plena aparición del acontecimiento en el corazón de una afirmación, ya que habla de un efecto que no es ubicable en la propia afirmación, es él el que hace una insistencia que se dice del sujeto de la afirmación. El

²⁰⁵ Foucault, M. (1978). *Op. cit.*

verbo será para el sentido el efecto de la relación entre dos cosas, de tal manera el que esas dos cosas se encuentren es designado en una afirmación por el verbo que se atribuye para su expresión. Así, el sentido queda abierto a una proliferación que no tiene fin en tanto que el sentido de una afirmación se explica por otra²⁰⁶. Con ello, el sentido es sentido como diferencia de lo actualmente actual, de lo presente y lo posible, donde cada actualización implica de suyo que haya un movimiento de virtualización de las posibilidades en disposición de conexión. Así, el significado estaría en la actualización de la diferencia como caracterización de la diferenciación. En una afirmación el sujeto es un hecho consumado y el predicado es una tensión entre actualidad y posibilidad²⁰⁷.

§66

El problema de la verdad de una afirmación es presentado en términos de una concordancia en la que la afirmación concuerda con la realidad del acontecimiento, la afirmación debe decirnos sobre algo que está existiendo. Si seguimos el esquema de la realidad a ultranza, ésta se empantana pronto por el carácter de exterior autónomo con que se maneja el concepto, lo que puede ocurrir es que haya más bien la adecuación de la cognición como adquisición de un dominio, sea adaptación a una circunstancia, donde aquella simplemente se adecua a algo como una reciprocidad situada en el tiempo, es decir, como continuidad de una comunidad de sentido²⁰⁸. Dicha comprensión como reciprocidad entre un dominio cognitivo y una circunstancia de acontecimiento, se saca de encima la necesidad de similitud, dado que lo recíproco exige que haya diferencia entre ellos y luego que se combinen para generar un, como decía Parménides: “*es y no puede no ser*”, una identidad lógica que no necesita homogeneidad en sus objetos, sino heterogénea similitud o verosimilitud en la relación entre conceptos y hechos. La verdad es la adaptación de la acción de conocer en una circunstancia, así la conformación y consistencia lógica de las afirmaciones va en el sentido de que se elucidan como actos que relacionan el lenguaje como su posibilidad de expresión. La verdad de una afirmación se da en la medida en que expresan

²⁰⁶ Carroll, L. (1993). *Alicia en el País de las Maravillas y Alicia a través del Espejo*. México: Porrúa. pp. 130 y ss.

²⁰⁷ Jokisch, R. (2002). *Op. cit.* § 25-26 pp. 164-167.

²⁰⁸ Apel, K. O. (1985). *La Transformación de la Filosofía II*. Madrid: Taurus. pp. 149-250 y 341-414; Gadamer, H. G. (1997). *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme. pp. 331-377 y 461-525.

logros adaptativos respecto a circunstancias, es así que el sentido de control como corrección siempre opera de algo para consigo mismo²⁰⁹.

Las afirmaciones verdaderas son tales que generan una percepción del acontecimiento en referencia otra cosa que al contraste genera distinción. Se trata de la percepción de una unidad de lo dado en actualidad, pero en cuanto a que tiene sus posibilidades. Si se tratara de una percepción sin mediación de la unidad, quedaría destruida la capacidad de relación entre lo actual y lo posible, lo que configura la unidad es que haya capacidad de relación de algo en relación con algo diferente. Es el relevamiento de algo desde un fondo del que emerge unidad generada por ese mismo fondo. Lo perceptible en términos de unidad lo es sólo ante ese trasfondo que la genera. Así, la percepción de la unidad está constantemente oscilando entre lo actual y lo posible, oscila entre diferenciación y diferencia, pero, la unidad no será ninguno de ellos por sí sólo, sino la distinción. Lo que se relaciona analíticamente como afirmaciones es el *concepto* con el acontecimiento o con la información que llega. Con ello, hay un delineado de las modalidades de los estatutos ontológicos de real pasando de la percepción a la lógica, a la escritura y con ello puede traspasar a metadimensiones derivadas como la dimensión noológica de un campo de conocimiento.

Si, por un lado, se tiene el concepto como caso particular y, por el otro, se tiene a aquella información sensoria como lo general²¹⁰, tenemos la posibilidad de que haya una visión de la diferencia de ambos. El concepto se describe desde el caso particular que acontece, la mirada conjunta del concepto con el objeto de información sensorial que acontece es una apariencia del concepto, porque se ha visto al concepto en una de sus posibles realizaciones y como tal es una apariencia de la diferenciación. Para una afirmación es necesario establecer la temporalidad como propia de la estructura sujeto-predicado, que permite dar cuenta del cambio sólo en el contexto del contraste entre algo que se mantiene igual y algo que cambia, como mutua constitución y apoyo relativos, entre cambio y permanencia, que son a fin de cuentas, sujeto y predicado. En una afirmación, el sujeto comunica lo inequívoco y simultáneamente un indecible, algo que no se dice o que no puede decirse. El predicado comunica la actualidad y la posibilidad. El sujeto adjudica vía lo

²⁰⁹ Jokisch, R. (2002). *Op. cit.* § 27-29 pp. 167-171 y Carroll, L. (1983). *Op. cit.* pp. 50 y ss.

²¹⁰ Verificar la relación entre lo general como el predicado o lo general como el sujeto ver si hay error lo correcto es lo primero.

indecible, determinación y el predicado adjudica indeterminación, con lo que la unidad de una afirmación en términos de sentido es de determinación/indeterminación simultáneamente²¹¹. La determinación implica fijación semántica al nivel del lenguaje, pero a la vez eso representa la posibilidad de polémica respecto a la fijación semántica. En la indeterminación predicativa siempre esta latente la posibilidad de una actualización de lo posible y con ello esta también la apertura misma de esa fijación semántica para nuevos desempeños pragmáticos que resultarán en un cambio del predicado acontecimiento. Por eso hay una complementariedad y una correlación entre las dimensiones determinada e indeterminada de las afirmaciones²¹².

§67

Ahora, abro camino al juego entre los vectores real/posible actual/virtual. Cuando la noción es sobre *lo necesario*, en el predicado, la objetivación es incluida de manera explícita, cuando es sobre *lo contingente* la objetivación sólo se incluye de manera implícita. Hay pliegue y despliegue ahí, en un sentido inherente. Hay una diferencia que puede entenderse aquí entre los tipos de enunciados, los primeros pueden someterse a una analítica –reflexión- explicada o implicada, los segundos no, son enunciados existenciales. Podemos ver que la unidad de un término definido es el logro de una *identidad* a través de otros dos términos que hacen notar la presencia de una de las dos posibles –binariedad- maneras de ser de aquello que quieren referir eso, precisamente dos términos observables, es decir las maneras de la acción que define a la unidad y que es con las que se va a observar ese algo como una unidad^{213,214}.

Al dar cuenta de que todos los elementos son entidades definidas, es porque han sido hechas relevantes por encima de otras y eso constituye la posibilidad de lo definido –finito- creando un corpus de lo definido, incluyéndose unos a otros de manera recíproca. No aceptarán que cualquier cosa arbitrariamente pueda definir a las demás, son agrupamientos de vinculaciones que se forman

²¹¹ Si se separa el verbo en el predicado, este esta en posición de una reiteración en la que se sitúa un paso antes de la negación o de la positación y ahí aparece el primer ámbito de elección.

²¹² Jokisch, R. (2002). *Ibid.* § 30-32 pp. 171-176.

²¹³ *Ibid.* § 33 pp. 176-178; Leibniz, G. H. (1980). *Op. cit.* § 30-33 pp. 35-36 y Whitehead, A. N. (1964). *La Organización del Pensamiento*. México: UNAM. pp. 35-70

²¹⁴ Ahí el sentido esta más allá de cualquier diferencia u oposición y sus expresiones son posibles porque el acontecimiento remite a considerar la platónica idea de los Simulacros, que ya no buscan alcanzar la referencia directa con un original ideal –Idea-, en cambio hay una multiplicidad caótica, pues no hay más una referencia primada e ideal.

como cadenas de definiciones por inclusión recíproca y aceptan lo que esa formación es capaz de aceptar. Con ello, por un lado, se expresa que la imposibilidad tiene sentido y por el otro, cada término puede remitir al anterior y van dentro de una serie y que se constituye en la doble relación entre sí misma y otras. De manera que los observadores que hacen definible una unidad conceptual van antes de aquello definido, están en la circunstancia de determinar su posibilidad pero únicamente según una potencia²¹⁵, de lo contrario sería el antecedente, lo definido –como acto hecho- aquí la forma es la de una relación temporal antes-después que queda anulada y se instaura en que en el presente este ya el pasado y el futuro como ocurre en Bergson –una Durée²¹⁶-. Si podemos pensar en algo así como un más allá del tiempo, un afuera del tiempo, siendo que ese sigue una linealidad estricta, sería esto lo que podemos poner antecediendo a esa linealidad, y que va dentro del metabolismo ontológico, aunque no fuera de la formación de diferencias y diferenciaciones, resultando en ser sinordenaciones/asinordenaciones, y, por otro lado, sincronizaciones/ asincronizaciones con las que hay una determinación/indeterminación de lo que dentro del campo ontológico de realidad implica organizar los dos vectores que había señalado anteriormente. Uno que tome como elementos a lo actual y lo virtual y el otro que tome los elementos de lo real y lo posible. Reorganizando las formas de enunciación, no sólo en términos de actual/posible, en lo referente a la predicación y más allá a la fijación semántica como horizonte de cuestionamiento a su fijeza. Lo que está tras esta posición es que haya cualidades de mundos ontológicos cuyos seres generan entrelazamientos entre diferencias y diferenciaciones, que están detrás de las definiciones que van en la serie de los encadenamientos por definición recíproca.

§68

Cuando se habla de los fundamentos básicos últimos, tiene que hablarse de seres en absoluto indefinibles y que dentro de un orden temporal de secuencia son los primeros, lo que precede a cualquier definición, pero que para la operación lógica ya señalada esto indefinible se autoincluye, se trata de identidades puras que se incluyen porque son idénticos a sí mismos, en ellos la identidad es infinita. De esto se parte para proponer determinaciones que digan de las clases de seres, hay así seres *Idénticos o fácticos*, donde es el principio de contradicción el que permite

²¹⁵ Thom, R. (1985). *Op. cit.* pp. 65-80 y 114-119.

²¹⁶ Bergson, H. (1968). *Mémoire et Vie*. Paris: PUF. pp. 1-33.

observarlos. Indefinibilidad e incognoscibilidad son las peculiaridades cuyo criterio nos lo hace saber: Idéntica es una forma que se piensa por sí misma como infinita y que no es derivada de causa o consecuencia. Operan por autoinclusión, poseen el carácter de no ser todo y no tener partes, lo cual asegura que no sostengan relaciones con ninguna otra forma, son absolutos que no pueden contradecirse entre ellos, están en un estado de no-relación, únicamente en conjunto forman los atributos del Ser ideales, son en su conjunto por que jamás se contradicen. Son formas puras, su distinción real es puramente formal y no entrañan diferencia ontológica alguna entre los seres a los que se les atribuyen²¹⁷. Ser *Uno* implica aquí, ser ontológicamente uno y formalmente diverso. Así, las reglas formales o formas absolutas preceden al Ser como elementos primeros de su posibilidad, de su constitución y de la posibilidad de observar su cambio, pero el Ser las precede como puesta en acto de su propia movilidad y cambio en sí mismo, lo que hay es una enunciación del hacer sin pensar en las posibilidades de otros desempeños²¹⁸. Otros seres son *los Definibles o posibilidades* requieren la distinción entre la composición metafísica y la derivación lógica, son simples, son los primeros en su orden, suponen dos formas indefinibles que los definen por una relación o un vínculo que a su vez puede ser simple o complejo. Aquí, cada identidad/facticidad se comprende como algo posible, así se establece una relación entre los lados de una diferenciación, es decir, los tipos de actuación que pueden ser posibles posteriores a una determinación, lo que emerge aquí es que, en un lado tenemos una manifestación clara y en el otro esa manifestación guarde algo latente. *La Combinatoria o alternativa* implica un caso de ello de donde se desprenden variedades, en un nivel basal existen los indefinibles, luego en otro nivel donde hay una relación simple entre dos indefinibles y luego hay derivaciones compuestas que se integran por una relación simple y una indefinible que se definen por una relación que las compone. De lo que se trata es de una relación de tensión entre identidad/facticidad y definible-posibilidad, se trata de elegir entre dos o más cosas distintas que se erigen como alternativas posibles, que han sido tenidas primero como diferencia. Se constituye así una '*observación observante*' de diferencias; en ella, una unidad de diferencias se explora por medio de una

²¹⁷ Leibniz, G. W. (1981). *Op. cit.* § 1-7 pp. 57-64; Leibniz, G. W. (1990). *Op. cit.* pp. 5-12; Jokisch, R. (2002). *Op. cit.* § 10 pp. 365-366 y Whitehead, A. N. (1968). *New Shapes of Reality*. London: Allen & Unwin. pp. 116-178.

²¹⁸ Heidegger, M. (2000b). *Op. cit.* § 1-8 pp. 11-48; Husserl, E. (1985). *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*. México: FCE. § 103-106 y Merleau Ponty, M. (1965). *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Península. pp. 7-84.

diferenciación latente. Se está asegurando el paso de lo indefinible a lo definible, se constituye una distinción²¹⁹. Al constituirse de todas las formas básicas, es el Ser mismo el que se autoconstituye como cambio y transformación, es el primer y el último definible del que pueden derivarse todos los demás, es decir, si se puede tener como un solo trazo de sentido y continuidad el hecho de que hay armadas, en automático, secuencias de desarrollo de las actuaciones o desempeños y la constitución de un nivel reflexivo. En el sentido en que ha venido desarrollándose hasta aquí, en aquél se imponen momentos dentro de esa secuencia que se erigen como rupturas y cambio de dimensión en la actuación. Lo que hay aquí es una relación entre la facticidad del ente y la intención permitiendo por ello la acción en la manera de elegir alternativa²²⁰.

Pueden concebirse metarelaciones de estas relaciones y que constituyen seres/ individuos como observaciones, en ellas se trata en vez de decidir por la actuación de una manera, se trata de la explicitación por parte de ese mismo ser/individuo que se tengan los lados de una diferencia como una unidad, lo cual implica que se genere un *punto de vista*²²¹ que trata homogéneamente aquello que es observado, es decir, genera el acontecer de la diferencia como un predicado definido en el que la diferencia se unifica sin hacer ya una decisión, tenemos así que podemos decir que “x esté en y”, se hace algo. Otra metarelación es un *nivel de reflexión*, en el que un *punto de vista* observa otro punto de vista, es decir, se observa una observación con la ayuda de otra observación, observación observante y constituye la implicación de la operación anterior. La última posibilidad es la de la reflexión de una reflexión: un punto de vista que observa el punto de vista de otro punto de vista. Es una autorreflexión²²².

²¹⁹ Jokisch, R. (2002). *Op. cit.* § 11-12 pp.367-369.

²²⁰ Hay una implicación muy interesante aquí respecto al sentido. Con un pequeño nexo se puede proponer aquí entre Heidegger y Carroll, al respecto de lo que ya en un pie de página anterior había marcado la forma de serie que adopta el sentido, es pertinente hablar ahora algo así como un desdoblamiento que tiene resonancia con el pliegue en Leibniz, pero que aquí puede ser interpretado como desdoblamiento de la serie. Las relaciones inter-serie implican, un desplazamiento constante en respecto mutuo, que haya desfases por eso y que eso tengan una organización en sí mismo funcionando como punto de excedencia respecto a la otra y viceversa, por último que cada serie tenga algo que no se hace que alguna de las series se reduzca a la otra y ello es lo que permite la realización de los anteriores, de manera que ello nos pone ante lo paradójico que es que el sentido es inseparable y se constituye con el sinsentido y críticamente que el concepto de sentido es ahí migrante/errante incanzable, que viaja entre la serie de la palabra y la serie de la cosa y tiene tres plexos uno del recorrido, otro de coordinar: como hacer-producir convergencia y resonancia, y hay un último de bifurcar: como una creación de trayectorias múltiples que se dis-yectan de entre las series. Es calor que el sentido no pueda catalogarse como siendo profundo y en tanto sea el origen o fundamento que se trata de descubrir, solo se tiene la búsqueda de la fuerza creadora del sentido posible.

²²¹ Ese punto de vista es ahí en ese momento un ser/individuo.

²²² Jokisch, M. (2002). *Op. cit.* § 13-22 pp.369-379.

§69.

El problema fundamental aquí es, cómo puede aparecer una relación precisamente más allá de su "negación". Hay muchas regiones para el entendimiento del Ser. Las relaciones emergen un territorio en el que ya no se trata del Ser en sí mismo, sino de una transformación hacia Crear y Tener. Lo que resulta importante es la distinción de órdenes de infinito. Si las formas absolutas constituyen al Ser como un infinito por sí mismo y deja por fuera a todo y partes. La posibilidad de crear que ceden estos absolutos es un infinito abierto por la causa que da lugar a todos y partes en genérico²²³. Aquí se vislumbra el paso del conjunto a la serie que no tiene fin, ni límite.

Regida no por la identidad, sino por la similitud, se puede señalar otra clase de seres, *Extensiones*²²⁴, no sólo en el espacio, sino el tiempo número, materia, todo lo que es partes y nos habla de y para partes. Cada parte una serie que forma un todo para las partes que preceden y parte en los siguientes, se define por dos o más términos simples que adquieren una relación asignable bajo esta función donde ya no son partes, sino requisitos o elementos requeridos que le son constituyentes. Todo, partes y similitudes no son relaciones, sino la formula de ese infinito derivado. Aquí se ha transformado una materia inteligible para toda relación posible; los términos absolutos y simples, sin relación, autoreferida y autoincluida, ahora adquieren relaciones con los requisitos, que son los formantes de esa una entidad-materia. Así, no se trata ya sólo de autoinclusiones, atributos del Ser, predicados de un Ser infinito, es ahora un paso a un infinito de segundo orden que es un derivado de ese Ser, los predicados se vuelven relaciones y son relaciones que definen al infinito '*todos y partes*', pero que están en una inclusión recíproca con aquello que definen. En su propia relación, los definidores son la razón de lo definido. La relación se define como la unidad de la no-relación con una materia-entidad todo-partes²²⁵. Hay otro infinito que es de tercer orden que no poseen un término final, pero son convergentes y tienden hacia un límite. Se trata de *Intensiones* entendidas como intensidades o maneras de configuración-leyes. Estas intensiones se configuran como un cambio hacia *Características*, aquí ya no hay entidades abstractas, son plenamente entidades materiales. Se puede comprender esto como un

²²³ Merleau-Ponty, M. (1965). *Op. cit.* pp. 358-378; 418-441. Heidegger, M. (2000b). *Op. cit.* § 9-11 pp. 54-65.

²²⁴ Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Tecnos. § 55-59. Leibniz, G. W. (1981). *Op. cit.* § 8-13 pp. 64-73.

²²⁵ Heidegger, M. (2000b). *Op. cit.* § 12-16 pp. 65-90; Leibniz, G. W. (1980). *Op. cit.* § 36-42 pp. 37-39 y Whitehead. A. N. (1968). *Op. cit.* pp. 179-195.

incorporal o real virtual que señala la presencia de lo irreal en la materia, cosa que tiene unos caracteres internos cuya determinación entra siempre en una serie de magnitudes que convergen hacia un límite, siendo la relación entre esos límites una relación poderosa que designa condiciones, límites y relaciones diferenciales entre esos límites, ya no se trata de generalidades entre todos y partes, sino grados para el carácter de cada ser²²⁶. Lo "real" no es solamente extensión, también la intensión y la intensidad, el ímpetu, la conexión. Eso es lo que se ha entendido en previo como *textura* de una entidad. Es textura en términos del conjunto de caracteres internos, su amplitud de variación, la relación de sus límites. Es, por decirlo de una manera simple, una tercera inclusión no recíproca, puesto que tiene el estatus de ser un principio. Así podemos ver que lo que es inteligible como realidad es un sujeto que tiene un predicado que tiene un carácter seriado.

El conjunto de los predicados es la relación entre los límites de estas series; es irreductible este dominio en el conocimiento. Los requisitos no son esencias intuitivas del primer infinito ni las esencias teemáticas del segundo en definiciones y demostraciones. Se trata de elementos problemáticos los que aparecen en este tercer infinito y que son una instancia agregada a los encadenamientos de definiciones sin las que no se encadenarían las definiciones. La *Característica* se distingue de la *Combinatoria*, es porque calcula sobre los problemas o los límites. Se trata de condiciones de un problema al que responde cada cosa en tal o cual caso, remitiendo cada caso a los valores del concepto dentro de la serie de sus predicados.

Los caracteres internos de las cosas podemos conocerlos desde fuera y por experiencia, manteniéndose su relación en estado de simple consecución empírica, pero también puede

²²⁶ Haciendo una reflexión sobre la Stimmung Heideggeriana, en relación con la idea de la muerte de Dios en Nietzsche y la negación en la Metodología de las Distinciones de Jokisch, se puede hablar del lenguaje y el sentido como partes reveladoras de esta contextura. Habría pues un sentido que se aparecería en series, que demarcarían perfectamente la distribución del sentido es producto del encuentro de dos corporalidades, es decir, de la expresión en la palabra y las relaciones externas que esas designan como algo, las cosas. En segundo lugar, hay que esa distribución del sentido borre esa frontera entre las palabras y las cosas y serían corporalidades que ya no distinguen el adentro del afuera, se desbordan. Lo que queda es el problema de que hacer con el efecto corporal de lo incorporal, con esa fisura devastadora que opera cuando se actualiza ya en los cuerpos para generar modificaciones –afectos- y transformaciones. Lo importante, a fin de cuentas, es que aquí el Ser se guarda como una duplicidad extrañamente híbrida, de un lado, una paradoja en la que lo impensable del ser se hace del pensar como diferencia no representable y por el otro lado, que lo pensable del ser se hace del ser como distinción presentable. Con ello nos sacamos de encima el que el Ser sea una instancia trascendental de entrada y por el otro nos queda la tarea de la aproximación mejor planteada para pensar la diferencia y la distinción como un juego entre la producción de otredades absolutas-singularidades y el consumo de esas otredades. Esto nos deja una pregunta pendiente sobre el papel y la posición del problema entre trascendencia e inmanencia ahí mismo.

accederse a la textura que es la conexión más potente de esos caracteres, como a las relaciones intrínsecas entre los límites de sus seres respectivos, que trataría de explicar los caracteres internos como estando en equivalencia a definiciones, los límites. Tales caracteres pueden llevarnos al conocimiento de lo plenamente irracional o también elevarnos a la más absoluta racionalidad.

Hay, entonces, tres dimensiones de inclusión: la autoinclusión, inclusiones recíprocas e inclusiones unilaterales-localizables en los límites. Son los absolutamente simples –*Identidades* formas infinitas sin relación entre sí- los relativamente simples –*Definibles* que entran en series infinitas de todo-partes en donde sus definidores entran en relaciones-. Los limitativamente simples –*Requisitos* que son series convergentes que tienden hacia límites, con sus relaciones entre límites. *Alfabeto, Combinatoria y Característica o Facticidades, Posibilidades-Alternativas, y Observaciones*²²⁷. Hay plegamiento del conocimiento en sus afirmaciones, tanto como aquello que conoce: los silogismos son tejidos de una noosfera y en ella puede haber infinidad de tejidos más o menos complejos y más o menos plegados según velocidades del pensamiento. Las ideas están plegadas en el alma/mente/individuo que puede pensarlas de tal forma que a veces no pueden desplegarse, como toda cosa, están entre los márgenes del campo de la naturaleza. Las formas Absolutas son pliegues simples y separados, los Definibles son pliegues compuestos, los Requisitos con sus límites son pliegues complejos que introducen texturas²²⁸.

§70

El caso de las Mónadas en Leibniz²²⁹ resulta interesante a la luz de lo anterior, si se entienden como nociones individuales, a su vez como existentes posibles. Cierran, por lo tanto, el cuadro: identidades, extensidades, intensidades, individualidades²³⁰. Nuestro campo ontológico puede ahora desplegar su dimensión de campo de constitución ontológica y posee ahora, formas, magnitudes, cosas, sustancias. Los predicados vistos ahora desde la idea de mónada siendo una noción individual considerada como sujeto, forma parte, desde la propia perspectiva de Leibniz,²³¹

²²⁷ Whitehead, A. N. (1958). *An Introduction to Mathematics*. New York: Oxford University Press. pp. 71-156.

²²⁸ Leibniz, G. W. (1990). *Escritos en torno a la Libertad, el Azar y el Destino*. Madrid: Tecnos. pp. 97-105 y Deleuze, G. (1989). *El Pliegue*. Barcelona: Paidós. pp. 72-79.

²²⁹ Leibniz, G. W. (1980). *Monadología*. Madrid: Aguilar. § 1-5 pp.25-27; Deleuze, G. (1989). *El Pliegue*. Barcelona: Paidós. pp. 59-71 y Heidegger, M. (2000a). *Op. cit.* § 13 y 15 pp. 159-179 y 195-222.

²³⁰ Entendidas el la transformación de la idea de hacedad como en Spinoza, que he referido antes.

²³¹ Leibniz, G. W. (1980). *Op. cit.*

una serie infinita convergente que tiende hacia un límite. Su naturaleza es la de una comprensión infinita actual que envuelve el infinito. La mónada puede ahora, presentarse inverso del Ser²³². La mónada debe tener requisitos, caracteres, internos, para que puedan ser transformadas las dualidades de forma/materia, potencia activa/potencia pasiva en los requisitos de la existencia particular. Ello discrimina entre cosa, sustancia, y existente. La cosa posee múltiples caracteres internos, por lo que participa de varias series, cada una de las cuales tiende hacia su límite. Además muestra a la conexión de las series como una cosa relacional diferencial, así puede entenderse que en la percepción de las cosas tenemos más de una noción respecto a un sujeto²³³. El mundo podría considerarse una serie convergente única infinitamente infinita, en él cada mónada lo expresa en su totalidad, aun cuando su claridad se limite a una porción de esa serie. Cada región clara de cada mónada se prolonga en la porción clara de otra y en sí misma y va más allá a las partes oscuras, siendo que cada mónada expresa el mundo a cabalidad²³⁴.

Las series convergentes se prolongan o continúan las unas en las otras, ésta es la condición de *composibilidad* a fin de reconstituir cada vez una sola y misma serie convergente infinitamente infinita, es el Mundo-Tierra, el compuesto de todas las series. Se trata de una relación diferencial que expresa la prolongación de una serie en otra y no la unidad de series convergentes que no por ello serán menos divergentes entre sí. El infinito tiene aquí el sentido de ser siempre actual, no se define por sí mismo ni por la causa o límite de una serie, sino por lo que podría decirse es ley del orden que clasifica los límites o transforma las series en un conjunto transfinito. Es ahí donde aparece un más allá del tiempo se trata de un infinito actual únicamente ahí²³⁵. Al expresar cada mónada el mundo en su totalidad, puede interpretarse como sujeto o más bien como un individuo según la comprensión del propio Spinoza con el concepto de hacciedad. Esas se distinguen porque tienen una manera interna más elaborada de expresar el mundo, de lo que resulta su constitución como singulares y que no haya semejantes. Además poseen una superioridad tienen operadores de distinción que trabajan en principio bajo términos de sinordenaciones/ asinordenaciones y

²³² Su inverso entendiendo con ello la sustantivización de su esencia, y la posibilidad con ello de su confusión con el ente y su deriva a hacia una nihilidad destructora.

²³³ Baudrillard, J. (1996). *Op. cit.* pp. 9-10.

²³⁴ Hay un paralelismo que arroja una interpretación interesante de las mónadas y las aventuras de Alicia en el País de las Maravillas tal como si estuviéramos hablando del Teorema de la Incompletitud de Kurt Gödel tal cual si se tratara de una Cinta de Moebio. Ver Carroll, L. (1983). *Op. cit.*

²³⁵ Heidegger, M. (2000a). *Op. cit.* § 13 y 15 pp. 159-179 y 195-222 y Leibniz, G. W. (1981). *Op. cit.* § 9 p. 66; Heidegger, M. (1990). *Op. cit.* § 47-56 pp. 41-44 y Deleuze, G. (1989). *Op. cit.* pp. 68-70.

sincronizaciones/asincronizaciones. Con ello, se establece el nivel basal en el que el acontecimiento le sucede a la inteligibilidad, primero, sincronizaciones/asincronizaciones permite que lo que pasa en el mundo le ocurra y segundo, sinordenaciones/asinordenaciones impide que eso que pasa no ocurra todo junto. Sin embargo, estas dos funcionan como el calibrador bajo el que un espectro de luz llega a la inteligibilidad. Por ello, al incluir el mismo mundo en uno u otro orden contienen en sus pliegues la serie infinita, pero no la ley que rige esa serie. Se mantienen las relaciones diferenciales y distincionales de los diferentes órdenes, como está establecido en el desarrollo previo y, por ello, van hacia el conjunto de todos los órdenes que permanecen exteriores a la unidad de inteligibilidad. Por esto mismo ella es para el mundo²³⁶.

Ahora podemos cambiar el nombre a la mónada y decir que es una unidad de inteligibilidad para el mundo y para sí misma en esa unidad de inteligibilidad está el mismo mundo. El Ser concibe esas unidades de inteligibilidad en función del mundo que expresan, pero las elige por un cálculo del mundo, así si se prolongan todas las series unas en otras, la razón está rechazada en el conjunto de la serie infinitamente infinita, el Mundo y las relaciones entre límites, en el Ser que concibe y elige el mundo. Quizá toda la serie esté en la unidad de inteligibilidad, pero no la razón de la serie, de la que, dicha unidad sólo recibe efectos particulares capacidades de ejecutar una parte de ella, su límite permanece extrínseco y sólo puede aparecer en una armonía de las unidades de inteligibilidad²³⁷. Cada unidad de inteligibilidad es mantenida bajo la férula de una exterioridad de la razón como consecuencia de las posibilidades de prolongar las series unas en otras, tanto en su parte finita de expresión clara de cada unidad, a la vez que también las series infinitas que corresponden al orden –punto de vista- de cada una de ellas. Es así como ocurre la inclusión del mundo en cada unidad de inteligibilidad, aunque se hace de manera unilateral e ilocalizable. Dado que no está en el límite porque éste está afuera de la unidad de inteligibilidad. Se trata de series infinitas de límite extrínseco, que vuelven a producir un conjunto infinito que constituye versiones de mundos-Mundo²³⁸.

²³⁶ Leibniz, G. (1980). *Op. cit.* § 56 p. 44 y § 62 p.47; Briggs, J. (1996). *Op. cit.* pp. 317-330; Heidegger, M. (2000a). *Op. cit.* § 18 pp. 262-278; Prigogine, I. y Stengers, I. (1990). *Entre el Tiempo y la Eternidad*. Madrid: Alianza. pp. 162 y ss. y Thom, R. (1987). *Estabilidad Estructural y Morfogénesis*. Barcelona: Gedisa.

²³⁷ Ver en el apartado 1.3 de este trabajo la idea de *polemos to on eris Zoë Versöhnung-bios*= armonía conflicto.

²³⁸ James, W. (1898/1989). *Elementos de Psicología*. México: FCE. pp.729; Peirce, Ch. S. (1958/1965). *Collected Papers* (8. Vols.) Cambridge: Harvard University Press. [6.132-6.153; 6.192-6.210; 6.436-6.459;6.419-6.423; 6.581] y Deleuze, G. (1989). *Op. cit.* pp. 70-71.

§71

Las esencias²³⁹ pueden ser *intuitivas, teoremáticas o problemáticas*, pero siempre están incluidas en un infinito, en su dominio las esencias pueden utilizar una *Definición* como si fuera una *Identidad última*, un *Requisito* como si fuera una *Definición* o un *Límite* como si se hubiera alcanzado. En el dominio de las existencias, las series no pueden prolongarse y deben de serlo, la inclusión no es localizable y de ahí esa circunstancia. El análisis en general de las esencias y de las existencias es finito y en el análisis en el infinito sólo puede existir como actual. Ahí el instante de lo eterno, es el acontecimiento, permanente posibilidad del devenir inteligibilidad, permanente virtualidad del devenir real²⁴⁰. Que la inclusión sea virtual en las proposiciones de existencia significa que nada está incluido en un existente sin que no lo esté el mundo entero. Que el mundo sólo existe actualmente en los existentes que lo incluyen, Virtual designa el carácter no localizable de la inclusión actual: el mundo es primero virtualmente, pero la unidad de inteligibilidad es primera actualmente.

Lo virtual conviene también a ciertas proposiciones de esencia, que conciernen a los Requisitos, que señala el carácter unilateral de inclusión, es una inclusión virtual que se basa en una proposición o recíproca es así porque esta inclusión debe ser extraída y el predicado sólo está incluido en el sujeto bajo una cierta potencia. Lo que ocurre aquí es que hay un análisis de las cosas como una determinación de los predicados como requisitos. El análisis de los existentes es una determinación de los predicados como mundo, que se hace por prolongación de series de potencias, según la idea de límite extrínseco, se halla incertidumbre pero de carácter totalmente objetivo²⁴¹.

²³⁹ Deleuze, G. (1989). *Op. cit.* p.71; Leibniz, G. W. (1990). *Op. cit.* pp. 100-102 y Heidegger, M. (2000a). *Op. cit.* § 10-12 pp. 109-158.

²⁴⁰ Maffesoli, M. (1997). *Elogio de la Razón Sensible*. Barcelona: Paidós. pp. 11-29 y 240-255; Maffesoli, M. (2001). *El Instante de lo Eterno* y Deleuze, G. (1989). *Op. cit.* p. 71.

²⁴¹ Leibniz, G. W. (1990). *Op. cit.* pp. 101-105; Deleuze, G. (1989). *Op. cit.* p.71; Nath, N. C. (1967). *The extent of Anglo-Sanskrit. Parallelism in Vocabulary and its bearings on the Science Language*. Varanasi: Banaras Hindu University Press; Roer, E. (1850/1940). *Division of Categories of Nyāya Philosophy*. Calcutta: Advaita Ashrama y Jokisch, R. (2002). *Op. cit.* § 23-28 pp. 379-387.

§72

Una de las preguntas que se hace Deleuze²⁴² podemos encontrarla en Heidegger²⁴³: la de si el pliegue se mueve entre las esencias y los existentes o pasa entre las esencias del Ser y lo que deriva de ellas, o bien, entre las esencias de cosas y los existentes. De ser así los predicados nunca son atributos, son bien condiciones de posibilidad de la noción de Ser, no-relaciones que son responsables de condicionar toda relación posible. El predicado es una relación-acontecimiento, son estos acontecimientos relaciones con la existencia y con el tiempo, lo incluido en la noción como sujeto es un acontecimiento que es señalado por un verbo o una relación señalada por una proposición. El predicado no es una cualidad y el sujeto no es una esencia. El sujeto se define por su unidad y el predicado como un verbo que expresa acción o pasión. Así, el predicado indica la ejecución de un acto, movimiento o cambio y no simplemente el gerundio el actuando, moviendo o cambiando. El predicado es la proposición. El predicado de manera radical es verbo, siendo que este es irreductible a cópulas y atributos señala que el acontecimiento se pueda elevar a rango de concepto. Por ello, cuando se crean oraciones del tipo que dicen algo de la manera de ser, como “la mirada golpea” este predicado es un incorporal de su sujeto, el *ser* que relaciona es la declinación donde *la esencia pasa o transforma en manera de ser*²⁴⁴. El Mundo es un acontecimiento con predicado incorporal –virtual- que debe estar incluido en cada sujeto como fondo, del que cada unidad de inteligibilidad extrae las maneras y los modos que corresponden a su punto de vista. Mundo quiere decir predicación y las maneras son los predicados particulares y el sujeto, lo que pasa de un predicado a otro como un aspecto del mundo a otro. Hay un fondo-maneras que se saca de encima la obligación de la forma y de la esencia, y que no es más que lo que permite el haber del cambio como transformación desde el fondo de metamorfosis de plasticidad cineplástica del Ser.

²⁴² Deleuze, G. (1989). *Op. cit.* p. 72.

²⁴³ Heidegger, M. (1994). *Conferencias y Artículos*. Madrid: Serbal. pp.200 y ss.

²⁴⁴ Deleuze, G. (1989). *Op. cit.* p. 73; Foucault, M. (1988). *La Arqueología del Saber*. México: Siglo XXI. pp. 3-29 y 65-89; Hjelmslev, J. (1986). *Prolegómenos a una Teoría del Lenguaje*. Madrid: Gredos. pp. S 13, 58 y ss. Peirce, Ch. S. (1958/1965). *Op. cit.* [2.713-2.741;6.32-6.73, 6.267-6.277; 6.158-6.163].

§73

Los predicados son relaciones internas en las proposiciones de inherencia. El problema asociado a estas proposiciones es que el predicado no está dado en la frase; en otras, el sujeto; en otras ninguna de las dos. El concepto en su historia pasa por los todos-partes, las cosas, las sustancias, las extensiones, las intensidades y los individuos. Así, el propio concepto se hace borroso, puede adquirir el estatuto de sujeto, según cada nivel, ya no es un ser de razón, no es la esencia de un sujeto de cognición o trascendental²⁴⁵. Aquí, todas las relaciones son internas pues, los predicados no son atributos. Lo que incide en esto es que la sustancia sea lo concreto, lo determinado, lo individual y es, por otro, lado es sujeto de inclusión, pero la definición real que pueda darse a la sustancia como suele ser difuminada en pro de un atributo esencial, necesario y universal ya en un concepto demasiado rígido y fijo. Así que, esta forma de definir por atribución, no se confirma la individualidad y la inclusión, sino que las pone en entredicho. La unidad de inteligibilidad, para la alternativa propuesta, se toca sólo en términos de una unidad de Ser como criterio metafísico, es decir, que a partir de cierto momento sólo haya modalidades o maneras de ser; la sustancia tiene una unidad interior al movimiento, una unidad de cambio activa. El movimiento entonces no es solamente la existencia sucesiva de algo móvil en lugares distintos, el movimiento sólo puede captarse en el movimiento o en el movimiento-hecho como una unidad interna que nos habla de cuando está haciéndose el propio movimiento²⁴⁶. El movimiento que se hace habla de una unidad en el instante, donde cada estado de sí mismo debe surgir de sí mismo, de su propio presente donde su fuerza es natural. También hay en ello una unidad interior que nos habla de su duración²⁴⁷ como criterio físico de la sustancia, esto resulta en que haya un cambio cualitativo que remite a una unidad activa que hace pasar un estado en el instante y asegura el conjunto del paso. La idea de sustancia es una referencia de la doble espontaneidad del movimiento como acontecimiento, que habla del cambio como predicado. El criterio lógico de la sustancia es la

²⁴⁵. Chatterjee, S. C. & Datta, O. M. (1948). *An Introduction to Indian Philosophie*. Calcutta: University of Calcuta; Heidegger, M. (2000b). *Op. cit.* § 21 pp. 110-116; Safranski, R. (1996). *Heidegger et son Temps*. Paris: Grasset. pp. 296-302; Hjelmslev, L. (1986). *Prolegómenos a una Teoría del Lenguaje*. Madrid: Gredos. pp. 65 y ss. y Deleuze, G. & Guattari, F. (1978). *Kafka, por una Literatura Menor*. México: Era. pp. 9-15.

²⁴⁶ Deleuze, G. & Guattari, F. (1978). *Op. cit.* México: Era. pp. 15-25. Heidegger, M. (1979/2002). *Op. cit.* Madrid: Serbal. pp. 138 y ss.

²⁴⁷ Bergson, H. (1932). *L'Evolution Créatrice*. Paris: Félix Alcan. pp. 329-399; Bergson, H. (1968). *Memoire et Vie*. Paris: PUF. pp. 78-112 y Leibniz, G. W. (1990). *Op. cit.* pp. XXIV-XXXIII.

inclusión es porque la predicación no es una atribución, sino porque la idea de sustancia no es el sujeto de un atributo, sino la unidad interior de un acontecimiento, unidad activa de un cambio.

Es importante decir que el origen de esta idea es referida a una estricta comprensión de la *Ge-stell* en Heidegger²⁴⁸, precisamente como la figura de cambio como el entre el Ser y la metamorfosis del Ser, como una continuidad en la voluntad y a la vez algo totalmente exterior al Ser. Es una instancia de mutación que permite el intercambio entre dos modalidades de la mutabilidad, es el desvelamiento de lo real como fondo, como reserva de energía a controlar y que a la vez revela la textura ontológica de ese fondo, que para Heidegger era la técnica, pero básicamente cualquiera que sea ese fondo es originariamente un *Modo y una Manera de Ser* que justifica su necesidad de estar. Esto, pues, nos habla del metabolismo del campo ontológico que nos permite desvelar la categoría de destino –*MOIRA*²⁴⁹– como parte de ese movimiento.

Lo completo y lo simple permiten distinguir en el movimiento en términos de que lo completo es lo que es lo realmente distinto, implica que puede ser pensado por sí mismo y negando lo que pertenece a otra cosa. Sin embargo, no son separables por lo poco que puedan tener en común, así los seres que tienen requisitos que los hacen que aunque sólo sea el mundo común que expresan o en los caracteres internos en los que convergen. Donde aparece lo realmente distinto no estando necesariamente separado, porque ni siquiera es separable, lo inseparable es lo realmente distinto. Nada es separable o está separado, salvo que más bien, todo conspira junto. No hay sustancias que tengan un solo atributo, tienen una infinidad de modos y maneras, es falso también que varias sustancias no tengan un atributo común, tienen requisitos que constituyen alguno de sus criterios, aunque sea epistemológico²⁵⁰. Así los criterios básicos de la sustancia son: metafísico, para la unidad de inteligibilidad del ser; lógico para la inclusión del predicado en el sujeto; físico, para la unidad interior al movimiento, epistemológico para los

²⁴⁸ Heidegger, M. (1994). *Op. cit.* pp. 9-37.

²⁴⁹ Dice Heidegger en el ensayo *Moiras*, que el pliegue es Ser en tanto que doble –ser y ente– pero esta duplicidad la especifica en la declinación en participio presente en el poema de Parménides como *éon*, que implicaría el acto de ser y lo que es. El *éon* es aquello que separa o une al ente y al Ser. Si el *éon* es el pliegue y en esa medida es aquello que permite la venida a la presencia del pensamiento por el acercamiento por el pliegue en el “entre ente y ser”. Así *Moiras* quiere decir el movimiento de pliegue-despliegue en la atribución que reparte y hace concordar: atribución y recogimiento y que se despliega, y envía la presencia como presencia de las cosas presentes. La *Moiras* oculta el Pliegue y lo su despliegue y así el pliegue en tanto que presencia como presencia de las cosas presentes es lo que permanece oculto y en olvidado en las mismas, ese es el Ser. Así la historia del Ser es la de atribuir-dispensar-destino del Pliegue mismo, porque es aquello que dona un habitar. Ver Heidegger, M. (1994). *Op. cit.* pp. 200 y ss.

²⁵⁰ Leibniz, G. W. (1980). *Op. cit.* §14-16. pp.73-77. y Jokisch, R. (2002). *Op. cit.* . §29-34. pp. 387-394.

requisitos de inseparabilidad. Los "atributos" de aquella, si así se los quiere llamar, no requieren un atributo sólido y constante para la sustancia, son fluidos y hay espacio para una espontaneidad de las maneras de ser que sustituye la esencialidad de y en el atributo²⁵¹. No puede aislarse en abstractos, sino que sólo pueden reconstruirse las series. Las sustancias más bien se parecen a las almas para la religión, aunque sean también unidades de inteligibilidad dado que es visible que todo lo extraen de su fondo como omnipresencia del fondo sombrío, que se opone a la claridad de la forma, de donde las maneras no tienen lugar de donde surgir y el que la espontaneidad de las maneras, se opone a la esencialidad del atributo²⁵². Son estos términos muy fluidos como para asirlos lo que los caracteriza es que existen ya o están todavía plegados en lo que precede o replegados en lo que sigue. Vistas como si se tratara de series de temporalidad lineal es más evidente, pero la manera del tiempo se presenta ahí, más bien como todas las realizaciones posibles de existencia²⁵³. La razón aparece en sí misma en las cosas, en donde hay unos caracteres internos que entran en conexión para dar lugar a la razón de ser de esa cosa y a su necesidad de estar. Los principios son los elementos que presiden el paso de las series, de las cosas, de los conceptos fungiendo como enlaces bajo todas las separaciones móviles, así lo evidente es que hay dos polos que juegan el papel de configuradores, uno que hace que todos los principios se replieguen juntos y otro hacia el que todos se despliegan, pero distinguiendo cada cual sus posiciones. 1) *Todo es siempre lo mismo. No hay más que un solo y mismo fondo: Holomovimiento de Holoinformación* 2) *Todo se distingue por el grado, todo difiere por la manera: sinordenado/asinordenado / sincronización/asincronización*, son los metaprincipios. Hay así una pregunta ¿podemos suponer que hay un Mundo pero en el hay una variedad infinita de ese mismo mundo?

²⁵¹ Leibniz, G. W. (1990). *Op. cit.* pp.23-36. y Deleuze, G. (1989). *Op. cit.* pp. 74-76.

²⁵² Deleuze G. (1989). *Op. cit.* pp. 77-79. y Leibniz, G. W. (1990). *Op. cit.* pp. 207-209.

²⁵³ Esta idea esta presente en varios campos del saber por ejemplo en la literatura en el cuento "El Jardín de los Senderos que se Bifurcan" de Borges permite entender esta posición sobre el tiempo. Borges, J. L. (2002). *Ficciones*. Madrid: Alianza. En el arte : Jeanneret, M. (2004): *Perpetum Mobile, Métamorphoses des corps et des oeuvres de Vinci à Montaigne*. Paris: Macula. En las ciencias: Gleick, J. (1988). *Caos. La Creación de una Ciencia*. Madrid: Seix Barral. Muy cercana a la idea sobre la contemplación y sobre Zê en Plotino. *Op. cit.* 8, 11.

§74

Leibniz, también William James²⁵⁴, incluso Peirce²⁵⁵ o Jönsch, nos remiten a una idea sobre los mundos posibles. La idea básica es que el mundo puede caracterizarse como si hubiera una serie de trazos que aúnan a un cúmulo de elementos y que convergen y se interpenetran entre sí, como series que se reúnen en torno a ciertos puntos singulares, en los que existe el acontecimiento la diferencia que se someterá a distinción, la bifurcación caótica. Cada unidad de inteligibilidad expresa el mismo mundo en su conjunto, aunque sólo exprese claramente una parte de ese mundo, una serie/secuencia finita de ese tipo. Por tanto, puede resultar otro mundo cuando las series obtenidas divergen en el entorno de esas singularidades. Lo que hay son tipos de relacionamientos, los son en términos de su posibilidad de existencia cuando es compartida, se trata de relacionamientos *Composibles*²⁵⁶. Cuando hay, primeramente, el conjunto de series convergentes y prolongables que constituyen un mundo; y luego al conjunto de unidades de inteligibilidad que expresan el mismo mundo. Cuando no es compartida esa posibilidad se trata de *Incomposibles*²⁵⁷ hay, en primer lugar, un conjunto de series que divergen y que por tanto dan la alternativa a dos posibilidades de mundos; luego, el que haya unidades de inteligibilidad que expresan un mundo diferente del otro. La divergencia eventual de las series es la que permite definir la imposibilidad. De esa manera, puede haber una infinidad de mundos posibles. Argumentando de esta manera se evita la reintroducción de una dualidad que sostendrían una guerra total tratando de buscar la dominancia atribuyéndose el ser reflejo –copia- unilateralmente, de un mundo totalmente *ideal y absoluto* más profundo. Hay mundos relativos, Mundo-Tierra-Cosmos es el existente y, en él, todos poseen el máximo de realidad posible. Entiéndase que un mundo no existe fuera de las unidades de inteligibilidad que lo expresan.

Si se parte de que el mundo es como de una serie de acontecimientos, su emisión de singularidades, implica que cada singularidad se rodee de elementos ordinarios o regulares. Todo

²⁵⁴ James, W. (1898/1989). *Op. cit.* pp. IX-XXI; 785-818. y Bergson, H. (1934). *La Pensée et la Mouante*. Paris: Félix Alcan. pp. 267-281.

²⁵⁵ Peirce, Ch. S. (1958/1965). *Op. cit.* [5.101-5.198]

²⁵⁶ Leibniz, G. W. (1990). *Op. cit.* pp. 177-190 ; Deleuze, G. (1989). *Op. cit.* pp. 81-82. y James, W. (1989). *Op. cit.* pp. 785-818.

²⁵⁷ Leibniz, G. W. (1990). *Ibid.* Deleuze, G (1989). *Ibid.* Peirce, C. S. (1868). "Nominalism versus Realism"; En *Journal of Speculative Philosophy*; nº2; (1868); pp. 57-61. [WWW. Document] URL: http://iupui.edu/~peirce/web/writings/v2/w2/w2_14/v2_14.htm

es singular en la medida en que se puede hacer pasar ello por todas las partes de un acontecimiento que exige un punto singular, sin embargo, todo es ordinario, porque un punto singular es sólo la coincidencia de puntos ordinarios bajo vectores diferentes. Todo es regular, pero, en cierta escala, puede distinguirse entre singulares y ordinarios en relación de los unos con los otros. He ahí, la diferencia y la distinción, si tenemos un conjunto de singularidades que siempre pueden prolongarse en el entorno de las otras series según líneas regulares que tienen valores comunes en los dos sentidos. La aparición de otra singularidad no contradice a la que le precede, tal que tenga que haber un detenimiento para que se tenga que elegir pausadamente entre las dos. Por ello, las líneas de prolongación que van de esta a las demás no son convergentes, no pasan por los valores comunes²⁵⁸. Hay una bifurcación²⁵⁹, la razón de su aparición se mantiene hasta ese momento como incomprensible. El que en un mundo se encuentre para sí, interiormente, mayor expresión de real no implica que sea jerárquicamente seleccionado o dominante, sino que ello ocurre en todos, pero esta expresión sólo es la manera en que se da conforme al campo ontológico de realidad que lo constituye. Así, las singularidades de una existencia divergen entre sí en cada uno de los mundos hay una vida que puede ser contada respecto a la misma existencia y sólo una singularidad converge con la primera bajo valores diferentes de las otras. Hay bifurcaciones, senderos como Heidegger²⁶⁰ nos señala, pero que se bifurcan y esa se bifurca a un punto como salida en cuyo entorno las series divergen²⁶¹. Es precisamente la idea de un laberinto que cuyas series infinitas convergen o divergen y que forma una trama de tiempos y espacios que abarcan todas las posibilidades²⁶². Es decir, ante un acontecimiento hay varios desenlaces posibles y reproducen todos los desenlaces posibles, cada uno es el punto de partida de otras bifurcaciones. Puede hablarse de una mezcolanza de historias bifurcantes, que se desarrollan simultáneamente en series divergentes en mundos imposibles.

²⁵⁸ Thom, R. (1985). *Op. cit.* pp. 31-38; 41-47; Thom, R. (1987). *Op. cit.* pp. 240-284 y Thom, R. (1989). *Op. cit.* pp. 8 y ss. 130 y ss.

²⁵⁹ Mainzer, K. (1994). *Thinking in Complexity: The Complex Dynamics, Matter, Mind and Mankind*. New York: Springer Verlag. pp. 160-205 ; Thom, R. (1974). *Modèles Mathématiques de la Morphogénèse*. Paris: UGE. pp. 271-288. y Lazlo, E. (1990). *La Gran Bifurcación*. Barcelona: Gedisa.

²⁶⁰ Heidegger, M. (1984/2000c). *Op. cit.* pp. 157-198. y Heidegger, M. (1960). *Sendas Perdidas*. Buenos Aires: Lozada.

²⁶¹ Borges. J. L. (2002). *Ficciones*. Madrid: Alianza. "El Jardín de los Senderos que se Bifurcan".

²⁶² Borges. J. L. (1999). *El Aleph*. Madrid: Alianza. pp. 142-158. En los cuentos "Abenjacán el Bojarí, muerto en el laberinto", y "Los dos reyes y los dos laberintos" hay una bella idea que bien viene a hacer resonancia en este argumento.

Hay dos problemas que se suman a esto: el primero iría sobre la esperanza de que todos los mundos imposibles pudieran pasar a la existencia; el segundo haría un requerimiento de que hubiera algo que pudiera hacer la elección de aquel o aquellos que serían mejor, pero el asunto no trata de relaciones que se buscarán un lugar, en lo imposible o en la no contradicción, sino en que la imposibilidad sea ya el quizá de lo imposible, lo imposible como posible. Lo más elegante al caso es que haya algo que impida que se haga existir todos los posibles e imposibles fuera de un juego de reglas y donde ese juego de reglas sea exigida su observancia²⁶³. La máxima de esas reglas es que un mundo posible no existe para otro, salvo que uno pueda conservar más allá de cierto margen –aun incognoscible– un movimiento fuera del tiempo de sus unidades de inteligibilidad, sea que pueden pasar a la existencia si son imposibles con él que se le da el ser en el Holomovimiento de Holoinformación que toma. Cada unidad de inteligibilidad expresa el mundo como inclusión ilocalizable y es capaz de expresar claramente una zona parcial de aquel porque tiene su propio punto de vista.

La constitución de cada unidad de inteligibilidad se lleva a cabo por un número de singularidades que erigen desde el núcleo de cada una el código que la desarrolla²⁶⁴. Las singularidades que constituyen a cada unidad de inteligibilidad son capaces de esparcirse y moverse en todas las direcciones hasta las singularidades que componen otras unidades de inteligibilidad, estando con ello de por medio que sea posible que converjan. Las unidades de inteligibilidad tienen todas sus divergencias posibles en sí mismas, que de entrada son un mundo imposible, aunque excluye otros mundos imposibles con ése, porque sus divergencias se vuelven improbables e imposibles en relación a ese mundo. Así ya no es problema lo composable unilateral, sino una paradójica relación entre composable e imposible. Esto permite hablar de que haya una individuación de unidades de inteligibilidad que opera en el nivel de una génesis de acuerdo a reglas de distinción de singularidad en singularidad, bajo una regla de relación que une a cada unidad de inteligibilidad con uno u otro mundo. Justamente se propone que también, así distinguen²⁶⁵.

²⁶³ Fink, E. (1957/1966). *Oasis de la Felicidad: Pensamientos para una Ontología del Juego*. México: UNAM/Centro de Estudios Filosóficos; Fink, E. (1998) *Le Jeu comme Symbole du Monde*. Paris: Editions de Minuit. Des Neufs Arguments 29. pp. 230-239. y Gadamer, H. G. (1997). *Op. cit.* pp. 143-181.

²⁶⁴ Leibniz, G. W. (1981). *Op. cit.* §9 pp. 66.

²⁶⁵ Jokisch, R. (2002). *Op. cit.* §32-34 pp. 390-394. Thom, R. (1996). "Una Teoría Dinámica de la Morfogénesis", en C. H. Waddington. (editor). *Hacia una Biología Teórica*. Madrid: Alianza.

§75

Desde este punto de vista, una diferencia individual no es específica, es una distinción por la que cada unidad de inteligibilidad sólo es una existencia informativa que no toca un grado finalista de sustancia o esencia alguna, ya que sólo existen y en virtud de la potencia de campo ontológico de realidad que los constituye. Si tratamos el asunto como una diferencia entre concepto e individuo, llamaríamos a esta forma de proceder un seducir individuo por el concepto²⁶⁶ o la capacidad de devenir sujeto del concepto²⁶⁷. Aquí se entiende a la “unidad de inteligibilidad” fuera de la oposición que encara al individuo con el concepto, sólo es un proceso de condensación y difusión de singularidades. Son acontecimientos que hablan de singularidades preindividuales, dado que el Mundo es una estructura estable e infinita que es virtualmente primero, por su propia génesis, en relación a los *individuos* que lo expresan. Lo que hay es una actualización de estas singularidades que recaen o no en especificaciones que hacen ya la estructura del núcleo en su forma de codificación de cada unidad de inteligibilidad, entonces es posible la inteligibilidad no antes²⁶⁸. La especificación se referiría a que esa estructura de la unidad de inteligibilidad operara como un filtro de *plasticidad elástica* que generaría la estabilidad derivada de ese Mundo, bajo una codificación específica que dona a cada unidad de inteligibilidad, es decir, la individualaría. De esta manera, la diferencia específica se suscita individualmente y se organizan en conjuntos de diferencias que constituyen series que expresan el propio movimiento del conjunto en su perpetua variación y de división, que implica una alteración genotípica dentro de su núcleo y externamente hay también una alteración fenotípica entonces la apariencia de los cuerpos no cesa de cambiar²⁶⁹. Las unidades de inteligibilidad poseen esta filtración de plasticidad elástica que las altera y la moldea de acuerdo a una corporalización de lo incorporeal, reduciendo así la complejidad por medio de una multiespecificación donde la individualidad no procede necesariamente de una evolución continual ajustada a parámetros únicos. La unidad de inteligibilidad tiene en sí aquella capacidad de despliegue, pliegue y repliegue que es capaz de individualar como alterable, así todo también es

²⁶⁶ Baudrillard, J (1989). *Op. cit.*

²⁶⁷ Baudrillard, J (1996). *Op. cit.* pp. 68-99; 118-145. y Baudrillard, J. (1999). *Op. cit.* Paris: Galilée. pp. 103-129; 167-174.

²⁶⁸ Hay un notable paralelo con la visión de la filosofía india respecto a la inteligibilidad en este mismo sentido. Ver Roer, E. (1850/1940). *Op. cit.* y Martín, C. (2002) *Op. cit.*

²⁶⁹ Habermas, J (2003). *El Porvenir de la Naturaleza Humana. Hacia una Eugenesia Liberal*. Madrid: Paidós. p. 38.

cuerpo, podemos decir que una idea vale por la capacidad de cimbrar la realidad o de hacer que caiga en su red²⁷⁰. La especificación en estos términos supone un impacto operativo multidimensional al nivel de constante, donde se especifica bajo su férula los dominios de consideración en los que se desempeñan las unidades de inteligibilidad: *metafísico*, bajo parámetros de ser/ente; *físico*, bajo parámetros de especies/corporalidades; *social-cosmológico*, bajo acontecimientos de singularidades. La especificación impacta en que no hay dos unidades de inteligibilidad²⁷¹ iguales y/o semejantes, según por sus categorías path micas, por las singularidades que posee y que se distinguen y la distinguen de cualquier otra, aunque todas sean auto-invasivas unas con otras. Cada unidad de inteligibilidad individúa cuerpos en una continuidad del conjunto que hace su especie, así dos cuerpos de la misma especie tiene un mismo proceso de individuación, cuando sus unidades, tienen un mismo tipo de proceso de filtración plástica elástica en las unidad de inteligibilidad más allá de su distinc on física. Esta no igualdad genera una distribución en la continuidad lineal, en la que se expresan las unidades de inteligibilidad, de una manera en la que no haya pérdida de singularidad, configuran en el metabolismo del campo ontológico la mejor manera de ser²⁷². La regla de la no pérdida de singularidad indica que la diferencia entre individuos implica que sea una unidad irreductible –al interior, su ser-, simultáneamente desaparecer, es la nada respecto a la continuidad. Es algo viviente, vida y muerte en movimiento simultáneo, es el efectuator del efecto de transformación para el metabolismo del campo ontológico. La maravilla en esto es que la continuidad del movimiento no desaparece la distinc on-diferencia, desaparece el valor asignable a cada término de una relación en beneficio de su “razón interna” –unidad irreductible- que constituye su efectuación como diferenciación. Lo que queda es la variabilidad ligada a sus categorías path micas y existenciales: la diferencia deviene inteligible desde lo sensible y viceversa, de manera que ninguna distinc on por singularidades entre las unidades de inteligibilidad acaba con la aleatoriedad del movimiento de las mismas y, en consecuencia, no dejarán de crear diferencias, repeticiones y mezcla con las de otras unidades de

²⁷⁰ Baudrillard, J. (1998). *Op. cit.* pp. 173-177. y Baudrillard, J. (2002). *Op. cit.* pp. 87-93.

²⁷¹ Con unidad de inteligibilidad se entiende una categoría existencial que abarca la inteligibilidad y en esa medida a toda cosa, ser y objeto de lo real que se considere inteligible. Se refiere a algo que se puede localizar en esas tres dimensiones expuestas en previo, y en ese sentido siempre poseen una extensión –cuerpo-, una intensión o manera de absorción de vibraciones e intensidades exteriores e interiores de su configuración, un punto de vista y con ello se quiere decir que tienen una propia constelación de sensibilidad que organiza acciones, impresiones, comunicaciones y percepciones.

²⁷² Leibniz, G. W. (1981). *Op. cit.*  9-12. pp. 66-69. y Deleuze, G. (1989). *Op. cit.* pp. 88 y ss.

inteligibilidad. Así el diferencial de distinción entre la extensión y la intensidad de cada unidad de inteligibilidad lleva a distinguir especies de unidades de inteligibilidad en grados de su constitución²⁷³.

§76

La idea del juego del mundo²⁷⁴ tiene un papel preponderante; puede elaborarse una interpretación que considera que el juego del mundo es un emisor de singularidades que juegan y crean reglas de su juego por las que convergen y divergen, hay organización en series y conjuntos de series posibles, cada organización es componible. Al haber dos conjuntos imposibles entre sí, el juego distribuye de alguna manera las singularidades de cada mundo en el núcleo de las unidades de inteligibilidad al mundo. En el campo ontológico de realidad toman consistencia los conjuntos composables que tienen un nivel de "realidad" que se adjudica un reparto de singularidades sólido fuerte y rico en las unidades de inteligibilidad o individuos posibles. Ahí operan las reglas del juego del mundo como elementos básicos de la construcción y creación del (os) mundo(s) posible(s) y junto con ellas hay reglas de actualización y de realización del mundo en las unidades de inteligibilidad de cada uno de los conjuntos y para los elementos de cada conjunto. El juego se juega si y sólo si lo que el juego crea es conveniente, es suficientemente incluyente, es elegante y es una habitación armónica como asimiento y expresión de si misma. El juego es un juego que se interroga como habitar un espacio y vivir en un tiempo, la ocupación no es ejecutada como sobre algo dado de antemano sobre lo que vendría a recaer un mundo. La ocupación es habitar de acuerdo a la constitución de un orden de distancias entre las singularidades de las unidades de inteligibilidad, que las separan y las forzan a una afectación continua, entre si según las distancias y en su pertenencia a cada mundo. El habitar inaugura mundo y como tal espacio, tiempo, movimiento son interiores, están ya en él. Juego es la totalidad que lo compone y se verifica por aquello de lo que está hecho. Es necesaria la escucha del Pensamiento Mundo que nos habla de la Kosmología como de antiguo otros lo hicieran y que Nietzsche traído desde la antigüedad a la actualidad, elaborado ahora como el salvaje azar cuyo destino es el caos. Un mundo creado "ex

²⁷³ *Loc. cit.*

²⁷⁴ Baudrillard, J. (1984). *Op. cit.* pp.179-193; Baudrillard, J. (1989). *Op. cit.* pp. 123-144; Baudrillard, J. (1988). *Op. cit.*; Baudrillard, J. (1998). *Op. cit.* pp. 65-85; Axelos, K (1964). *Vers la Pensée Planétaire*. Paris: Minuit. y Axelos, K. (1969). *Le Jeu du Monde*. Paris: Minuit.

nihilum” se recrea por la fuerza nihilista; se trata de un mundo sin fundamentos y sin principios, el juego del mundo es el de dar un sí al Azar²⁷⁵.

La veta que propone esta visión de las cosas es cómo pensar todo el azar, más allá, no como principio porque no lo es, cómo pensar en ausencia de fundamento y de principios. Es en todo caso el pensamiento que busca devolver la presencia a la ausencia, el enigma al azar, porque este es un mundo vivo se juega con la ausencia, es el silencio anónimo detrás de cualquier aparición, es un mundo de apariencia en el que una vez que algo aparece su destino es su desaparición y con ello el nadie de la nada. Así, se juega con una ilusión de la realidad, donde se desafía a la realidad intentando ir hacia lo desconocido jugando con otras reglas. Pensar la Nada, preguntando por qué hay Nada en vez de algo, que sea la Nada más bien que algo. Por ejemplo, en Nietzsche resuena esta posición que trataría de Pensar sin principios, porque Dios ha muerto, el hombre también y en esa medida ese pensar ha devenido la tarea de un niño que destronó al viejo Amo del juego²⁷⁶.

Así bien, la posición que aquí quiero expresar es la de una grieta que destroza el fuselaje del mundo de la Razón en su acepción fuerte, se derrumba porque hace entrar los imposibles en el mismo mundo fragmentado, tal cual Borges habló de la gente del pueblo de los espejos. Dos soluciones posibles y elegantes, por un lado la multiplicación de los principios que darían cuenta de un relativismo y adentro de eso se mantendría el pensamiento en el nivel de desafío a la realidad. Aquí hay un punto de quiebre, una singularidad que para este argumento lleva hacia dos lados: por una parte, hacia una consideración sobre el límite del mismo y, por el otro, a la ética del asunto. Valorativamente, se hurga para encontrar los principios ocultos para presencias de objetos dados, entonces el juego es el trabajo de crear e inventar los principios para ese caso. La manera de reunión del concepto y las singularidades/ acontecimiento que esto propone es que el mundo sea la marca fehaciente de la derrota del Bien como una categoría ética de ultimidad. El juego del mundo se juega los principios y va hacia su creación como parámetro estratégico de ocupación guerrera, en su dimensión ética es una guerra difusa y fractal²⁷⁷. La idea de ocupación deviene aquí

²⁷⁵ Nietzsche, F. (2000). *Así Hablaba Zaratustra*. Colombia: Panamericana. pp. 176-179. y Nietzsche, F. (1998). *Voluntad de Poder*. Madrid: EDAF. pp. 317-342.

²⁷⁶ Nietzsche, F (2000) *Op. cit.* pp. 28-30.

²⁷⁷ Baudrillard, J. (1991). *La Guerra del Golfo no ha tenido lugar*. Barcelona: Anagrama; Baudrillard, J. (2002). *L'Esprit du Terrorisme*. Paris: Galilée. y Baudrillard, J. (2003). *Power Inferno*. Paris: Galilée.

no la impostura de la ausencia –aniquilación-, sino la neutralización fría o des-realización por la imposición de la virtualización, la divergencia y la imposibilidad.

Es un juego raro, su hipótesis básica es que el mundo debe conservar algún principio a toda costa mantener algo más bien que nada, donde la miseria del mundo es paleada jugando a crear espacios vacíos por ocupar para ahí poner en marcha principios no como justificaciones sino como máquinas de una no guerra. Aún es débil esta posición supone que puede hacerse un régimen principios donde el mundo vuelve a empezar y crece desde las ruinas de categorías fuertes como el Bien o la Razón aportaban. Si enjuicamos el “es” del mundo sin querer “el mejor” como una valoración previa y adjudicadora de trascendencia encontramos un más allá que plantea una defensa más primordial de la categoría del Ser. Por un lado, puede mirar un horizonte la destrucción sin causa en el porvenir y, por el otro, ve el derrumbamiento y la debacle de un supuesto mundo mejor. Aquí lo que juega a profundidad es, como ya Heidegger²⁷⁸ nos anunciaba, un procesamiento metabólico de la propia consistencia del Ser en el Dasein y ese procesamiento habla de otra constitución en otra escena, sin más justificación que su propio movimiento. Lo que crea el campo ontológico de realidad como mundos es sólo la manera de decir los devenires reconstrucción y la reconstitución del mundo de acuerdo las modificaciones interiores que se operan en una sensibilidad como despliegues en y de una espontaneidad propia, un valor intrínseco. El campo ontológico de realidad actúa por variación, expansión, captura, multiplicidad, de manera que dependiendo de sus unidades de inteligibilidad esta en la incertidumbre de ser continuamente creado, desmontado, cambiado, posee múltiples aspectos, por ello es que no posee un centro jerarquizador o un organizador central, es tránsito por estados, es un propio estado de ánimo que condensa en sí mismo intensidades y fuerzas anímicas y fluye moviéndose según su propia espontaneidad²⁷⁹.

Entonces, cada unidad de inteligibilidad es un autómatas²⁸⁰ que desde su fondo, “el mundo entero”, resulta obvia una metáfora de la danza, se danza como si ya no hubiera nada más que conquistar, su relación con el exterior se signa bajo la difusión de su interioridad bajo el conocimiento de ese

²⁷⁸ Heidegger, M. (1990). *Op. cit.* pp. 9-25.

²⁷⁹ Axelos, K. (1998). *Introducción a un Pensar Futuro*. Buenos Aires: Amorrortu.

²⁸⁰ Illachinski, A. (2001). *Op. cit.* pp. 589-625; Rosentiel, P y Petitot, J. (1974) “Automate Asocial et Systèmes Acentrés”. *Communications* (22). pp.43-62. y Aulin-Ahmavaara, A. (1981). “The impossibility of genuinely self-steering machines: a fundamental theorem on actor-systems”. *Kybernetes*, 10, 113-121.

mundo que es fondo, manejan la relación con el exterior, es despliegue como expresión de aquello que las conmueve, según su propia espontaneidad. Son unidades de inteligibilidad que bailan jugando con el límite y con la distancia que hay entre ellas, donde al cruzar límites, al encontrarse devienen una a la otra, los otros de sí mismos. Ello nos dice cómo bailan según su propia espontaneidad, que no las confunde una a la otra ni las mezcla, pero sí genera la armonía de su movimiento que se organiza.

§77

Así, la radicalidad que está fondeando es la disociación de lo real y lo racional, cada mundo es tal cual es, en esa medida el Mundo existe como es. Puede tomarse como real e inteligible, pero, si se considera su totalidad, no es inteligible ni puede tenerse como objetivo, no es la llana forma de anular lo real, no tiene equivalente, ni es del todo inteligible. No hay un sentido final y objetivo, no existe una representación de la cabal totalidad del Mundo que le suministre de un sentido objetivo y final. Así, los sistemas que fabulan, que nos hacen el cuento de lo real, generan un principio de inteligibilidad interna que nada tiene que ver con el exterior, por eso no es posible creer en lo real, más bien hay real porque hay una distancia y un desapego directo de las unidades de inteligibilidad. Viendo al campo ontológico de realidad vemos como, poco a poco, hay una indiferencia respecto de los mundos que desde él se constituyen, una unidad de inteligibilidad como lo puede ser cualquiera puede establecer una suerte de vacío en torno a lo real, para ver como lo que se nos presenta no se le hace existir, ni se le interpreta por adelantado, ahí justo donde el mundo es aparición no reducible a pensamiento como fin trascendente²⁸¹. El mundo es ilusión, como ya lo decía Nietzsche²⁸², en esa medida, está permitiendo que la creación del campo sea regulada en una configuración que imagina el mundo de una manera racional que informa el mundo y que reduce la entropía, pero no es más que una forma, un estilo de visión y de forma de hacer observables y de descifrar y que, por su misma existencia, opera como su propia reversión, porque ahí es lo real y no la nada lo que se vuelve problema²⁸³. Este es el horizonte en el que no hay un pensamiento que explique nada, so pena de creer la ilusión de una inteligibilidad del mundo. La idea del juego del mundo impacta directamente aquí, no se trata de pensar al mundo, sino es el mundo el que nos

²⁸¹ Baudrillard, J. (1999). *Op. cit.* pp. 11-38.

²⁸² Nietzsche, F. (1999). *Op. cit.* pp. 9-42. y Nietzsche, F (1998) *Op. Cit.* pp.429-463.

²⁸³ Jokisch, R. (2002). *Op. cit.* §3. pp. 57-58 §48-51. pp. 113-120.

piensa, somos objetos de un pensamiento extra/supra humano. El juego del mundo es la metamorfosis, la mutación, la poesía, la complicidad. Así, lo que está más allá de esta constelación del pensar se ofrece como una transmisión que no incumbe al sentido o a la diferencia que se aplica sólo a lo humano. Forma-manera de ser aquí ya se muta en que nos separa del Mundo pero manteniendo la ilusión que es ese Mundo como convención de un juego²⁸⁴.

§78

Lo que se pone en juego es el destino y en esa medida nos habla de su inscripción en la manera y los caracteres cada objeto, de cada ser son quienes a fin de cuentas crean su propio espacio y su propio tiempo, crean su propio destino, de esta manera puede resguardarse la libertad bajo su propio ejercicio en el mundo. Por lo que, la libertad depende del destino que se proyecte sobre él, dado al Ser.

La idea de la imposibilidad nos ofrece la posibilidad de ver a los acontecimientos por venir que son contingentes a esta realización, se trata de una mirada que no somete a un sentido pre-dado o dado de antemano. Entonces, si el predicado capta el acontecimiento remite al sujeto a un cambio de sí mismo, el acontecimiento le impacta, la libertad del sujeto está sujeta a ese impacto, no se preserva del todo. El surgimiento de la voluntad no es seguro, un acontecimiento será voluntario en la medida en que haya un motivo de razón de cambio, para que surja la voluntad debe operar la motivación y la intencionalidad, no bajo un aspecto decidible bajo un parámetro pre-fijado como analítica de los motivos en un sentido objetivo con el fin de desmenuzar aparición y que nos revelara su punto de origen como una simple elección, la libertad no es una obligación ni un derecho.

A cada unidad de inteligibilidad está dado el tener motivos y ellos lo son en su rango de voluntad como inclinaciones que pliegan y despliegan la interioridad de la unidad en todos los sentidos. Se trata del hervidero de las singularidades que habitan en la unidad de inteligibilidad que ofrecen motivaciones en términos de inquietud²⁸⁵, angustia-temor²⁸⁶, ansiedad. Heidegger resulta claro en los Conceptos Fundamentales de la Metafísica y en Ser y Tiempo el veía en su concepción de la

²⁸⁴ Baudrillard, J. (1996). *Op. cit.* pp. 11-40. y Baudrillard, J. (1999). *Op. cit.* pp. 185-188.

²⁸⁵ Leibniz, G. W. (1981). *Op. cit.* §28-31. pp.90-97. y Leibniz, G. W. (1980) *Op. cit.* §48-52. pp. 42 y ss.

²⁸⁶ Heidegger, M. (2000b). *Op. cit.* §28-30. pp. 147-160; § 40. pp. 204-211.

Stimmung esta forma del motivo-voluntad para él, era una cuestión de cómo la posibilidad de la migración y transformación del Hombre en el Dasein, como una boda entre la existencia y la historia. Aquí observo eso más un aspecto peculiar. La voluntad de cada unidad de inteligibilidad pasa por el cúmulo de esas inclinaciones, moviéndose insensatas y se entrega a aquellas que le ofrecen con la capacidad de inclinarla y moverla en su totalidad hacia un solo sentido. La voluntad viene a las unidades de inteligibilidad como una apertura, una amplitud y un ritmo, ahí cada acto es uno con una calidad tal que es capaz de expresar toda el alma, todo lo que constituye a cada ser u objeto como una unidad de inteligibilidad. El hombre constituye así la unidad que expresa con mayor evidencia para nosotros.

Cada acto libre es un despliegue que manifiesta la aparición de una duración la expresión del núcleo de una unidad de inteligibilidad que adquiere una dimensión de apertura, amplitud y ritmo tal que resulta totalmente satisfecha en aquello que se le ofrece para ella y a lo que le ha respondido con su total entrega. Se comprende que sólo hay la defensa de la libertad mutua de lo libre en general, no hay un proceso de juridificación y de apropiación de la libertad como obligación, hay en cambio, un paso de inflexión que va hacia la inclusión naturante en las unidades de inteligibilidad. Con esto quiero expresar la presencia del tiempo presente como un viviente, así como cada arruga en un rostro nos habla de un gesto que forma una sensibilidad, cada inclinación es lo que zurca/surca el rostro de la unidad de inteligibilidad. Cada inclinación emerge como motivos que son la expresión de ese presente viviente, de lo contrario la voluntad se rompe y no hay un acto libre. Al nivel lógico, la inclusión en el predicado acontecimiento no se lleva a cabo sin más, sólo se hace bajo el ajuste a la variación actual como una extensión al pasado y al futuro pero ello es así sólo porque lo que le importa es la distinción que se realiza en el presente y en ese caso a lo que acontece u ocurre en el presente²⁸⁷.

La voluntad importa en este sentido al presente viviente, a lo que se hace justo ya, el momento del “endo” “ando” que ya no traza las fronteras insulsas de un tiempo que es una línea. Cada afirmación en este sentido requiere que la inclusión del acontecimiento se haga en términos de que el predicado tenga el valor de un verbo expresando el movimiento que se realiza. Ningún acto es sometido por la inclusión a considerarlo como pasado, un acto realizado no tiene un cierre en

²⁸⁷ Jankélévitch, V. (1990). *Lo Puro y lo Impuro*. Madrid: Taurus. pp. 231-238. y Leibniz, G. W. (1990). *Op. cit.* pp. 109-113.

términos absolutos, sólo está realizado cuando una unidad de inteligibilidad lo incluye en sí y le cede por ello mismo la unidad propia de un movimiento que se hace. Se trata en todo caso de que hay una interioridad de las unidades de inteligibilidad que constituyen las condiciones de posibilidad de la libertad, en ello hay presente viviente que se abre al futuro y que porta su pasado como un carácter de multiplicidad que crea la amplitud que quiera abrazar²⁸⁸.

§79

Heidegger analiza esta posibilidad bajo el carácter del cambio que se inicia como en lo molesto-aburrido, ahí funciona como una tonalidad afectiva que es modificada-modificante, potencia de metamorfosis y de transformación. En la molestia-aburrimiento es donde encontramos nuestro haber sido y nuestro porvenir y con ello quiere mostrar la presencia de una singularidad en la que hay una disolución del porvenir y del haber sido, eso constituye en previo la tonalidad afectiva de la angustia²⁸⁹, esa tonalidad afectiva crea una inclinación suprema, un modo de la disponibilidad de recibir el Mundo que Heidegger trae como una transformación del ser-en-el mundo. Hay entonces que entender la presencia de una tonalidad afectiva como una manera de ser-en como si se estuviera fluyendo en la música²⁹⁰, en este caso significa en conjunción con la posición heideggeriana, el tono que dispone a cada unidad de inteligibilidad en su modo y cómo de ser. El estauto de esta tonalidad es diferente porque es una tonalidad cambiante, así, aquí se entiende como lo que da el tono a las inclinaciones, ontológicamente es un catalizador que hace el paso de un modo de ser a otro según un modo particular del humor y el ánimo de cada unidad de inteligibilidad, cede al campo ontológico de realidad antes bien como una modalidad "entre" y no situada exclusivamente dentro de las unidades de inteligibilidad el paso y la conexión de lo óptico y lo ontológico. Así esta tonalidad sería una *Stimmung* híbrida²⁹¹.

La posibilidad del presente viviente no es motivo, causa o consecuencia de acción o unidad de un movimiento. Cada unidad de inteligibilidad, por armarse entorno a ese presente viviente,

²⁸⁸ Deleuze, G. (1989). *Op. cit.* pp. 96-98; Bergson, H. (1932). *Les Deux Sources de la Moral et la Religion*. Paris: F. Aloun. pp. 320 y ss. Leibniz, G. W. (1981). *Op. cit.* §30. pp.93. Leibniz, G. W. (1980). *Op. cit.* §36-42. pp. 37-39. Leibniz, G. W. (1990). *Op. cit.* pp. 77-96. y Jankélévitch, V. (1990). *Op. cit.* pp.207-214; 231-239.

²⁸⁹ Heidegger, M. (2000b). *Op. cit.* pp. 200-216. Heidegger, M. (2000a). *Op. cit.* pp.195-202

²⁹⁰ Boulez, P. (1992). *Hacia un Estética Musical*. Caracas: Monte Ávila. pp. 16-45; 220-268.

²⁹¹ Heidegger, M. (2000b). *Op. cit.* §30-42. pp. 200-252.

tener mutiplicidad de amplitudes y capacidad de constituir múltiples unidades de distintos movimientos en sí. Los actos libres expresan la tonalidad y la textura de cada unidad de inteligibilidad en el presente. La libertad no es algo acumulable no hay abonos preventivos o deudas de libertad para actos futuros o pasados, sólo hay como en la música longitudes de onda que nos hablan de niveles de amplitudes dentro del presente viviente de cada unidad de inteligibilidad y dan la tonalidad afectiva de ser-así en esa manera y ser-ahí en el presente. Una modelización acumulativa implica de manera innecesaria su carga como en función de los actos presentes, cuando la constitución real de este movimiento es que se renueve a cada instante²⁹².

La carga innecesaria de traer al presente lo que ya nom, es la constitución axiológica de su propio mal, porque a partir de ese momento la unidad de inteligibilidad pierde la nitidez que la mantiene abierta para la presencia de lo imposible como posibilidad²⁹³, de considerar a lo irreductible como en donde la actualidad es el último acto. Lo contrario implica incluir esa región nítida sólo a muy pocos predicados de carácter absoluto, todo se vuelve pronto mirada turbia y turbulenta, ceguera. Es una sordera donde una singularidad del núcleo de la unidad de inteligibilidad se cree la unidad entera, ello no quiere decir que no siga funcionando, es una nocividad parecida a la que encuentran posiciones hindúes o budistas con respecto al yo²⁹⁴. Al cesar esa primacía unilateral dejaría de haber esa sordera-ceguera, sería una distinta y nítida que expresaría y crearía la unidad de otro movimiento del alma, del ánimo, la sordera-ceguera es un ser-condenable que actualiza su autocondena a cada instante. Aun ahí existe la libertad; la libertad sólo es verificable por la incomodidad de ese grado de sordera para la vida, la estrechez de espíritu presente, la falta de amplitud, que es crisis cuando ya no se puede acabar con la huella actual y presente y que se acumula bajo la hurga día a día, a cada instante de su presencia inasible e insondable.

Una grieta que imposibilita el pliegue y el despliegue que crece, tan ajena a la escucha de quién oye la muerte en el presente haciéndose ahora mismo sin espera y en compañía de ella y tan cerca de la visión que pone a la muerte lejos y sin nada que ver con lo que se es, esperándola, cargando con el peso de tenerla lejos. Bastaba con un completo escuchar y que su alma adquiriera otra amplitud, otro pliegue, otra inclinación. Así, la unidad de inteligibilidad se plantea radicalmente

²⁹² Boulez, P. (1992) .*Op. cit.* pp. 268-300. Jankélévitch, V. (1990). *Op. cit.* pp. 239-246.

²⁹³ Maffesoli, M. (2002) *Op. cit.*

²⁹⁴ Krishnamurti, J. (1997). *Libertad Total*. Barcelona: Kairos. y Watts, A. (1975). *El Espíritu del Zen: Una Forma de Vida, de Trabajar y de Arte en el Lejano Oriente*. Buenos Aires: Dédalo.

incomponible a causa de no ir en ese sentido, se presiente y se posiciona en otro mundo incomponible con el este y eso que hace en el presente, lo hace toda ella, en eso consiste su libertad²⁹⁵. En esa medida sólo está determinada a ser lo que es y su grado de amplitud en cada momento está inscrito en su ser ella y no es eso el impedimento de motivarse para un acto libre. No hay un pre-ordenamiento o jerarquía de amplitudes y tonalidades afectivas, no hay entonces, efecto de una determinación que se ejecuta a sí y por sí mismo, por ello, no podemos no ser cada uno toda la unidad de inteligibilidad en tal momento. Se es libre porque siempre y porque cada unidad de inteligibilidad constituye el motivo del acontecimiento que produce. Cada unidad de inteligibilidad quizá está programada y, aun así, su programa posee la plasticidad para autoprogramarse por motivación para los actos voluntarios, de la misma manera su base material está programada sujeta a determinación de acciones maquinales.

§80

Se puede abrir más el problema a una tematización del tiempo como acciones futuras y pasadas que se deslizan como un flujo super-conductor en el que se podría ejercer un reconocimiento que funcionara en un sentido eminentemente emergente como una condición bajo la que se creara un canal de información no acumulativa, sino deslizante que informara con rangos de precisión los antecedentes de un acto y anticipar una vista, como una cuestión que se ajuste a parámetros de necesidad. Se trata de un matiz interesante donde para el campo ontológico se completaría el cuadro en el que sí posee un metabolismo y un configurador necesita un elemento de traducción y lectura, que sería un ser que es capaz de leer en cada unidad de inteligibilidad como si fuera un holograma con movimiento en tiempo real en el que se proyecta en cada porción la totalidad de aquello que refiere y en ello de lo que se realizó real en las partes que le atañen a ese conjunto de unidades de inteligibilidad, lo que se realiza y adelantarse a lo que se realizará real, tal como se propone de manera sugerente en la paradoja Einstein–Rosen–Podolsky²⁹⁶ casi como si hubieran hecho la lectura de un Bergson en los *"Datos Inmediatos de la Conciencia"*²⁹⁷ que parece sugerir

²⁹⁵ Jankélévitch, V. (1990). *Op. cit.* pp. 215-231.

²⁹⁶ La paradoja del viaje en el tiempo. Ver. Hawking, S. W. (1992). "Chronology Protection Conjecture" En *Physical Review D*, Vol. (46) p. 603.

²⁹⁷ Bergson, H. (1909/1932). *Ensayo sobre los Datos Inmediatos de la Conciencia*. Madrid: F. Beltrán. pp. 105-141. y Bergson, H. (1923). *Durée et Simultanéité. A Propos de la Théorie d'Einstein*. Paris: Felix Alcán.

un orden de implicación que puede ser reversibilizado donde se manifiesta el futuro en el pasado, habría así un orden implicado susceptible de ser explicado según la idea de pliegue/despliegue. Ese ser lector adquiriría el estatuto de simulador, que puede radicalizarse como un híbrido que hace la traducción entre lo óptico y lo ontológico, el presente, bajo esa circunstancia, se vuelve ambiguo respecto a la libertad, pues su privilegio trae en sí mismo la posibilidad de la determinación que se carga como predestinación²⁹⁸. El problema se torna entonces hacia si es posible que haya una previsión de un movimiento, por lo que implícitamente el problema es si habrá una instancia que pueda hacer el traslado en todos los estados de cada unidad de inteligibilidad, al nivel de que haya un contacto directo de manera ininterrumpida. Ese leer que descripta trataría que pudiera captarse la tendencia como una declinación en la que se ve cómo un estado surge espontáneo del anterior estado.

La lectura implicaría que hubiera un traspasar por la unidad de inteligibilidad, cada unidad sería una declinación del Ser. Si cada unidad de inteligibilidad posee un punto de vista que resulta de la declinación de un paso que declina el Ser sobre esa unidad, en esa medida, el problema sería resolver que haría ese traspaso y que se apegaba a una coincidencia fehaciente en el orden de los tiempos-Tiempo, entonces habría un coincidir a la vez con todos los traspasos por la unidad de inteligibilidad como presentes vivientes de los que se compone el Mundo. Así, la amplitud de cada unidad de inteligibilidad implica la expresión clara de su presente viviente, sujeta a variación y sordera más su función más allá de esos escolios. No es una amplitud definitiva, antes bien, todo va hacia la pérdida de esa amplitud, pero lo importante es que en su multiplicidad es variable en los diversos instantes. Si se trata de extender la claridad, su amplitud, su libertad, su expresión máxima. Eso implica ir más allá y hacer durar el paso de ese lector híbrido que conecta con el campo ontológico y funciona como una comunicación por interfaz que maximiza la presencia del Ser que traspasa por el lector-codificador-descriptador, se trata con ello, de una intensificación, de una elevación de potencia, de una ganancia en distinción y complejidad. De manera que el mundo sólo puede existir plegado en las unidades de inteligibilidad que lo expresan y se despliega virtualmente como horizonte común de todas las unidades de inteligibilidad²⁹⁹.

²⁹⁸ Baudrillard, J. (1984). *Op. cit.* pp. 155-178.

²⁹⁹ Deleuze, G. (1989). *Op. cit.* pp. 98-100.

§ 81

Doy un paso atrás, hay que solucionar la pregunta por el acontecimiento preguntando las condiciones del acontecimiento. Si partimos de que se produce en un caos, en una multiplicidad caótica. Esto nos pone ante el horizonte en el que es requerida la existencia de un catalizador que metabolice la situación. Se ofrece entonces que el caos no sea más que una abstracción pues resulta inseparable de ese catalizador metabólico por el que de él surge algo. El caos resulta una multiplicidad poli-a-mórfica diversa, indefinido. El surgimiento de algo del caos requiere el catalizador metabólico operando en forma de un campo de fuerzas, que en este caso lo entiendo como un *"Gatekeeper"* y hace que en el campo ontológico de realidad el relevamiento entre un orden implicado y un orden explicado y viceversa, funcionado también en su contra parte como aquello que des-releva y va en el sentido contrario de lo explicado a lo implicado siempre dentro del propio flujo de (holo)-movimiento de holoinformación. Este "Gatekeeper" operaría con el lector-traductor-descriptador híbrido como captor de los posibles y virtuales que se actualizan y se realizan haciendo una tarea de relevar a los que se ordenan como compositibles en conjuntos, series o unitariamente puliendo con la traducción y ganancia informativa la perfección y la posibilidad del agregado que se detecta como compositible. Deleuze³⁰⁰ ha hablado de criba caótica como una membrana elástica sin forma, similar al *receptáculo* del Timeo de Platón, que tiene las características de una máquina infinitamente maquinada que constituye la Naturaleza de lo real. Para este argumento, es en efecto entendida en esos términos, salvo que, sería más bien la complementariedad del lector híbrido y el gatekeeper sería la máquina constituyente del despliegue de orden implicado y explicado del campo ontológico de realidad. Tiene entonces un alcance general en términos de realidad bajo dimensiones posibles a considerar. A diferencia de la criba en Deleuze, el gatekeeper no puede ser por sí el reverso del caos, sino que trabaja aunado, según lo que he dicho antes, respecto al caos como un proceso tetrádico que opera entre esos ordenes de relevamiento³⁰¹. Así el gatekeeper es el procesador de la precomposición de series articuladoras de todo y de partes compositibles, caóticas en apariencia difícil de descifrarlas y seguirlas y que, al hacer la función de una membrana de campo, fusiona en términos de la distinción implicación/explicación releva algo como existente, despliega un orden o lo pliega, replegándolo,

³⁰⁰ Deleuze, G. & Guattari, F. (1993). *¿Qué es la Filosofía?* Barcelona: Anagrama. pp. 117-163.

³⁰¹ Ver 1.2 y 2.2 dentro de este trabajo.

así es el portero que vincula la inteligibilidad como unidades antes que ya se ha procesado como lo inteligible en una precomposición en el proceso tetrádico del caos. Ahí, el ser lector tiene la posibilidad de penetrar a todos los elementos de cada serie o conjunto composable, pues en ese momento son oquedades que pueden verse invadidos por el sutil material de una pre-inteligibilidad que puede erigirse dentro del orden que se explica, en unidades que se extienden sobre las siguientes. Es una conexión que en esos términos está formando una serie infinita que no tiene un último término ni un límite. El acontecimiento en sus condiciones puede definirse como una vibración similar a como la música lo hace, teniendo en sí una infinidad de armónicos, como una onda sonora o luminosa, heterogénea³⁰². Puede ser comprensible si tomamos una metáfora de las ideas estéticamente dichas para la divulgación de la teoría de supercuerdas³⁰³ en la física donde hay un músico que toca un instrumento del que cada nota se transforma en una manera de ser y que tiene con ello la creación de un tipo de realidad muy puntual donde el espacio y el tiempo no son límites, sino las coordenadas abstractas de todas las series de sus notas, que están todas simultáneamente ellas mismas en extensión intensa. Siguiendo la metáfora digo que para que haya acontecimiento se necesita que cada una de las series –de notas en la metáfora–, tienen propiedades intrínsecas que entran por su cuenta en nuevas series infinitas, convergiendo aquellas hacia límites y constituyendo la relación entre límites una conjunción probablemente composable. Es decir, cada cosa que ese músico toca como notas se meten en diferentes secuencias de sonido y al converger de una cierta manera crean un tipo de sonido que es identificable ya no como ruido, sino como música. Con ello lo que ocurrirá ocupando espacio y tiempo, puede ser mostrado-presentado bajo ese carácter que capta las características que constituirán su textura, en función de aquello que comienza a formarla. Con esto podemos dar un paso adelante con las unidades de inteligibilidad pues la inteligibilidad se exige la formación de distinción expresión como algo que hace captura de elementos que coge, como datos para sí. Con elegancia puede llamarse a esto unprehendedor/prehendiente, ya en el 1.2 lo veíamos como una relación de prendas. La actividad de

³⁰² Boulez, P. (1964). *Penser la Musique Aujourd'hui*. Paris: Gonthier. pp. 1-22. y Guy Lelong (1995) « Philippe Hurel, La Gestion de l'Hétérogène » *Résonance* nº 9, Paris: IRCAM-Centre Georges-Pompidou [WWW. Document] <http://mediatheque.ircam.fr/articles/textes/Lelong95a/>

³⁰³ La teoría de supercuerdas supone la descripción de las fuerzas fundamentales de la naturaleza, tal que cede un modelo de la unificación de los niveles macro físicos y los microfísicas en esa medida se puede pensar sobre la constitución de lo real como ondas que recorren cuerdas. Por ejemplo, ver Hawking, S. W. (1988). *Op. cit.* pp. 201-218. y Thorne, K. S. (1995). *Agujeros Negros y Tiempo Curvo*. Barcelona: Crítica.

prehendar es ya una unidad que se entiende como en el 1.2 como que algo o cualquier cosa prehende sus antecedentes y sus concomitantes y, por consecuencia de contacto, prehende un mundo/una interioridad afectiva. Son las anticipaciones de la vida que se experimenta en lo general. El vector de la relación de prendas, va de la prehensión de un dato al prehendiente que esta desplegado o explicado a la intimidad del pliegue que se implica, ahí se expresa en la inmediatez el que toda prehensión sea coexistente a sí misma, un nexo de sí, para sí. Así al captar por prehensión hay un dato que se pública a otras prehensiones entonces se objetiva y subjetiva en algún otro lugar en la frontera de lo potencial y lo actual, entra en el devenir de otro acontecimiento y es sujeto de su propio devenir³⁰⁴.

§82

Así, cada captación de captura implica que hay un procesamiento activo de dato y que se expresa por la acción de captura esta dentro de un orden de implicación a la manera de un feeling³⁰⁵ no subjetivo. La dimensión no activa implica la exclusión, la voluntad para ello, asegura los pasos por los que se pasa de dato a dato en una prehensión ahí se aparecen en la inteligibilidad como un situar el pasado en un presente preñado de futuro. Satisfacción, eso es lo que genera una forma de percibir en lo concreto la transformación en un dato de lo que se deja preñar y tiene capacidad prehendiente, entendida como una actualización de un potencial que es objetivado luego como parte de la espontaneidad. Así pueden explorarse las unidades de inteligibilidad como formas de expresión totalmente activas hasta en la inactividad, lo que constituiría sus maneras, según capturas. Es algo así como un apetito que evidencia el paso de las tendencias como percepciones constitutivas de un devenir, un placer sin signo positivo o negativo. Es Satisfacción en la que la unidad de inteligibilidad se hace plena para expresar el mundo, realizarlo realizando en sí, como si fuera un gozo de contraer y expandir vibraciones como en música y calibrar según ese *feeling* donde están sus armónicos, se trata de una escucha según la armonía³⁰⁶. El Mundo no posee

³⁰⁴ Deleuze, G. (1989). *Op. cit.* pp. 101-108. Langer, S. (1953/1967). *Sentimiento y Forma*. México: UNAM. pp. 15-32.

³⁰⁵ Langer, S. K. (1953/1967). *Op.cit.* pp. 32-47; 221-242.

³⁰⁶ Langer, S. K. (1972). *Mind: An Essay on Human Feeling Vol. I-II*. Baltimore: John Hopkins University Press. y Peter Szendy (1998) "Musique, Temps Réel". *Résonance* n° 14, Paris: IRCAM Centre Georges Pompidou. [WWW. Document] <http://mediatheque.ircam.fr/articles/textes/Szendy98b/>

mundos de los que se pueda entrar o salir, sino que sólo mundos hay cuando se pretende que la armonía se vea restringida a una reproducción de algo eterno y absoluto, lo realmente interesante es que a pesar que hay estructuras solidamente constituidas en ellas su estabilidad se manifieste como que lo imposible sea posible produciendo su propia armonía de movimiento y despliegue como creatividad propia y capacidad de su propia novedad entran y salen de composiciones variables y creativas. Con ello, la idea de lo eterno se cambia a lo que permanece, el acontecimiento es un flujo que se sedimenta y con ello le da consistencia a su armonía que lo organiza, la inteligibilidad capta ese sedimento como permanencia. La idea de Tierra del capítulo I va en ese sentido, la Vida pasea como un flujo que se asienta en su declinación como algo, ambas cosas ganan y pierden lo que las constituyen en cada momento, en ellas hay un mecanismo que las hace posibles recursivamente recreando con ello algo más, algo que permite que una estabilidad siga siendo eso a través de los momentos. La Tierra es esa eternidad en estos términos. La relación de prendas es el “entre” que capta objetos eternos que son traducidos como Posibilidades a realizar en los flujos, y puras Virtualidades que se actualizan en las prehensiones. Esto eterno es aquello que resulta inseparable de la actualización y realización de lo que habita en los límites de flujos y prehensiones, lo eterno es lo que aprovisiona al Gatekeeper. Cada unidad de inteligibilidad es pues actual remitido a virtual y realidad que remite a posibilidad.

Escuchar, esa es la propuesta *del camino al habla*³⁰⁷ que puede verse en el trazo heideggeriano, ser como vibraciones sonoras que vuelan en su movilidad periódica, con sus armónicos, el sonido como manando de una fuente que percibe de sí oyendo a los demás. Interexpresionesprehendadoras, de una y otra. Cada fuente una unidad de inteligibilidad que agota su mirada y saltan satisfechas en notas que muestran sus objetos eternos –virtualidades- que llenan de nuevo la fuente, -posibilidades- otras notas que marchan vivas en el sonido. Algo más o menos místico que Heidegger parece decir como si el habla fuera ese músico que hace aparecer por una magia extraña el sonido de las notas, donde la escucha atenta es escucharse en la armonía con todo lo demás, mejor que si pudiera exactamente saber el determinismo de todo el conjunto. Hay en todo ello un dejarse decir algo por el Ser, por la realidad, así en el capítulo I hay ya la intensión de escucha en este sentido.

³⁰⁷ Heidegger, M. (1987). *Op. cit.*

Con Leibniz y Whitehead³⁰⁸, vemos un panorama peculiar cuando hay una actuación directa de las prehensiones las unas sobre las otras, captando a otras como datos y componiendo la música de un mundo con ellas o en el caso contrario operando la exclusión en un mismo universo en proceso. Si la exclusión para las unidades sólo se ejerce para lo imposibles con su mundo y todas las que existen sólo expresan el mismo mundo ¿Cómo es que el mundo no existe fuera de las unidades de inteligibilidad que lo expresan, si hay conexión, no hay de iguales entre sí, únicamente una relación armónica indirecta, en la medida en que tienen un mismo Mundo expresado? Sólo puede haber una expresión fractal que se hace sin captarse. El ser-en-el-mundo de las prehensiones está sujeto a incluir a todas las unidades de inteligibilidad en general un solo y mismo mundo, empero lejos de ofrecer sólo lo contrario, una condición de apertura habrá que ofrecer una posición que como en el caso del Gatekeeper que abre y cierra hacia dos lados. La condición así demarcada permite que toda prehensión es ya prehensión para captarla o para excluirla abierta al mundo y, a la vez, clausurada incluyen a la vez todo ese mundo.

Las bifurcaciones, las simetrías rotas son fronteras entre mundos imposibles entre sí, de modo que algunas unidades de inteligibilidad existentes incluyen íntegramente el mundo componible que pasa a la existencia. Simultáneamente, las bifurcaciones, las imposibilidades, pertenecen al mismo mundo, no sólo está incluido la expresión, sino hecho o deshecho según unidades prehensivas y según configuraciones, constituciones variables, cambiantes. Esas trazan un mundo que siempre ha conservado su estado caótico trazando orden como senderos siempre bifurcantes, un cosmos que posee su caos como otro orden³⁰⁹. Mundos es una analítica bajo la que el Ser como operador que se asienta-asenta en una configuración del campo ontológico de realidad seguirá comparando mundos y elige el más rico. Cuando deviene Proceso es como un superconductor³¹⁰, afirma las imposibilidades porque es capaz de anularlas y pasar por ellas. Al fin, el juego del mundo parece una unidad de inteligibilidad, ahora lucha por hacer una calibración

³⁰⁸ Whitehead, A. N. (1930). *The Concept of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 55-99. y Leibniz, G. W. (1980). *Op. cit.* pp.50-51. § 71-75.

³⁰⁹ En autores como Jorge Luis Borges, James Joyce, Javier Cercas, que juegan con la temporalidad como bifurcación de su propia narración.

³¹⁰ Un superconductor en Física se refiere a un material que al ser llevado a 0 absoluto sus partículas adquieren la propiedad de superconductividad y ella consiste en que son capaces de ordenarse y sincronizarse en un nivel tal que no se oponen resistencia entre sí constituyendo así una suerte de espejos eficientes que reflejan las ondas emitidas sobre la cavidad a un velocidad inmensa, creando a su vez una configuración de ellas tal que resuenen con las emisiones que llegan. Aquí llamo la atención que se trata de una metáfora que resulta útil en cuanto a la función que trato de explicar.

de su asincronización con aquello que ha sido una posibilidad no realizada en su flujo, pero y como para otros sí se ha realizado. Se trata de un desgarró en donde los seres se mantienen abiertos gracias a las series divergentes y a los conjuntos imposibles que los arrastran fuera y los abren y cierran de sobre el mundo composable y convergente que se expresa adentro. Es una concepción que se mueve en una lógica sino de feeling, de captación e interfase.

Capitulo 3.

Iki, kyôGyôShô:
Geo-caosmografía

Mórfico-cineplástica.

“HABLAR SIGNIFICA JUGAR CON EL CUERPO DEL
OTRO.”

Alfred TOMATIS.

“EXHUBERANCIA ES BELLEZA.”

William BLAKE

3. IKI, KYŌGYŌSHŌ: GEO-CAOSMOGRAFÍA MÓRFICO-CINEPLÁSTICA.

Este capítulo es un balance de lo expuesto en los capítulos precedentes, es el punto de llegada de las intenciones iniciales del trabajo. El trabajo del capítulo 2 nos da una suerte de panorámica completa de un modelo para pensar la forma, móvil y plástica de la ontología dentro de una suerte de modo de inteligibilidad que ahora desplegamos en su contra partida asiática, hindú y en este último caso japonesa que ya estuvo presente en los momentos previos de cada capítulo.

En la (IN) CONCLUSIÓN retomo las ideas de seducción existentes a lo largo de los capítulos precedentes y comienzo por darle énfasis a su presencia en el pensamiento japonés de la Escuela de Kyoto, para tratar de establecer en primer lugar un nexo bien documentado con el trabajo sobre el Ser de Heidegger, y en principio desde el punto de vista de la seducción con la relación directa a Sartre.

La Nada se convierte en el contrapunto crítico del trabajo en su conjunto. Desgloso de manera significativa la presencia radical de esta conjunción alemana-japonesa, de manera tal que en esta parte presento la posición japonesa transfigurada en una versión alterada de la habitualidad asiática, contra un esencialismo de la renuncia al yo por un Yo aun más alto en dignidad, la Nada aquí se ha de entender como el básico hacerse de un mundo. Se trata de poner de nuevo la idea de campo como lugar de lo singular que no renuncia, sino la Nada como el lugar de desliz de lo singular como anudamiento a un orden implicado dentro de la habitualidad del re-crearse espiritual.

La interpretación que hago no es la de la Nada como un ídolo fijo y absoluto equivalente de un Ser con las mismas cualidades que eclipse a éste. Aquí opera la coyuntura de transformación espiritual y renovación social. Consistiría generar una posición ontológica que no genere lecturas que otorguen al Ser la mínima capacidad de borrar al Otro y que erigiría un sistema de Ser que devore su exterioridad como fin último. Eso ha sido posible desarrollando la idea de espacio como lugar en el que el Tiempo y el Ser han encontrado un desfiladero conceptual y, que para el propósito, todo esto ha consistido en reconocer al Egoцентризм y al Cosmocentrismo como presentes, el ego individual que se conoce y pone ese conocerse como conciencia en el centro del mundo y a la vez el reconocimiento de egoidad en todos los seres, entidades y cosas, siendo que ambas son autodeterminaciones de una misma inteligibilidad que se guarda en un más allá de un orden de implicación que es un holomovimiento de holoinformación que los define en su núcleo, una profundidad inconciente insondable y ontológica que es una unidad de mentes y de cosas que ha sido llamada en el pensamiento japonés e indio vacuidad y su manifestación mínimamente expresada es la de una conciencia del conocimiento no discriminante, que es donde las cosas manifiestan su forma verdadera, que es careciendo de sustancia y que es la naturaleza del ser centrado en sí mismo.

Ese ser centrado en sí mismo es un conocerse a sí mismo, el cual implica conocer al otro y ello es posible a que ello tiene un fundamento no-subjetivo. La Relación yo-tú no es un vínculo lógico entre yo y otro, ni es una no-distinción o no-diferenciación que es una simple absorción o engullimiento de muchos en un único Uno, que haga desaparecer a yo y otro. No se trata de que cada uno es absolutamente no diferenciado del otro como parte de su propia identidad, y que amena ello toda relación entre ellos como absolutos relativos es trascendida. Es un cara a cara al horror sin límites de una autoidentidad que niega una identidad de ego absoluto en relación a todos los demás egos de su clase. Lo único que hay es multiplicidad, donde la vacuidad ha cortado definitivamente al yo y al otro, al uno y al otro y a ambos de la relación yo-

otro. Se ha transformado en una oposición absoluta que es al mismo tiempo una armonía absoluta, pues no son uno, ni son dos, porque están relacionados mientras cada uno mantenga su carácter de absoluto, mientras son relativos, no están separados nunca. El amor no es esa piadosa agregación; ese sentimiento habitual del ego que se fusiona con otro, sino que es un no-ego en el que el otro está ya presente como otro y no como la simple proyección del deseo y del ego del mismo, de uno.

Oriente para mí significa un no pasar por alto la no subjetiva, no objetiva, primaria naturalidad de la naturaleza. Una naturalidad prístina que el modo de pensar objetivista y funcional trivializa y banaliza como romántica o cuando menos irracional. Esa naturalidad de la naturaleza, la tematicé en el primer capítulo, como totalidad de las cosas que en ella es algo que es tal como es y por sí misma, y la nombré como Tierra y que "Es", no por la fuerza de una ley exterior o por una voluntad ni por necesidad interior fundada en sustancias subyacentes, sino por la "talidad", porque en ella no hay yo ni personal, ni impersonal, sino la mismidad. No hay duplicidad esencia/existencia, sino unidad de la naturaleza. La duplicidad dice que cada cosa tiene su armazón de ser, así que no puede ser otra cosa. La unicidad del ser natural, no tiene ese armazón, en el las cosas son esencialmente dos, pero realmente se pueden ver como naturalmente no-dos.

El tiempo se observa desde el punto de vista de una Nada dinámica, tiempo y devenir serán como el auto-vaciar de la realidad, se trata de mirar desde el presente, que es una apertura en el plano del tiempo, en su tierra originaria, donde pasado y futuro y el significado mismo de la historia tiene su fuente elemental e infinitamente renovable, existe un regreso a los orígenes de ese retorno es el presente, el momento presente o el ahora eterno, *hic et nunc* del presente que está directamente bajo los pies, el que ha trascendido tanto pasado como presente y que a la vez se han hecho simultáneos, sin destruir la secuencia temporal tal como es. La Nada revelada en el mundo del Ser sin aniquilar ese mundo es descubierta aquí en la esencia del tiempo, básicamente.

En la Oclusión trato de dar un balance fina de acuerdo a todo el contenido del trabajo trato de hacer un ajuste respecto de mi contribución con la ontología donde la transparencia se acoge dentro de una posición donde la Vida en su sentido transontológico logra que la transparencia se pueda acoger su propia verdad: que el Ser no es más que Nada, que su mutabilidad, que la ontología no es más que el nombre que se le ha dado a una tendencia migratoria, nómada y metamórfica originaria, la aptitud para donar cambio es parte de la expectativa por caracterizar esa economía de lo extraño.

La Forma aquí toma un relieve particularmente importante. Forma es entonces, el devenir el modo de aparecer no fenomenológico, lo irreductiblemente moviente del frágil juego del intercambio, de lo mínimo e ínfimo, de todo aquello que en el sufrimiento permanece pequeño. La forma puede franquear la línea y la transformabilidad ontológica, no se confunde más con la posibilidad de formar, de crear de piezas una esencia, un Dios, un hombre, un pensamiento, una palabra o una relación con el Ser. Antes bien, esta transformabilidad es el mostramiento de la esencial fragilidad que desarma y desmonta la metafísica y deja aparecer la pobreza, la precariedad de ese núcleo blando y cambiante de cada cosa, que no puede dejarse tomar sin ser inatacable ni trascendente.

Hablo entonces de una infancia pre-ontológica que es la mutabilidad originaria permite hablar de ética en términos de un pensamiento de la plasticidad. La metamorfosis y la migración pueden parecer bellos colores a los que uno puede estar tentado de recubrirlos o vestirlos, acompañándolos, sin duda, de una manera o de otra, a lo innombrable, a la fabricación de espiritual de encarnaciones e incardinaciones ejemplares, como hablar de un nuevo Dasein o de

un nuevo pueblo. Una tentadora idea en contrarrespuesta encuentro en el punto de ruptura que concierne a la afirmación heideggeriana del carácter errático de la teleología metabólica. Ahí donde el metabolismo ontológico se afirma sin historia, como es el caso después de mucho tiempo ya, revela la ausencia de fin del cumplimiento cabal de sí, la ausencia la efectuación de su resultado, de su logro. La ausencia de revolución puede ser a menos que la migración y la metamorfosis no sean de entrada aquellas del concepto de revolución mismo. No hay que olvidar que son las que transforman y marcan salientes de la transformación de la lógica de la lógica de la efectividad histórica, del imperialismo ineficaz de la decisión teórica, que siempre deviene letra muerta, de cambiar el mundo o de hacer la revolución

A continuación argumento que ya solo resta que el mundo cambie, resta que se pueda localizar el núcleo del cambio del espacio y del tiempo que traza su horizonte hacia el futuro, como un movimiento revolucionario que consiste en la inscripción de la posibilidad de revolución no en un acontecimiento por venir, aunque si en el hecho módico del ser-ahí, de ser justo ahí después del cumplimiento que no tiene nada que cumplir. De ser y estar partido por dos presencias, dos modos de ser, de dos regímenes de intercambio, metafísica y ultrametafísica. La marca de la revolución es la fractura que nos constituye, siempre tenemos la posibilidad de escapar al límite, siempre tenemos la posibilidad de pensar el límite y de hacerlo salir de la sombra.

Es claro que la modificación del Dasein que se propone en el trabajo tiene el sentido y valor del ir más allá, cada uno de nuestros gestos, cada una de nuestras tonalidades afectivas, tienen en sí mismas una potencia transgresiva prodigiosa. La existencia va más allá de la metafísica, la traspasa. Ahí doy cuenta de cómo existe y probado la necesidad de modificar la modificación y es, sin duda, para radicalizar ese poder de ir más lejos, para constituirla en algo más amplio que un simple fenómeno existencial, para hacerla la ley misma. Cada cosa es así, cada persona puede traspasar el límite, traspasar la metafísica y tomar por sombra aquel que no cesa de atravesar y que es de hecho el doble de su corazón, el Dasein.

Es por ello que solo quienes transforman más, recuperan la libertad que es la transformación de su propia libertad o de su estupidez y crean las condiciones de visibilidad, de transparencia de esta revolución silenciosa que es la realidad cotidiana, afectiva, técnica, filosófica, económica, sociológica, de la destrucción de esa metafísica que ha devenido transparente y que ha sido tan fuerte, tal como es transparente el agua para los peces, tan vital, tan letal. Realidad que no se aparece a todos, más que a unos cuantos. Es necesaria una mirada del todo distinta hecha de todas las nuevas luces para llegar a comprender que la revolución la hemos hecho siempre pero sin saberlo, sin tener una sola idea de que lo hacíamos.

Lo que es claro desde esta perspectiva general del trabajo hemos cambiando, es cierto, y vamos a cambiar. Se puede pensar en la metabole aristotélica como aquello que nos da la capacidad de entrar en la forma de nuestros pasajes y de hacerlos aparecer, nos permite regular la visibilidad de nuestras metamorfosis y de nuestras migraciones, también de imaginarlas como ellas son. La metamorfosis y la migración son aquí metamorfosis y migraciones de todo el mundo, lo fantástico es el nuevo rostro de todo el mundo. La migración, la metamorfosis, la nueva forma tienen a la visibilidad muy particular de esta línea, si bien fina, si bien tenue, si bien modesta, esta mollera existencial, que nos divide, que parte todo.

Tenemos la costra no sangrante de la destrucción de la metafísica y la portamos en plena cara, es ahí en el trazo mismo de esta fisura, visibilidad fantástica del lugar del intercambio de las esencias que cualquier cosa se pasa, se ejecuta y es enviada lejos del otro. Luz violenta y trazos del Ser de-sustancializado en el Dasein, del dasein de-sustancializado en la Nada de Ser, del ser en el ente, la serencia porosa. No hay superhombre, sino seres vivientes resultado de la mutación que lo origina.

Metamorfosis y migración enrolan a la teoría en esta transformación que implica llevarla más lejos de sí misma para que pueda al fin, más allá de todas sus insuficiencias, de todas sus identificaciones, de todos sus adeptos, sus sectas y su jerga, deviene aquello que es: el pensamiento del Ser como cambio que atiende a la búsqueda de la figura de su pensador. Es el gran pensamiento de la mutabilidad ontológica que puede a fin de cuentas ayudarnos a comprender lo que viene. Es el gran pensamiento de la migración y la metamorfosis cuya signatura es visible, fantásticamente visible al mismo tiempo lo real que a la vez descubre y transforma, descubierto y transformado. Es el gran pensamiento de la imaginación ontológica. ¿Y por qué jugar sobre el destino del concepto como forma? Se trata de abrir a la infinidad de un puede ser que se liga a los caprichos de la forma. La fuerza migratoria y metamórfica del pensamiento no hace más que poner a la vista la conciencia de las insuficiencias y la persuasión de seguir la aventura como un arriesgarse para la medida o la desmesura de ser lo que se es, ser en un riesgo o en el riesgo.

Finalmente la CONCLUSIÓN responde a este planteamiento con una panorámica total de la necesidad de comenzar a IMAGINAR el aun más de este tema.

GEOGRAFÍAS CAÓTICAS DE LA SEDUCCIÓN ORIENTAL

(IN) CONCLUSIÓN

“... Lo que nos cuenta la historia de Tiresias es lo que nosotros soñamos más profundamente, no es el sexo, sino la reversibilidad de lo sexos, es la facultad *de ver desde las dos partes del sexo*, de la misma manera que el vidente o el profeta (Tiresias) tiene la facultad de ver *desde los dos lados del tiempo*. Soñamos con el estado de videncia que es el del dominio de la reversibilidad del tiempo, de la misma manera que soñamos con el estado de goce que sería el del dominio de la reversibilidad del sexo. El goce supremo es el de la metamorfosis”.

Jean Baudrillard. LAS ESTRATEGIAS FATALES

“Esta es la definición de destino: la precesión del efecto sobre sus mismas causas. Así que todas las cosas llegan antes de haber llegado. Las causas vienen después. A veces hasta las cosas desaparecen antes de haber llegado, antes de haberse producido. En tal caso ¿qué sabemos de ellas? El hecho de que las cosas estén adelantadas respecto al desenvolvimiento de sus causas, su precesión en el tiempo, constituye su secreto. Ahí está el secreto de su seducción, y también es lo que impide siempre que lo real advenga, pues lo real no es más que la coincidencia en el tiempo de un acontecimiento y de un desenvolvimiento causal. Cuando las cosas corren más que sus causas, tienen tiempo de aparecer, de producirse como apariencias, antes incluso de haberse de llegar a ser reales. Es entonces cuando mantienen su fuerza de seducción... Basta con alejar la voluntad de realidad que tenemos, la voluntad de mantenimiento y de existencia que les hace durar más allá de su aparición. Basta con entender la regla según la cual, tan pronto como una cosa aparece comienza a desaparecer. ...las cosas no piden más que seducir, basta con suprimir su voluntad de sentido. Ambas, por otra parte, corren parejas. Para hacer desaparecer, a la mujer hay que seducirla (desviarla de su existencia real, demasiado real) Para resucitar la rosa, basta con seducirla (desviarla de su inexistencia de ceniza). Pues seducir las cosas, es situarlas de nuevo en su ciclo de aparición y de desaparición, de metamorfosis incesantes, y es situarse de nuevo a uno mismo en un ciclo, en el que ya no hay azar ni poder, sino en el que se encadenan de acuerdo con la regla ineluctable (es el destino mismo) la aparición y la desaparición. De acuerdo con un orden lineal y voluntario la mujer nunca puede desaparecer, la rosa nunca puede reaparecer. Sólo pueden hacerlo a partir de un orden reversible, en el que el arte está en situarse.

Jean Baudrillard. LAS ESTRATEGIAS FATALES.

§83

COMIENZO AHORA CON UNA ANOTACIÓN SOBRE LA ESTÉTICA JAPONESA A LA CUAL SE REFIERE EL TÉRMINO QUE EMPIEZA POR DAR NOMBRE A ESTE CAPÍTULO. HAY UN MOVIMIENTO DE INTENSIDAD VARIABLE QUE SUSCITA UNA CONMOCIÓN AÚN MÁS BRILLANTE Y EMOCIONALMENTE DINÁMICA QUE LAS SIMPLES FORMAS DEL AGRADECIMIENTO Y LA ADMIRACIÓN Y QUE, JUNTO CON ELLO, SE ACOMPAÑA UN ALGO SEXUALMENTE COMPROMETIDO. SE TRATA DE UNA FORMA DE DARSE LA EXPERIENCIA ESTÉTICA QUE CON LA PALABRA *Ik*

EN LAS CONCEPCIONES DEL PENSAMIENTO JAPONÉS SE QUIERE DECIR ALGO SIMILAR A LO QUE NOSOTROS COMPRENDEMOS COMO SEDUCCIÓN³¹¹. La maravilla que esta palabra nos plantea es para nosotros un tema, que siempre nos cuestiona, al menos desde las posiciones más comunes, un problema de índole moral. La seducción por poco no ha sido un tema digno de tratarse, sobre todo por sus alusiones respecto al mal, casos hay como en el arte Renacentista y Manierista –Italia-, el Barroco –España-, el Clásico y el Rococó –Francia-, el Siglo XIX –Inglaterra-, o bien, la época del Jugenstil –Alemania-³¹². Casos en el pensamiento filosófico occidental como Kierkegaard, Cioran o Baudrillard³¹³. El Iki japonés se encuentra libre del lastre que tienen nuestras nociones morales, aunque Baudrillard está perfectamente en la misma longitud de onda, pero el iki dentro de la filosofía japonesa tiene una carga positiva porque el análisis filosófico que el Conde Shuzo Kuki – alumno y compañero por cierto, de Martín Heidegger³¹⁴- es un ejercicio plenamente referido a una noción que tiene raíces muy profundas en la tradición japonesa. Iki significa, culturalmente, la cualidad de aquellos lugares donde se ejerce el meretricio, pero tiene connotaciones muy fuertes respecto al aura que rodea las cualidades espirituales de las Geishas; la figura femenina por excelencia que porta en sí misma el talento y cultura artística que tiene funciones de entretenimiento sexual, creando el trazo de un espacio en el que se habita como espacio autónomo con libertad y decisión, no se trata de prostitución, porque la decisión ronda en la dimensión de la discreción de elegir o no la entrega sexual. Kuki va a elaborar una idea de movimiento estético-espiritual basado en los siguientes antecedentes³¹⁵:

Primero. La caracterización sexual presupone una dualidad, está la forma de una relación de seducción que consiste en la aproximación y reducción de la distancia entre los sexos, el devenir masculino de lo femenino y el devenir femenino de lo masculino. Se trata de una transformación

³¹¹ Kuki, S. (1997). *Reflections on Japanese Taste. The Structure of Iki*. Chicago: Power Publications.

³¹² Szondi, P. (1974/1992). *Poética y Filosofía de la Historia II y III*. Madrid: Visor. Walsh, D. (1970). "Aesthetic Descriptions." *En The British Journal of Aesthetics*. Vol.10, julio. pp. 589-603.

³¹³ Baudrillard. (1989). *De la Seducción*. Madrid: Cátedra. Cioran, E. (1956/2000). *La Tentación de Existir*. Madrid: Taurus. Kierkegaard, S. (1843/2000). *Diario de un Seductor*, México: Fontamara.

³¹⁴ Heidegger, M. (2002) *Op. cit.* pp. 63-116; Botz-Bornstein, T. (2000). "Contingency and the "time of the dream": Kuki Shuzo and French prewar Philosophy". *En Finland Philosophy East and West*. Vol. 50, No. 4. pp. 481-506. University of Tampere. Ver también, Light, S. (1987). *Shuzo Kuki and Jean-Paul Sartre*. Southern Illinois University Press.

³¹⁵ Kuki, S. (1997). *Op. cit.* pp.13-67; Lanzaco, F. (2000). *Introducción a la Cultura Japonesa. Pensamiento y Religión*. Valladolid: Univ. de Valladolid. pp. 128-149. y Dalby, C. L. (1983). *Geisha*. Berkeley: University of California.

que no implica la abolición completa de la diferencia, no se trata de crear una paz estática como ocurre en el amor occidental, sino una distinción sutil, una forma activa, dinámica de tensión armonía-conflicto. En el modelo clásico, la geisha al negarse se da y al ofrecerse, de cierta manera, rechaza. Esta es una dimensión erótica en la que hay que mantener esta forma de lucha continua que asegura una suerte de mesetas de intensidad variable. Lo que está tras este aseguramiento es que hay en la seducción un núcleo de incompletitud, es una acción que no puede ser concluida, de manera que el carácter de lo estético se localiza en el "entre", entre la paz y la guerra, donde quienes combaten nunca vencen ni son vencidos de manera permanente.

Segundo. La energía espiritual del guerrero, en referencia directa al samurai, que posee en sí una relación contradictoria de atracción y renuencia al otro. Se refiere a la agilidad y el valor, o bien, para la geisha es el desprecio por el valor mercantil de las cosas, ignora el precio que tiene y lanza su estima por los valores culturales y estéticos, pero siempre unidos al desdén ante la torpeza y a la riqueza del otro. Se trata de la diligencia con valentía para dirigir un desafío, el dulce gusto por el peligro y la provocación.

Tercero. La renuncia, el desprecio, la despreocupación hacia la inestabilidad y la inconsistencia del mundo, es una distancia estética que no se resuelve, pero no se trata en el orden de los sexos, sino en el orden del actuar suspendido que deja pendiente, sumida en la indiferencia la consecución de un fin, es la indiferencia resultado de la sabiduría sobre el mundo, es la pasividad de la contemplación que se inserta viva y vitalmente en la acción, ya no se trata de pasiones subjetivas, sino de la objetividad desgarradora del mundo. Seductor, como nos proponen Baudrillard y Kuki, es aquello que posee energía espiritual, desdén e indiferencia por el mundo y provocación sexual. Se trata de un ritmo que gusta de la vistosidad y la actitud activa ante el mundo y la autoafirmación como un impulso, más un gusto por lo gastado, por la huella en la memoria y por la marca del paso del tiempo³¹⁶.

Simmel hablaba de una filosofía de la coquetería basada en el sí y el no que se sueltan simultáneamente, un juego entre la vistosidad y la modestia, el juego entre la silueta femenina que se muestra en su belleza tras una suerte de pálida vestimenta que la cubre -aunque sea ropa muy buena o bonita-, queda opacada por esa otra vistosidad infinitamente bella. No sólo se necesita ser dulce y sutil, sino áspero y duro, que son en última instancia el juego simultáneo entre la dulce

³¹⁶ Kuki, S. (1997). *Op. cit.* pp. 13-212. y Baudrillard, J. (1989). *Op. cit.* pp. 33-51; 77-121.

coquetería y la aspereza de la potencia crítica³¹⁷. Como tal, el anuncio de una seducción en eclipse que Baudrillard nos presenta un panorama de transformación que transcurre por la decadencia de su potencia, pero lejos de desaparecer vuelve bajo formas renovadas de desafío, complicidad, rebelión y su máscara nos la revela lúdica, difusa y jugando ahora con el placer, su fuerza se vuelca aún más sobre la apariencia y consonante con la hegemonía de un orden simbólico que ordena el orden real bajo parámetros como la refinada práctica de alusiones, sugerencias, ademanes, que portan una forma anacrónica que no va con la exigencia de una verdad estereofónica desnuda ni con la abolición zoom de velos y transparencias o con el naturalismo a ultranza que se corona con el asenso al trono de regímenes pornográficos, como las variedades de “trash” estético y el desbordamiento del cuerpo como en las pasiones sangrientas de versiones variadas de destrucción, explotación y exhibición del cuerpo. En las cuales el cuerpo es redimensionado como un objeto entre otros y el gusto es modificado hacia una sensibilidad reificada, donde el gusto se da en una tendencia al traspaso e hipoteca moral de un cuerpo que se quiere destruido y exhibido, es el éxtasis de la moral de siempre, que necesita un límite y ambiciona el fuera de límites.

Así bien, las cosas propiamente dichas gozan de una sensibilidad propia y autónoma, que contraste con la falta de ella en los seres humanos, es el *sex appeal de lo inorgánico*, donde es “sexy” lo cadavérico, lo momificado, lo tecnológico, lo químico, lo comercializado, lo fetiche, pero siempre respetando el canon de abstracto e incorporal, donde el paradigma de lo real y efectivo sólo lo es a fuerza de operar como medio de comunicación abstracto que no intercambia más que la cáscara vacía de sí mismo, el “como si fuera” “poder, dinero, amor”³¹⁸. Es la dimensión de lo sin aura como lo sentía Benjamin, es la presencia del realismo traumatizante, que genera un “shock” artificial, creando una máquina de producir la novedad y de hacerse nadie, abandonarse buscando la identidad que se ha hipotecado desde el principio, donde el plus de maravilla es que ya se ha asumido toda catástrofe posible³¹⁹. La alegoría barroca, a decir de Benjamin, es la imagen de un mundo secular que debilita la unidad del mundo, generando una descomposición en partes infinitas que hacen combinaciones maniacas, cualquier cosa puede significar así, cualquier otra cosa y de esa

³¹⁷ Kuki, S. (1997). *Op.cit.* y Simmel, G. (1988). *Op. cit.* pp. 56-108.

³¹⁸ Baudrillard, J. (1989). *Op. cit.* pp. 149-170; Bodei, R. (2004). *Sexappeal de lo Inorgánico*. Madrid: Alianza. y Luhmann, N. (1988). *El Amor como Pasión*. Barcelona: Península. pp. 9-52.

³¹⁹ Vattimo, G. (1990). *La Sociedad Transparente*. Barcelona: Paidós. pp. 133-154. Benjamin, W. (2003). *La Obra de Arte en la Era de la Reproductibilidad Técnica*. México: Itaca. pp. 6-12; 36-78.

manera emerge la forma pre-figurante de la condición abstracta de la ilusión del intercambio abstracto de todo con todo. De manera que lo mundano lleva en algún lado el germen donde no crece la trascendencia, eso parece decir Benjamin. Creó aun un problema más importante, el juego que hay con la exterioridad. Si la exterioridad es muerte, como dice Benjamin, es porque hemos andado por el camino miope de una luz que tiene en ver a lo ajeno, a lo otro, a lo diferente y extraño, como dicta el programa occidental, que veamos la muerte sólo como una confiscación de ese Otro –La MUERTE- tal que se venza completamente el límite y pueda erigirse una cultura sin exterioridad. La hora de la muerte es aquí una pasión moral por ella, donde se da el gusto y la tendencia por el exceso extremo como únicos desafíos posibles. Los del devenir siendo exactamente el mismo, el infierno de lo Mismo: vanidad acompañada de muerte, lo serio –frívolo, la moda afrodisíaco, el ocio es trabajo. Una forma de moldeamiento en torno a la exposición espectacular, encima de la singularidad y de la especificidad, una enseñanza a mirar el panorama de una mirada de segunda mano que transforma la mirada en una mirada ilusoria, de algo que nunca ha sido visto por uno mismo, sino por una mirada de primera mano que esta desaparecida³²⁰.

Ante ese problema vamos hacia una momento en *relegare* del pensamiento, como una forma compatible con la filosofía japonesa, donde se hace un realce de la noción de Nada Absoluta³²¹ como Otro poder que se manifiesta como una nada-en-amor³²², que deja ver la auto negación del

³²⁰ Benjamín. W. (2003). *Op. cit.* pp. 36-92. Baudrillard, J. (1992). *El Intercambio Simbólico y la Muerte*. Caracas: Monte Avila. pp.11-58; 101-116-142. y Lash, S. (1997). *Sociología del Posmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu. pp. 197-216.

³²¹ Existe la referencia directa de la lectura compatible de la Nada absoluta como Ser desustancializado en los diversos trabajos de Martín Heidegger, remito algunos de los más sobre salientes. “¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?” En *Conferencias y Artículos*, Barcelona: Serbal, 1994. “Hacia la pregunta del Ser” En *Acerca del Nihilismo*. Barcelona: Ariel, 1984. *Identidad y Diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1988. “La Esencia del Habla” En *Del Camino al Habla*. Barcelona: Serbal, 2002. Hay interpretaciones que traen a cuenta esta posible interpretación acerca del términos autores como Charles, D. (1993) “L’Ereignis dans le Tao” en Michel Harr (Editor) *L’Herne: Martín Heidegger*. Paris: Plon, pp. 449-451., hablan de Zhuang-zi, existiendo en su obra la idea de Nada como un vestigio de algo, como la entrada en una presencia total y completa, la entrada a una plenitud que todo comprende y nada excluye pero siempre de una manera insondable. Por ejemplo, Susuki, D. T. (1978/1989). *Ensayos sobre Budismo Zen. Vol.III*. Buenos Aires: Sudamericana. pp. 375-402. y Nānananda, Bhikkhu, (1971). *Concept and Reality in Early Buddhist Thought : An Essay on Papañca and Papañca-sañña-sankha*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, pp. 75-158. En ellos existe la noción de una meditación sobre la insustancialidad donde se encuentra a la nada en términos de un Sí mismo sin forma o Vacuidad, pero su representación se lleva de forma substancialista, no sería, bien es claro, una Nada negativa un “nihilum” destructor, que se opone al Ser, sería más bien, el sí mismo verdadero de las cosas, el presente absoluto con sus procesos y sus contradicciones. Ver también al respecto. Piovesana, G. K. (1963/1994). *Recent Japanese Philosophical Thought, 1862-1962: A Survey*. Tokio: Enderle pp. 110, o 117-118.

³²² Tanabe, H. (1986). *Philosophy as Metanoetics*. Berkeley: University of California Press. pp. 1-316.

absoluto, aquí hay una rendición de lo imposible como posibilidad a un algo que no pertenece al mundo del Ser y, por ello mismo, no puede ser objeto de la intuición conciente. Ese algo es un poder que se ha sentido como la quiebra, la grieta que rompe la dualidad sujeto-objeto con que opera la razón y aquello se deduce como poder que media en todo cuanto ocurre en el mundo del ser y el devenir. Lo imposible como posibilidad, ese aspecto que se erige como elemento casi de fe, no es definido por lo que es, sino por su no-ser. No puede ser asido o manipulado en alguna manera, ya sea simbólica o no. Lo único que se puede hacer es imaginarlo, y eso no tiene ningún poder de manipulación. No hay un sujeto supremo que reine el reino del Ser, más bien habría una totalidad auto-vaciándose que es manifiesta en el acto de auto-negación del amor, se trata de una nada-*en*-amor³²³. Se trata de un poder que no se manifiesta en directo, en un ejercicio sobre los seres relativos, sino que va indirectamente y aparece donde los seres se manifiestan negándose a sí mismos en el acto de amor. Este es el secreto que está tras el Iki, porque es el auto-vaciado sobre el mundo del ser, su realidad es *Ser-una-Nada* que se suprime a sí misma para seguir existiendo, su continua negación y transformación de lo relativo desplegado por el inmanente holomovimiento invisible de lo plegado-implicado.

En el budismo de la Tierra Pura el tema principal es el vínculo de la razón ética con la religión, cercano a la concepción de Bergson sobre la lógica de lo específico³²⁴, Tanabe, quién fue parte de la Escuela de Tokio y alumno directo de Heidegger, explica en referencia a esta tradición religiosa no a propósito de la praxis histórica, sino tomando los conceptos *Gyō y Shō, quiere hablarnos de*

³²³ Tanabe, H. (1986). *Ibidem*. Nishida, K. (1995). *Indagación sobre el Bien*. Barcelona Gedisa. pp. 1-200. Dentro de la tradición del pensamiento religioso japonés, se manifiesta esa autonegación ambos autores, Tanabe y Nishida comparten este elemento de la tradición. El principio de la negación con el que trabaja Tanabe como un rechazo al autodespertar de la Nada Absoluta de Nishida, sin embargo, es mucho más interesante verlos como en una suerte de enlace entre ambos pensamientos a partir de ese principio de negación, donde se pone en juego una idea de experiencia pura, para Nishida permite una conexión interna entre las experiencias, en Tanabe es externa. Y ahí la distinción entre uno y otro, el sentido que se propone entre la forma que acometen a la Nada Absoluta, uno bajo un punto de partida que se posiciona por lo integral con Nishida, y por lo diferencial con Tanabe. Nishida atrapado en el hegelianismo trata de establecer las relaciones entre la transformación de la conciencia y la autotransformación del mundo.

³²⁴ En el texto de Henry Bergson de 1932 *Las dos fuentes de la moral y la religión* encuentra Tanabe el propósito adecuado para escribir su propia idea de lógica de lo específico, parte de ese proceso fue el hacerse de un núcleo que tratara de anular la relación de alteridad radical entre religión y cultura, de ahí la importancia primera y profunda de Bergson. Más aún ese mismo movimiento ya presente en Bergson lo sostiene en un fuerte recurso al espíritu absoluto hegeliano, bajo la premisa de que hay una relación entre conciencia individual e historia, siendo que las tradiciones, costumbres y leyes de sociedad son la parte objetiva del espíritu en Hegel, que una de cuyas funciones especifica y limita al espíritu absoluto, la otra vincula y controla al espíritu subjetivo, pero aquí la determinación como función es el modo en que la Nada Absoluta llega a ser el verdadero fundamento de lo absoluto en la Historia, la configuración y constitución de individualidades se opera por la premisa de lo libre y por la constitución de espacios libres.

un auto-despertar en el acto religioso primordial, antes referido, y sobre la conducta ética que va en respuesta a ello. Gyō, es el acto religioso en el que el ignorante llega a confiar en ese Otro poder, con ello es salvado, lo que habla antes que nada de la virtud del saber que uno no sabe nada y que es la advertencia contra la confianza excesiva en poder de la razón y con ello abre la vía hacia el abandono de sí a la metanoesis, esto es, que en el Otro poder el yo es arrojado al abismo de la muerte y ahí es recuperado otra vez para la vida. Ahí aparece de nuevo la imagen de la potencia crítica y de la dulzura en el Iki. Hay algo que falta y Tanabe lo muestra como *Shō, pues de nada sirve si este movimiento espiritual se queda en la potencialidad, debe manifestarse, exteriorizarse y dar un testimonio del poder de transformación de ese amor.* La compasión del Otro poder es puesto como el mérito de toda actividad, por ello mismo se vuelve ética. La Tierra Pura se despierta cuando en el autodespertar se funde ese Otro absoluto, aquí no se va hacia el ser como un en-sí, idéntico, sino hacia la Tierra Pura como disyuntiva-, no-continua y para sí³²⁵. El complemento llega en la forma del Zen³²⁶ cuando el auto-despertar va a su naturaleza inherente de iluminación y se va hacia lo *en sí* idéntico y conjuntivo. Ahora es más el tiempo de ese ir a la Tierra Pura. Se trata de un viaje en el que las obras son meritorias de compasión, por un lado en ascenso y, por el otro en descenso. Son dos fases, en la primera: "IR A LA TIERRA PURA", se observa el despertar a la incapacidad que cada uno tiene en salvarse a sí mismo, abandonando el poder de salvación. En la segunda: "DE REGRESO DE LA TIERRA PURA A ESTE MUNDO" significa el compromiso ético de regresar a este mundo y trabajar en la salvación de los otros. En ambas fases, el poder personal se transfiere al Otro poder, es decir, realiza la autonegación, donde uno puede

³²⁵ Tanabe, H. (1986). *Op. cit.* pp. 159-269; Fredericks, J. (1990a). "Philosophy as Metanoetics; An Analysis". En Unno, T y Heisig, J. W. (1990). *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime: The Metanoethic Imperative*. Berkeley: Asian Humanities Press. pp. 43-71. y Funayama, Shin'ichi (1965) *Studies on History of Philosophy Taishō*. Tokio: Miraisha. pp. 26-159.

³²⁶ Tanabe, H. (1986) *Op. cit.*; Masao, A. (1995). "The Logic of Absolute Nothingness, as Expounded by Nishida Kitaro." *The Eastern Buddhist* 28/2: 167-174; Unno, T. (1990) "Shin Buddhism and Metanoetics. En Unno, T y Heisig, J. W. (1990) *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime: The Metanoethic Imperative*. Berkeley: Asian Humanities Press. pp. 117-133. y Hase, S. (1990). "The Structure of Faith: Nothingness-qua-love." En Unno, T y Heisig, J. W. (1990). *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime: The Metanoethic Imperative*. Berkeley: Asian Humanities Press. pp. 89-116. Se puede trazar a través de estos autores un nexo entre la Nada Absoluta de Tanabe con el Budismo de la Tierra Pura. El punto que se trata de hacer en el relevamiento de los términos Kyō, gyō, shin y shō es que haya un enlace entre enseñanza, práctica, sinceridad-fe y el amor transformador, para el caso de las relaciones con el zen como punto regreso es que habla de ese movimiento del amor transformador va a dar en una unión contemplativa que ocurre en el medio común del Ser, lo cual conserva la auto-identidad entre Buda y el individuo, compartiendo la misma naturaleza, de manera que, Tanabe entiende que para superar eso hay la Nada Absoluta que funciona como un poder mediador que va a mediar la relación entre absoluto y relativo en tanto que dominio del Ser para transformarlos a ambos.

sacrificar el propio yo compasivamente, para el bien de los demás. Esto implica el dar testimonio como producir conocimiento, donde la acción ética es la acción de no-acción, donde opera un vaciamiento en el orden conceptual, del contenido racional y se vuelven útiles para observar la transformación mutua del ser y la nada. El telos de esto es construir, habitar, pensar a través del amor –ese amor que esta en la seducción- un mundo de paz en la TIERRA. Tratándose esto de una guerrilla de la Vida, que aspira a la colaboración pacífica entre los pueblos de la Tierra³²⁷.

Un viraje puede observarse como el *yo que muere en sí mismo para resucitar en el poder de la Nada Absoluta*, propio de las tradiciones filosófico-religiosas orientales: *un yo que no es un yo girando en el mismo eje de la Nada Absoluta*. Aquí se anota el vínculo entre lógica y vida bajo otra versión. La inmediatez es para la vida, la mediación la ejecuta la lógica, son formas de atender esos aspectos, pero no hay lógica al margen de la vida, ni vida al margen de la lógica. De manera que, bajo esta idea de yo el juicio práctico se fundamenta en la Nada Absoluta, que es resultado del autodespertar del ese yo que muere en sí mismo para resucitar en el poder de esa Nada Absoluta. Se trata de una transformación del universal de juicio práctico de ser mero dato a una situación de operación por capturas, donde la Nada Absoluta es el hecho último de la realidad, ahí la conciencia que crea el significado de la realidad, como el despertar a una finalidad necesaria para un proceso creativo que está orientando la ida hacia su fundamento más profundo, que está más allá del Ser; aquel quien conoce es un sujeto cognitivo, pero relativo, que confronta el mundo y la Nada como suyos. El yo no es más que un ideal moral que deviene realizado en el mundo del Ser, pero no es una realidad profunda, a esa otra sólo hay que despertar. Hay la necesidad de una nueva transformación que garantice un paso hacia un autodespertar que se relacione con la praxis, que se funda en una Nada Absoluta más allá del ser.

De manera que, el paso que se inaugura aquí es que el estado despierto del yo hace una negación activa y absoluta de la materia y de las ideas. La operación que emerge aquí es la transformación

³²⁷ Ver la cita anterior, hay un nexo que se ha manifestado tras la lectura de estos documentos y es que el Heidegger del texto de "Construir Habitar Pensar y la Cosa" del texto *Conferencias y Artículos* de la traducción al español de 1994 de Serbal es tremendamente coincidente con aspectos centrales de esta manera de concebir las cosas, por principio la idea de Cuaternidad cuando habla de la cosa como aquello que tiene en hablar de un reunirse, la presencia como una pura coligación escanciante de la Cuaternidad, de Tierra, Cielo, Divinos y Mortales, con ello hay la posibilidad de entrever el trazo que ligue al Tao y a la cuestión de la nada con este pensamiento de Tanabe, pues es en la nada donde se encuentra el Ser y son las cosas las que nos dejan ver la presencia como una pura coligación escanciante de la Cuaternidad: Ser nace de no-ser, de la originaria patencia de la nada puede la existencia llegar al ente –en el hombre- entrar en él.

hacia un sujeto que ya no sólo tiene que enfrentarse a un mundo de objetos, sino que ahora es un *YO DE PRAXIS EN EL MUNDO*, pero que está despierto a la Nada Absoluta³²⁸. Es un ver creativo, una praxis poética. El yo puede afirmarse negando su individualidad en la amplitud de una multiplicidad, lo que aún resulta poco factible es que el yo verdadero –como la esencia verdadera de las cosas- despierto pueda ser afirmado negando el ser del yo en la Nada Absoluta, esa permanece como un ideal hacia el que se orienta el yo del tiempo y el espacio, por lo que hay la necesidad de crear el nexo entre Nada Absoluta y despertar en un hiper-contexto del porvenir de lo temporal y espacialmente condicionado. La Nada Absoluta es relativa a la praxis temporal y espacial y se refiere al mal que está en la raíz de la existencia, un poder que está infectado por el mal radical, pero cuya transmutación se encuentra en la transformación que ofrece la nada absoluta que es una muerte-en-resurrección-del-yo³²⁹. El yo del “yo que no es un yo” es un individuo considerado una hacedad que se ha liberado de su *punto de vista* para percatarse de la condición singular de finitud donde queda como exterioridad, un otro que es un yo que no es yo, una autonomía ontológica y óptica que es un modo distinto de ser que se auto distingue y por eso es

³²⁸ Lambe, J. (1990). “The Way of Metanoia and the Way of Bodhisattva”. En Unno, T. y Heisig, J. W. (1990). *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime: The Metanoethic Imperative*. Berkeley: Asian Humanities Press. pp. 316-339; Hanaoka, K. E. (1990). “The logic of Species and the Pursuit of the True Reality”. En Unno, T. y Heisig, J. W. (1990). *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime: The Metanoethic Imperative*. Berkeley: Asian Humanities Press. pp.223-234. y Tanabe, H. (1995a). “La Especie como Base de la Estructura de la Práctica de la Lógica. En Jacinto-Zavala, A. (ed.) (1995). *Textos de Filosofía Japonesa Moderna*. Zamora: El Colegio de Michoacán. pp. 251-281. Cuando se habla de autodespertar en estos autores se puede poner en órbita que no es posible hacer un formalismo reductor, que exalte a la lógica tal que se le de un status inmerecidamente trascendental respecto a los contenidos concretos, tal que haga un sometimiento por reducción de los elementos temporales en la intuición que se quiere espacial: una metafísica de dogma y teológicamente secular, que lleva, consecuentemente a una abstracción del religare a una inmanencia intuitiva y unidimensional, absoluta.

³²⁹ Es particularmente interesante esto porque planeta un problema similar al que, del lado occidental, Nietzsche se plantea con el asunto acerca del Nihilismo, pues desde mi punto de vista pareciera haber dos partes del mismo uno de la decadencia y otro el del infante que crea. Se trata de un paso que esta ya delineado ahí en una manera más o menos similar, pero también hay en ello la preparación, más allá de Nietzsche, de una un tipo de observación, donde como en Baudrillard que a lo largo de los ensayos del libro del *Crimen Perfecto* va delineando una coincidencia de lo subjetivo y lo objetivo como inseparables y con una relación agonista. Y que puede ir ya en el pensamiento japonés de Tanabe hacia una reunión que plantea un problema en la tensión entre dos posiciones opuestas, una que remite a los aspectos de integración en un religare y la otra hacia el pensamiento sistemático. Ver. Parkes, G. (1993). “Nietzsche and Nishitani on the Self-Overcoming of Nihilism”. *International Studies in Philosophy*, 25/2:51-60; Shaner, D. E. (1987). “Beneath Nihilism: The Phenomenological Foundations of Meaning.” *Personalist Forum* 3:113-139; Tanabe, H. (1986). Op. cit. pp. 269-316; Tanabe, H. (1995b). El Carácter Religioso de la Práctica. En Jacinto-Zavala, A. (Editor) (1995). *Textos de Filosofía Japonesa Moderna*. Zamora: El Colegio de Michoacán. pp. 283-305; Ueda Yoshufumi (1990). “Tanabe’s Metanoetics and Shinran Thought En Unno, T. y Heisig, J. W. (1990). *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime: The Metanoethic Imperative*. Berkeley: Asian Humanities Press. pp. 139-149. Tanabe, H. (1986). Op. cit. pp. 269-316. y Tanabe, H. (1995b). El Carácter Religioso de la Práctica. En Jacinto-Zavala, A. (ed.) (1995). *Textos de Filosofía Japonesa Moderna*. Zamora: El Colegio de Michoacán. pp. 283-305.

otro autónomo, dependiente en el Otro poder, de la Nada Absoluta. El actuar en cuanto a Ser activo y que se cuestiona sobre la clase de existencia que se es; se está despierto cuando el yo se despide de una posición en la que continua siendo idéntico a sí mismo, destruyéndose a sí mismo, pues es un yo iluso, ignorante y apasionado, rostro verdadero de ese yo tanto óptica como ontológicamente. Hay pues, un despertarse a la finitud ineluctable de la autonomía ontológica que sólo puede conducir a una experiencia del yo tal cual un "*yo que no es un yo*", es decir en la absoluta falta de confianza en el poder que lo constituye como tal. Para hacer actual tal ideal de un *yo que no es un yo*, ahora se requiere del Otro *poder*. El poder del despertar al que no remueve la propia finitud que de alguna manera reafirma su existencia y su relación con todos los seres relativos. El yo verdadero, éste que resulta actualizado es un proceso de dos momentos que tocan tierra, por un lado, trascendiendo la actuación de discriminación y distinción y el reino del Ser que eso constituye, por el otro, despertando a la relatividad radical y a la futilidad de los poderes de adjudicación de lo que se es. La Nada es ver que el mundo y el sujeto son uno que se autodefinen mutuamente, creándose y anulándose de mutuo y a la vez, simultáneamente, la Nada es una mediación absoluta en la que se ve que todas las relaciones entre sujeto y mundo, entre yo y otro, están insertos en series y devenires de tiempo y espacio, temporales y espaciales, de espacialización y temporalización, que poseen unos ritmos y formas que trascienden la praxis que se ajusta a la voluntad. Por lo cual, puede esclarecerse un movimiento de lo absoluto hacia lo relativo. El cual consiste en que, dado que en el mundo y en la conciencia todos sus componentes hacen que una medie a la otra y viceversa, es decir colaboran ya sea por simpatía o de manera agonista en la identidad la una de la otra. Es posible entender, entonces, que el despertar del yo esta enlazado por líneas de contacto que tienen como precursor la simpatía como habilidad para realzar las categorías de Existencia, Seducción y Práctica. Estas categorías son las que dan las condiciones de un despertar. La Existencia se refiere a un despertar a la Finitud que caracteriza a la dimensión del yo tal como es. La Seducción se refiere a un despertar al trabajo intermediario de conexión con el poder de la Nada Absoluta, que dice al yo que tiene la libertad de ser Otro de lo que es. Praxis remite a la acción iluminada de un yo que renuncia a sí mismo y que por lo tanto tiene la capacidad de actualizar todo el potencial de su naturaleza: *Finitud, mediación del Otro y vida-en-muerte*, tres componentes de una lógica de la migración de lo absoluto a lo relativo que tiene dos lados de una autonomía ontológica una que implica la autonegación y otra la

autoafirmación: vida-en-muerte/muerte-en-vida. Se trata en todo caso de morir la muerte de la desesperación sobre la propia finitud y recuperarse yendo a poder de la nada absoluta: Nada-en-amor³³⁰.

§84

Son, en todo caso, los marcos que constituirían una hibridación socialista y democrática que tiene un metabolismo anárquico, que haya un compromiso ético en la praxis socio-histórica y con la paz que opere bajo líneas explícitas de solidaridad entre los pueblos que se explore a través de la capacidad conceptual que ofrece esa Nada-en-amor, tal que pueda hablarse de la constitución de una sociedad específica trabada en términos de libertad de los imperativos filiados a la raza, libertad de apego de las categorías epistemológicas de auto-comprensión y de entendimiento para con el otro, sino también, apertura al mundo en un sentido amplio, una comunión de específicos múltiples que tratan de mediar con una forma ecuménica, que los excede. La exterioridad juega aquí en este momento un papel de importancia y viene dado por la pretensión de practicar la muerte dentro del ideal del Zen para el samurai, donde la muerte es la renuncia del yo que suelta al yo del mundo de la vida y del ser, que es un paso que antecede a toda posibilidad de una vida que se renueva, siempre renovada³³¹. Lo que se constituye en esta forma es la modalidad por la que existe un metabolizador que cataliza el paso de un pliegue a un despliegue y viceversa, que es la forma en que he entendido en previo con *Gatekeeper*. Aquí tiene cualidades concretistas es la doble cualidad de *muerte-en-vida* y *vida-en-muerte*. Lo que trata, por un lado, es una expansión

³³⁰ Heisig, J. W. (1990). "The Self that is Not-a-Self": Tanabe's Dialectic's of Self-Awareness". En Unno, T. y Heisig, J. W. (1990). *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime: The Metanoethic Imperative*. Berkeley: Asian Humanities Press. pp. 277-290; Schinzinger, R. (1958). *Intelligibility and The Philosophy of Notingness*. Tokio: Maruzen. pp. 28-39; Tanabe, H. (1986). *Op. cit.* pp. 145-191; Tanabe, H. (1998). Religion, Theology and Philosophy: A Concluding Word of Love, Struggle, and Freedom. En Dilworth, D. A. y Vigliemo, V. H. (1998). *Sourcebook for Modern Japanese Philosophy: Selected Documents*. Westport: Greenwood Press. pp.159-189; Stevens, B. (1996). « Histoire de l'être et nihilisme dans la perspective de l'école de Kyōto ». *Heidegger Studies* 12 :83-94. y Stevens, B. (2000). *Topologie du Néant: Une Approche de l'école de Kyoto*. Paris : Editions Peeters pp. 41-226. Es interesante notar que desde el punto de vista oriental el modo de pensamiento se vincula sin disimulo a la experiencia religiosa misma, el pensamiento pertenece a esa dimensión. Se busca en oriente una unidad en la tensión de esas dos posiciones. Existe siempre la intención de un sentido de la responsabilidad social, la metas es actualizar la liberación entre la gente. Pero esa posición social, se transforma en una idea sobre la muerte como una práctica que se ejerce sobre un yo condicionado, constituir una Nada-en-Amor.

³³¹ Hyams, J. (1987). *El Zen en las Artes Marciales*. México: Universo; Herrigel, E. (1999). *Zen y el Arte de los Arqueros Japoneses*. México: Coyoacán. y Winston L. K. (1986). *Death was his Koan. The Samurai-Zen of Suzuki*. Shosan: Asian Humanities Press. pp. 1-45; 78-201.

que se opera por una ligadura de ambas categorías en torno una construcción lógica que genera un campo de interpenetración como *muerte-y-resurrección*, reunión de vivos y muertos, reunión de tiempos y espacios de dimensiones virtuales, reales, posibles y actuales.

Así la muerte es esa exterioridad que vaga como parte de una contingencia inasible que hace y pone su sombra en las cosas de la vida, es la evidencia misma de que ha habido una exposición a esa contingencia, pero no es un llegar desde fuera, no es exterioridad porque no está adentro, sino que es el otro lado de ese adentro, es el otro lado de la vida. Es una práctica donde la muerte lleva el despertar de los individuos en la grieta en que la confianza en la vida se derrumba –como en el mito de Atlántida- una grieta que se abre en nuestra confrontación con los límites de la existencia, como una existencia particular, pero que, como todo derrumbe, tiene en su primera grieta la posibilidad de un fragmento que de nuevo conduce a un más allá, hacia el renacimiento de un esplendor que ha muerto, un otro, *un caos como otro orden*. La muerte es una práctica que habla de una colaboración de los vivos con los muertos como una reunión de tiempos y espacios de dimensiones virtuales, reales, posibles y actuales, en torno a una radicalización de la Nada Absoluta que es dicho *holomovimiento de holoinformación holoinformada*, se trata de una comunión que tiene una armonía conflicto expresada en una colaboración *agonística o simpática*, en términos de una realización colaboradora que hace o constituye el *amor de esa nada*³³².

Todo ello resulta en que el viraje de los conceptos a los campos ontológicos de realidad ofrecen, a fin de cuentas, un poder que extrae la Nada del Ser y de llevar el Ser a la Nada; en un sentido de

³³² Heisig, J. W. (1990). *Op. cit.* pp. 139-149; Ives, Ch. (1996). "Non-dualism and Soteriology in Whitehead, Nishida and Tanabe: A Response to James Fredericks." *The Eastern Buddhist* 29/1:128-138. Tanabe, H. (1986). *Op. cit.* pp. 200-245. Tanabe, H. (1998a). Religion, Theology and Philosophy: A Concluding Word of Love, Struggle, and Freedom. En Dilworth, D. A. y Vigliemo, V. H. (1998) *Op. cit.* Tanabe, H. (1998b). "Christianity, Marxism and Japanese Buddhism: In Anticipation of a Second Religious Reformation". En Dilworth, D. A. y Vigliemo, V. H. (1998) *Sourcebook for Modern Japanese Philosophy: Selected Documents*. Westport: Greenwood Press. pp. 115-158. Yuasa, Y. (1987). "Modern Japanese Philosophy and Heidegger" En Parkes, G (Editor). (1987). *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University of Hawai'i Press. pp. 155-174. y Tanabe, H. (1998). Religion, Theology and Philosophy: A Concluding Word of Love, Struggle, and Freedom. En Dilworth, D. A. y Vigliemo, V. H. (1998). *Op. cit.* La muerte como parte de la reflexión pone en presencia una transformación de todo principio que se asume como básico, en Tanabe hace una implicación de ella como un giro crítico a la posición Zen de Nishida, la influencia de Heidegger en esto es notoria, por cuanto significa Heidegger esta posición muy cercana al pensamiento oriental cuando en el texto *Serenidad* muestra el reflejo de esta idea sobre la muerte cuando crítica el advenimiento de la era atómica. También parte de ese nexo y que para mí resulta importante es que se puede traer a Whitehead y Leibniz y la posibilidad de una interpretación conjunta entre ellos y la idea *Kegon* que nos habla de la interpenetración armoniosa entre los principios y cosas, y las cosas con las cosas como un restablecimiento de la simpatía, como un movimiento de amplitud del alma. En contra, la muerte viene a darnos el lado de la cooperación armónica del amor de la nada absoluta, es ahí la muerte la que es el otro lado de la vida.

estética del lenguaje, se trata de un idioma que hace la negación del ser y al mismo tiempo la reafirmación del Ser en los términos que han sido explicados durante todo el capítulo 2. La crítica que se ejecuta sobre los conceptos se hace en plena vista de que no tienen como foco de atención la Vida que esta aconteciendo y que por ello olvidan la mayor parte de la realidad, al centrarse en la nihilidad de la existencia convierten a la Nada en un ídolo puesto dentro de una jerarquía en el lugar principal y que desde ahí fijo y muerto eclipsa el mundo del ser.

§85

El problema puede ir más allá y proponer un enlace que desarrolle bajo el aspecto de un encuentro ordinario con los límites, que se ve transformado a partir de una pregunta sobre la vida en su totalidad. El acontecimiento simple de deseos o ambiciones que se frustran por una falta de habilidad, por el conflicto con los otros. Se trata convencionalmente de una grieta que aparece en la cosmovisión y que aparece como una máscara que cubre una oscuridad profunda que queda del otro lado, es la grieta en la que reside la muerte. Es una grieta que tratamos de obturar, cerrarla lo más pronto posible y se tiene como una de esas cosas que suelen pasar en la vida, cuando uno no trata de escapar y no trata de cerrar la grieta, ella se abre, la oscuridad escapa, pretende tragarse toda la luz. La frustración se va haciendo abismo y el abismo se hace nada. Nihilidad que se cuestiona no el por qué pasa algo o qué se debe hacer con ese algo, sino que se pregunta por los fundamentos, ¿Qué se es? ¿Para qué la existencia? Cada individualidad renuncia a su aspecto de inteligibilidad como anulación de aquello que configura la yoidad de esa inteligibilidad. La certeza se vuelve duda, es realidad que viene fuera del control de un aspecto conciente o voluntarista, la duda es realización sobre la realidad, porque es la actualización de algo no subjetivo sobre un sedimento de subjetivación. De esta manera, la finitud se transforma en la condición de lo existente, pero a la vez no basta ello. La nihilidad, no deja espacio a la simpleza de una superación, lo único real es la anulación en sí misma, el mundo del Ser que se funda en la nihilidad de sujeto y objeto, es sólo la forma de manifestarse de la Nada tal cual está en la realidad. Tras ese mundo del Ser se encuentra la Nada Absoluta y omniabarcadora que es la realidad.

La anulación de la nihilidad consiste en que se vacíe en vacuidad absoluta, lo cual implica una negación absoluta del agravamiento de la nihilidad que se contuvo, es la afirmación de que toda

nihilidad y frustración pertenecen a una realidad mayor, a un pliegue y a un despliegue que hace un llamado a la amplitud que vacía todo de ese deseo y ambición de la cual sufre lo relativo que se ha querido adjudicar el absoluto que no es, porque lo que es, es sólo un *auto-vaciar absoluto*³³³.

§86

Hay una nada vacía más allá del mundo de ser, ver el rostro original de nuestra finitud desde la inteligibilidad de la *no-confusión de lo relativo con lo absoluto*, el yo de los individuos es realmente un no-yo. De manera que, el mundo del Ser y del devenir es mundo vaciado del ser, despiertos a la talidad implicada de los objetos y de los sujetos, que es un vaciado de la inteligibilidad que lleva lo inteligible a sus límites, de esta manera se ha supuesto que la ontología necesita pasar por la nihilidad y su desplazamiento hacia otro campo diferente del que se ha conocido. Entonces la vacuidad es, realmente, *el punto de vista* de los individuos, tal como hemos seguido hasta aquí con las ideas que he traído desde Leibniz y con Deleuze y ahora con el cumplimiento de la lectura del pensamiento de Keiji Nishitani³³⁴. Con quien la idea del punto de vista adquiere una dimensión

³³³ Ver las anteriores referencias y además James, F. (1989). "Cosmology and Metanoia: Buddhist Path to Process Thought for the West." *The Eastern Buddhist* 22/1: 111-127; Hase, Shōtō (1990). "The Estructure of Faith: Notingness-qua-Love". En En Unno, T. y Heisig, J. W. (1990). *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime: The Metanoethic Imperative*. Berkeley: Asian Humanities Press. pp. 89-116; Hase, S. (1998a). "Death and the existential collaboration: The Latest Thought of Tanabe." *Hokuju Shuppan Review* 565:1-26; Hase, S. (1998b). "The Problem of the Other in Self-Awareness." *Zen Buddhism Today* 15:119-138; Gray, J. G. (1970). "Splendor of the Simple" En "Heidegger and Eastern Thought". *Monografico de Philosophy East and West*, 20/3, Honolulu. pp. 229-246; Hirsch, E. F. (1970). "Martin Heidegger and The East". En "Heidegger and Eastern Thought". *Monografico de Philosophy East and West*, 20/3, Honolulu. pp. 271-288; Steffney, J. (1977). "Non-being Being versus Non-being of Being. Heidegger's Ontological Difference with Zen Buddhism" En *The Eastern Buddhist*, X, 2, 1977, pp.65-75. y Steffney, J. (1977). "Transmetaphysical Thinking of Heidegger And Zen Buddhism" En *Philosophy east and West*, 27/3:323-335. La muerte, el otro lado de la vida, Vida y Muerte son capaces de transformarse la una en la otra; es la Nada-en-Amor que supera la nihilidad no bajo el argumento de que la Nada Absoluta opere como un simple heurístico, que es capaz de deducir esa Nada-en-Amor como un principio desde la relatividad del Ser, se trata de que sea una acción, una práctica que realice el auto-vaciar-absoluto como la vista de un límite en confrontación con la condición humana, una especie de *Epifanía de la Nada Absoluta* en el mundo, actualizada *hic et nunc* y que desemboca en una vida nueva y despierta.

³³⁴ Bowers, R. H. (1995). *Someone or Nothing: Nishitani's "Religion and Nothingness" as a Foundation for Christian-Buddhist Dialogue*. New York: Peter Lang; Nishitani, K. (1985a). An Interview with Keiji Nishitani. *FAS Society Journal* (summer):3-9; Nishitani, K. (1985b). The Day's of My Youth: An Autobiographical Sketch. *FAS Society Journal* (winter): 25-30; Nishitani, K. (1986a). The Starting Point of My Philosophy. *FAS Society Journal* (autumn): 24-29; Sasaki, T. (1986). *Nishitani Keiji: Indicators of Thought*. Tokio: Hozōkan. pp. 22-45. Yagi, S. (1998). "The Language of Kyoto School of Philosophy." *Zen Buddhism Today*. 15: 65-76. y Jacinto-Zavala, A. (Editor). (1995). *Textos de la Filosofía Japonesa Moderna*. Zamora: El Colegio de Michoacán. pp. 209-211. Keiji Nishitani resulta importante por la cercanía de áreas de su pensamiento respecto a Heidegger, la idea de la vacuidad, la concepción del Zen, y la estricta referencia a su apropiación de las ideas de Heidegger e introducir los elementos de ontología de Europa en Asia, y

perspectivista, en la que hay un desplazamiento geográfico sobre el que se asienta la dimensión existencial y, que al movimiento, se implica ya una condición de horizonte que se abre y desde donde se ve abrirse una amplitud cuya extensión se ensancha. El sentido de esto es que ni se opta por una aceptación basada en categorías de una realidad objetiva y dada de antemano ni por un rechazo de todo aquello que tenga señalamientos como subjetivo e ilusorio, sino sólo se vuelve aceptable la puesta en duda al pie de un ver claro y como una línea que traza una fuga por la que la realidad se hace escuchar de una forma más clara. La vacuidad es este punto de vista en el que las cosas se nos revelan en lo que son, nuestra naturaleza como la *mismidad absoluta que nos devuelve otro*. Vacuidad es pues, el campo en el cual las entidades existen y se manifiestan como lo que son en sí, en la forma de lo que es tal como es. Es el campo ontológico de realidad visto como despertar, pues ahí es un punto de vista de los puntos de vista, en esa medida es la forma operable y práctica del juicio ontológico de la nada absoluta como forma de la inteligibilidad de carácter ecuménico. Dado que es el punto en el que se reúne lo real tal como es y de nuestra realización de lo real; el punto de vista de la vacuidad es la reunión de lo que se mantiene escindido en las expresiones habituales del pensamiento, que tiene a la realidad como construcción y a la realidad como independiente. Esto significa, el hecho de un traslado de la oposición entre el mundo fenoménico de lo que aparece y el nouménico donde se hace la conciencia de lo que aparece no se resuelve optando por algún lado, en el tono de un equilibrio, una armonía o una absorción, sino llevándola a un nivel de comprensión donde ambos pueden confluír sin ningún impedimento. Vacuidad es respecto a esto interpenetración, es su reterritorialización en el campo del sin forma que forma. Lo que esto quiere decir, en profundidad, es que la distinción que se supone originaria del conocer y ser esta equivocada porque se coloca como posición pivote o punto fijo de partida y llegada. Luego, porque dicha posición escinde al conocimiento/ logos/teoría que tiene que hacer del Ser el objeto de un sujeto cognoscente y el sujeto cognoscente que ha de devenir el proceso racional, entonces el fin es algo exterior que tiene su principio en esa separación original; el punto pivote es el punto de llegada. Lo que resta es una idea de sabiduría que no pertenece al Ser y la vacuidad no es para el devenir. Vacuidad es una línea desde la que se escucha y se está dentro de una sabiduría que tiene a esa oposición excluyente como una ilusión, pues aquí lo que esta en

viceversa que Heidegger fue influido por este y otros autores en introducir los elementos ontológicos y metafísicos de Asia en Europa.

juego desde la palabra sabiduría es el “*conocer de no-conocer*”, dado que el ser está originariamente u originalmente en la nada y la nada en el ser³³⁵.

Este es el modo no objetivable de Ser de las cosas como son en sí mismas, esta es una actividad que define la inteligibilidad, el perro ladra, el aire refresca, mi computadora funciona y lo hacen no como un pasatiempo, lo hacen siendo lo que son. Para el budismo esto es *samādhi, concentración completa que enlaza esta forma del despertar y de la realidad*, donde esta concentración completa que da apariencia de fijeza lo es también para el Ser, que permite ver la forma verdadera de todas las cosas. Este *samādhi* es una actividad que permite a algo ser lo que es y lo fija o lo pone en su propio lugar, en su propia tierra, entonces no hay una sustancia permanente, definida por un modo de ser que siempre se ve en actividades apegadas como un ser-*en*-hacer. Estar en *samādhi* es estar no fijado, estar en la propia tierra es habitar y un estar no-domesticado en el mundo del ser y del devenir.

No se trata de un confinamiento de cada cosa en su particular a su naturaleza, lo que hace es definir las en relación a todas las demás, centrarse en el con-centrarse lo es tanto de su naturaleza en todo lo que la hace ser, como también un punto central para todas las cosas que le rodean a cada cosa, con ello, en sí misma forma parte de las concentraciones de todas las demás cosas. Es un actuar libre y natural, en ese sentido, no se va a proteger a sí mismo con las actividades de otros. En la Tierra de cada entidad, de cada cosa, o de cada ser, toda acción pasa con naturalidad, sin interferencia, sin reacción, el estar-concentrado implica estarlo en sí mismo y simultáneamente

³³⁵ Enns, A. (1988). “The Subject-Object Dichotomy in Heidegger's. A Dialogue on Language An Nishitani's *Religion and Nothingness*.” *Japanese Religions* 15-1:38-48; Nishitani, K. (1981a). Ontology and Utterance. *Philosophy East and West*. 31/1: 29-43; Swanson, P. L. (1996). “Absolute Nothingness and Emptiness in Nishitani Keiji: An Essay from the Perspective of Classical Buddhist Thought.” *The Eastern Buddhist* 29/1: 99-108; Dallmayr F. (1992). “Nothingness and Sunyata: A Comparison of Heidegger and Nishitani.” *Philosophy West and East* 42/1:37-48; Heine, S. (1990). “Philosophy for an “Age of Death”: The Critique of Science and Technology in Heidegger and Nishitani.” *Philosophy East and West*. 40/2:175-193; Nishitani, K. (1995). El Nihilismo como Existencia. En Jacinto-Zavala, A (1995). *Op. cit.* pp. 315-327. Nishitani, K. (2000). *An Conversation on the Global Madness and the Nihilism*. Kyoto: Hōzōkan. pp. 173-205. Parkes, G. (1993). “Nietzsche and Nishitani on the Self-Overcoming of Nihilism.” *International Studies in Philosophy*. 25/2: 51-60. Paslick, R. H. (1997) “From Nothingness to Nothingness: The Nature and Destiny of the Self en Boehme and Nishitani.” *The Eastern Buddhism* 30/1: 13-31. Phillips, S. H. (1997) “Nishitani's Buddhist Response to Nihilism.” *Journal of the American Academy of Religion* 55/1: 75-104. y Stevens, B. (1996). « Histoire de l'être et Nihilisme dans la Perspective de l'École de Kyōto. » *Heidegger Studies* 12: 83-94. Parte de la idea de la vacuidad que se presenta en este lugar tiene dentro del proyecto de definición de la nada en la referencia del Nihilismo que se tienen desde Nietzsche una referencia explícita por acertar que dentro de las categorías del pensamiento occidental, es la superación de una nada destructiva siguiendo una interpretación del programa de Nietzsche como superación del nihilismo por el nihilismo, pues hay una notoria influencia de autores como el Watsuji Tetsuro sobre Nietzsche. Finalmente el Nihilismo es superado a través de la Vacuidad.

pertenecer a la concentración de todo lo otro. Es el vaciarse a sí mismo y el vaciarse a sí mismo del otro y se asocian juntos.

El *samādhi* es el estado del actual, naturalmente, que va con la mismidad de sí mismo y de todas las cosas, da lugar a que una cosa o una entidad se presente en todas sus formas sin restringirse a alguna, pues no es una sustancia, lo que se expresa es la *sin forma* de la talidad verdadera y ahí la forma es vacuidad y esta es forma, significa que es un acto, un hacer espontáneo que no se preforma por deseos, ideales u opiniones. No hay una forma a la que se pueda apegar, no hay un director central o yo al que se le forme, es diversión libre, donde las formas vienen y van sin ninguna demora o impedimento, no hay modelo que les diga como ser. El actuar en la Tierra de la Vacuidad o Pura no se hace en base a costumbres, no las tiene; ni se rige como una práctica ordenada por alguna suerte de codificación o reglas, es el simple y llano no estar apegado a sí mismo, la misión es realizar lo que le rodea a ese sí mismo. En esa medida no hay una distinción originaria entre conocer y ser, porque para conocer hay que *conocer por convertirse en*, es un conocer que es un llamado a escuchar la dimensión en la que las cosas se manifiestan tal como son, es decir, a que quien conoce se armonice con la mismidad del gorrión al que se le escucha, a la del amigo con el que se conversa, situarse en el modo de ser de las cosas de las que se quiere aprender, estar prendados de ellas y ser amigables³³⁶.

³³⁶ Hase, Sh. (1997). "Emptiness Thought and The Concept of Pure Land at Nishitani: In The Light of Imagination and The Body". *Zen Buddhism Today*. 14: 65-80; James, G. A. (1991). "Religion, Nothingness and Challenge in Post-modern Thought: An Introduction to Philosophy of Keiji Nishitani." *International Philosophical Quarterly*. 31/3: 295-308; Maraldo, J. C. (1992). "Practice, Samadhi, Realization: Three Innovative Interpretations by Nishitani Keiji." *The Eastern Buddhist* 25/1:8-20; Matsumaru, H. (1997). "Nishitani's Religionsphilosophie: Religion and Standpoint of Śūnyatā." *Zen Buddhism Today*. 14: 97-114; Nishitani, K. (1968a). "A Buddhist Philosopher Looks at the Future of Christianity." *Japanese Christian Yearbook* Tokio: Kyōbunkwan. pp. 108-111; Nishitani, K. (1982a). The I-Thou relation in Zen Buddhism. En Frank, F (1982). *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School*. New York: Crossroad. pp. 47-60. Nishitani, K. (1982b). Science and Zen. En Frank, F. (1982). *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School*. New York: Crossroad. pp. 111-137; Nishitani, K. (1982c). The Awakening of Self in Buddhism En Franck, F. (1982). *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School*. New York: Crossroad. pp. 22-30. Nishitani, K. (1983) "Zen and The Modern World." *Zen Buddhism Today* 1: 19-25; Takeushi, Y. (1992). "The Spirit of Poverty." *The Eastern Buddhist*. 25/1: 128-130; Thelle, N. (1992). "The Flower Blooms on the Cliff's Edge: Nishitani Keiji, a Thinker Between East and West. *The Eastern Buddhist*. 25/1: 130-137; Thompson, E. (1986). "Planetary Thinking/ Planetary Building: An Essay on Martin Heidegger and Nishitani Keiji." *Philosophy East and West*. 36/3: 235-252. Unno, T. (1989). Emptiness and Reality in Mahayana Buddhism. En Unno, T. (Editor). (1989). *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji: The Encounter with Emptiness*. Berkley: Asian Humanities Press. pp. 307-320. y Hase, Sh. (1997). "Emptiness Thought and The Concept of Pure Land at Nishitani: In The Light of Imagination and The Body." *Zen Buddhism Today*. 14: 65-80.

§87

En esto consiste el *punto de vista de la vacuidad* dado que puede traspasar ficciones e ilusiones viendo al mundo en dos estratos. superficie y fondo de manera simultánea, es capaz de retratar a la muerte como sincronidad con la vida, la vida es vida hasta el fin de sí y la muerte como muerte y ambas dos se manifiestan en cualquier cosa, vida y muerte son aspectos que pueden superponerse en ese algo y las dos son visibles simultáneamente. Esto reterritorializa la correlación en una estratificación simultánea, donde hay vida en muerte y muerte en vida. Se puede mirar en la sincronidad traspasar la superficie de interminable transitoriedad temporal en eso llegar a ser y dejar de ser todas las cosas como liberación. Con ello se puede reterritorializar la inmanencia como la vacuidad en centro de la vida del mundo como axis vertical, mientras que en su axis horizontal es trascendencia el que haya el otro movimiento, ese ver las cosas de la vida desde la vacuidad es encontrarse con el mundo como es. La idea de lenguaje que aquí se plantea para ver esto, ha sido expuesto en términos de poesía dentro del capítulo 1, el hecho fundamental que hay que subrayar es que la trascendencia se ha reterritorializado en la horizontal yendo más allá de los requisitos de pasar a un más allá de este mundo, por una horizontal en la que no hay una decisión respecto a la ciencia ni conflicto con la naturaleza, de manera que la vacuidad es *naturaleza-en-no naturaleza*. Es en la mitad entre el Ser y la Nada en la que se puede mirar dicha naturaleza de la vacuidad³³⁷.

El yo del que se ha hablado es un modo de ser que implica que lo que se hace se hace naturalmente, es un modo de mismidad que desplaza la idea de un ego como punta en la

³³⁷ Kadowaky, K. (1997). "The Circle Play: Nishitani and Hegel." *Zen Buddhism Today*. 14: 57-64; Nishitani K. (1990a). *The Self-Overcoming of Nihilism*. Albany: SUNNY Press. pp. 3-290; Nishitani, K. (1990b). "Religious-Philosophical Existence in Buddhism." *The Eastern Buddhist*. 23/2:1-17; Nishitani, K. (1984). "The Standpoint of Zen." *The Eastern Buddhist* 17/1:1-26; Nishitani, K. (1985c). "Encountering No-Religion." *Zen Buddhism Today*. 3:141-144; Nishitani, K. (1986a). "Three Worlds-No-Dharma: Where to Seek the Mind?" *Zen Buddhism Today* 4: 119-125; Van Bragy, J. (1966) "Notulae on Emptiness and Dialogue: Reading Professor Nishitani's "What is Religion?" *Japanese Religions* 4/4: 50-78. y Van Bragy, J. (1971) Nishitani on Japanese Religiosity. En Spae, J. (Editor). *Japanese Religiosity*. Tokio: Oriens. pp. 271-284. El pensamiento Nietzscheano se vuelve a encontrar aquí un reflejo insólito, la forma de una vista en perspectiva, donde todo centro de fuerza es capaz de interpretar desde su punto de vista, es la forma en que se puede afirmar el mundo y simultáneamente tenerlo como ilusión, el punto de vista de la vacuidad va a anclarse en esta región de pensamiento y bajo la premisa de que no se trata de una simpleza lógica. Para la constitución de tal punto de vista se puede hacer una vía que gire en torno a una crítica a Hegel para la constitución de la negación absoluta en la Nada. Una de las articulaciones para genera esa negación absoluta puede correr en el carril de un restablecimiento del mito en la actualidad, se trata una operación que resulta de lo radicalmente desmitificado y que se logra a través de lo establecido en el budismo se trata de ser-samadhi concentración o tranquilidad.

evolución. Se trata de una autoidentidad que niega toda individuación sustancial y la idea de *res cogitans* de Descartes, entonces el ego no va a definir a lo humano como la única entidad que entiende, ya en Plotino hay una idea acerca del alma que se le coloca en posición de una exterioridad al pensamiento, al percibir y al ser que se disuelven en el Uno. Sin embargo, esa disolución implica que pueda traspasarse la materialidad a fin de que se pueda tocar la no-entidad, sin forma que yace en el fondo de toda entidad. Hay una oposición entre dos principios originales no sustanciales, entre materia y el Uno, sin embargo, al estar cerrados sobre sí mismos cada uno tiene una identidad autónoma aun sustancial porque poseen un sustrato subyacente o sub-jectum en el que se apoyan para darse su autoidentidad. De esta forma todo lo que queda más allá de lo sensible e inteligible no sustancial, es sustancializado por la oposición a la otra cosa. Esto resulta un problema que implica que no puede pensarse principio alguno sin afirmar su sustancialidad, se trata de un apego fundamental a un sustrato real y cognitivamente inteligible. Tras el antagonismo de idealismo y materialismo se asume a menudo un presupuesto común, esa presuposición no cambia lo fundamental, la pregunta desde la que se parte, es la que aquí se replantea en términos de la fundamental no-sustancial, no subjetiva naturaleza de la realidad. La conexión que se supone hay entre idealismo y materialismo, entre sustancias material y espiritual, es sólo el doble juego de sentido que viene en germen en la palabra sub-jectum, lo que el pensamiento japonés contemporáneo plantea es que hay una proyección simultáneamente de la realidad del mundo material en el centro de núcleos de inteligibilidad y de la subjetividad de aquello que permite inteligibilidad –conciencia-en el centro de la realidad³³⁸.

§88

Hay un cortocircuito de las categorías occidentales que ha portado la tradición occidental, la conciencia tiene un tipo de sustancia y las cosas tienen un tipo de yo. Hemos expresado en el capítulo 2 un tipo de inteligibilidad que lleva esta misma consistencia crítica que habla de las

³³⁸ Nishitani, K. (1987). Reflections on two Addresses by Martin Heidegger. En Parkes, G. (Editor). *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University of Hawai'i Press. pp. 145-154; Nishitani, K. (1987). "Kōan Zen." *FAS Society Journal* (fall) pp. 8-11; Nishitani, K. (1989a). Encounter with Emptiness. En Unno, T. (1989). *Op. cit.* pp. 1-4; Heine, S. (1998). "Gyakutaiō and Gyakuen: Nishida Philosophy, Nishitani Philosophy, and Zen." *Zen Buddhist Today*. 15: 155-168; Kasulius, T. P. (1995). "Sushi, Science and Spirituality: Modern Japanese Philosophy and its Views of Western Science." *Philosophy East and West*. 46/2: 227-248; Matsumaru, H. (1997). *Op. cit.* pp. 97-114. y Swanson, P. L. (1996). *Op. cit.* pp. 99-108.

consecuencias de esta visión de las cosas. Por un lado, el fundamento hipostático que se coloca como un verdadero no-fundamento que se supone ofrece a los humanos un fundamento firme, les impide ir al fondo de lo que son. Por otro lado, se ha hecho de ese fundamento una divinidad que supone la perfección de la realidad que mana de ello, que toda oposición es convertida en un sujeto absoluto que engulle y se opone a todo sujeto diferente porque le convierte en relativo y finito respecto a él. Se ha cambiado desde Nietzsche ese fundamento por el nihilum del que han sido creados, en ellos el nihilum se transforma en algo real opuesto al autoidéntico y autofundado dios. Lo que hay es la oposición entre ese Dios y la Nada como fundamental, la nihilidad se suelta de cualquier tipo de sustrato y ahora entra en conflicto con un Dios absoluto, dándose a la lucha con éste por la autoridad, la nihilidad se da como el absoluto fundamento infundado, pero sigue siendo un error la dicotomía por oposición, porque tanto el concepto de Ser y el de Nada siguen articulándose en la manera de un sustrato y en consecuencia, sólo tienen la opción de presentarse como permanentemente opuestos. Puede concebirse un principio original que no se levante contra algo y que haga posible recobrar esa forma de yo más allá de la subjetividad, sin sustrato.

Un principio que no puede ser asimilado como cosmos, como totalidad de todo lo que existe, este principio sólo puede ser un campo absolutamente abierto en donde todo lo material y lo espiritual tengan su lugar y su última verdad. Es un campo no subjetivo, ni material, ni espiritual, en sí mismo. Es un campo en el que puede descubrirse la mismidad esencial de todo. En ese campo se logra el yo como un siendo en sí mismo una manifestación de ese fundamento sin sustrato en el sentido de no subjetivo e infundado de la realidad. Porque ahí yo y realidad son uno en tanto que realización de la mismidad verdadera³³⁹. El yo es un *no-ego*, que anula la idea de una subjetividad propiedad de lo humano y de subjetividad en lo humano, de paso con la idea de una realidad en sí misma, o autónoma. Se puede entonces plantear un absoluto, que no es sujeto o sustancia, sino *no-sub-jectum* que en las tradiciones budistas e hinduistas aparece como nada o vacuidad. "Yo", entonces, es la visión centrada, la mente es la unidad que posee y sistematiza un número de facultades. A menudo se entiende al yo como el que aprehende e interpreta el mundo a través de

³³⁹ Nishitani, K. (1969). On Modernization and Tradition in Japan. En Kuyama, Yasuchi & Kobayashi, Nobuo *Modernization and Tradition in Japan*. Nishinomiya: International Institute for Japan Studies. pp. 69-96; Nishitani, K. (1981a). "Ontology and Utterance." *Philosophy East and West*. 31/1: 29-43; Nishitani, K. (1990b). *Op. cit.* pp. 1-17; Heisig, J. W. (1991). "The Search of the True I." *Academia* 46: 34-50. y Nishitani, K. (1982c). The Awakening of Self in Buddhism En Franck, F. (1982) *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School*. New York: Crossroad. pp. 22-30.

esas facultades, bajo la creencia de que es el centro del mundo, tal cual si fuera una autoconciencia como conocer del ego que conoce a las cosas, y que se reconoce diferente de ellas. La visión que se propone en este sentido es que el yo es un modo Kosmocéntrico en el que la mente es contemplada desde *el punto de vista del mundo*, ahí las facultades de la mente son vistas como es posesión de todo lo vivo, la mente es, así, algo universal. La mente humana es tan solo un ejemplo de ello, de esta manera lo que en el capítulo 2 veía como *unidades de inteligibilidad* se refieren a esto, lo que entendía como individualidades o individuos es precisamente esta posibilidad de la mente como universal y que era derivado desde Spinoza y su idea de las *haccedades*. Contundentemente, lo personal no es un estado privilegiado de la existencia que deviene central en la relación con el Ser y las relaciones entre humanos³⁴⁰. Si para conocer un yo-ego siempre se piensa en el *sí mismo* como idea universal de lo humano, porque se supone que todo lo verdadero es verdad porque puede ser universalizado o porque uno descubre lo universal en cada aspecto particular de sí mismo o de las cosas, eso es algo que es objeto de una crítica severa, que se le puede tildar de un autoapego del núcleo de todo humanismo que encuentra en el ego una imagen de la humanidad que permite una actuación categórica y normativa y, por lo tanto, una colonialidad epistémica³⁴¹.

Se supone que ego es la fuente del significado, ello es lo que evita que el individuo sea un objeto entre los objetos del mundo, devaluación de la calidad de lo humano. El problema es que hay una actuación que requiere un convertirse en sujeto para con los objetos, que implica un reduccionismo de ese yo kosmocéntrico y verdadero, porque lo que ocurre es que se hace una fundamentación del yo en la sustancia y esa misma funda a los objetos, la naturaleza de esa manera es secuestrada el caso más risible en este sentido ha sido el de Sartre quien funda al ego en la

³⁴⁰ Dallmayr F. (1992). "Nothingness and Sunyata: A Comparison of Heidegger and Nishitani." *Philosophy West and East* 42/1:37-48; Nishitani, K. (1988). "The Divine in the Contemporary World." *Kyoto Journal*, (fall) pp.16-22; Nishitani, K. (1968c). "Kami and Fundamental Experience. The Concept of Kami." *Tokio Shinto Studies* pp. 27-29; Nishitani, K. (1990b). "Religious- Philosophical Existence in Buddhism." *The Eastern Buddhist*. 23/2:1-17; Nishitani, K. (1991). "A Buddhist Voice in the Demythologizing Debate." *The Eastern Buddhist* 24/1: 1-27. y Stevens, B. (1998). "Reflections on the Notion of Reality in the Thought of Nishida and Nishitani." *Zen Buddhism Today*. 15: 1-14. El ego designa para la mayoría de los autores japoneses el sujeto entendido en terminos cartesianos, el yo es el generico que habla sobre el sujeto general, por lo cual la idea del no-yo es cuando el yo se vuelve el punto de vista de la vacuidad, de manera que la distinción moderna entre ego y yo no es admisible para aprehender estas ideas.

³⁴¹ Castro-Gómez, S. (1993). Ciencias Sociales, Violencia Epistémica y el Problema de la invención del Otro. En Lander, E. (comp.). (1993). *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. pp. 145-161.

Nada, pero eso sólo funciona como una añagaza que sigue ocultado esa naturaleza de Nada absoluta con una nada relativa³⁴². Heidegger, por su parte, descentra al ego y le añade un kosmocentrismo; pero la Nada ha sido interpretada como exterioridad del ser y de la existencia. He desarrollado quizá esa posibilidad, que se delinea en Heidegger mismo, para una posición ontológica que no genere lecturas que otorguen al Ser la mínima capacidad de borrar al Otro y que erigiría un sistema de Ser que devore su exterioridad como fin último. Eso ha sido posible desarrollando la idea de espacio como lugar en el que el tiempo y el Ser han encontrado un desfiladero conceptual y, que para el propósito, todo esto ha consistido en reconocer al Egocentrismo y al Cosmocentrismo como presente, el ego individual que se conoce y pone ese conocerse como conciencia en el centro del mundo y a la vez el reconocimiento de egoidad en todos los seres, entidades y cosas, siendo que ambas son autodeterminaciones de una misma inteligibilidad que se guarda en un más allá de un orden de implicación que es un holomovimiento de holoinformación que los define en su núcleo, una profundidad inconciente insondable y ontológica que es una unidad de mentes y de cosas que ha sido llamada en el pensamiento japonés e indio vacuidad y su manifestación mínimamente expresa es la de una conciencia del conocimiento no discriminante, que es donde las cosas manifiestan su forma verdadera, que es careciendo de sustancia y que es la naturaleza del ser centrado en sí mismo. Se trata de una muerte del yo que implica libertad de lo que se comprende como *samsāra o ciclo de nacimiento y muerte*. En términos explícitos es una liberación existencial en el centro mismo de la vida del cambio constante y la ansiedad que eso conlleva, pero es a la vez un renacimiento –nirvana-. Es decir, se está libre de los prejuicios que se tienen sobre el yo y el mundo, desvinculándose de un apego y dependencia en la salvación venida de otro mundo o de un poder suprahumano y trascendente³⁴³. Una doble puerta que tiene una libertad de las cosas y una libertad hacia las cosas. Buscar lo que es ser humano no es encontrarse con un amor de la humanidad de carácter social ni la búsqueda de igualdad de clases como un asunto de materialismo histórico, ni es un problema de psicología o

³⁴² Nishitani, K (1999). *Op. cit.* pp. 216 y ss. y Satre, J. P. (1986). *El Ser y la Nada*. Madrid: Lozada.

³⁴³ Luther, A. R. (1982). "Original Emergence in Heidegger and Nishida." *Philosophy Today*. 26:345-356; Steffney, J. (1981). "Mind and Metaphysics in Heidegger and Zen Buddhism". *The Eastern Buddhist* 14/1:61-74; Waldenfelds, H. (1995). God's Kenosis and Buddhist Sunyata in the World of Today. En Ives, Ch. (1995). *Divine Emptiness and Historical Fullness*. Valley Forge: Trinity Press International. pp. 150-164. La confluencia sobre la noción de ego y sustancia desde el punto de vista oriental sufre de una contradicción, pues si bien hay elaborados intentos por sustentar una suerte de nada, que resulta no ser absoluta en el pensamiento occidental, no resulta ser suficiente, el pensar esa nada es un fracaso pues está profundamente ligada a la subjetividad humana.

de liberación sexual, no hace falta un punto de vista que se centre en el otro que destruye las posibilidades de regresar a ese *yo Kosmocéntrico-cosmocéntrico*, porque lo que se interpone es toda una serie de ficciones que tienen más realidad de lo que es la realidad, es decir, la realidad a la que se agrega un dimensión de más. El yo es algo que puede ser conocido ahí como algo sin forma, si ese otro yo, y sin tiempo, no como cosa, no como la conciencia.

§89

Las relaciones interpersonales quedan dentro ese *yo kosmocéntrico-cosmocéntrico*, ahí el otro es una dimensión del yo. Lo que el encuentro con el otro ofrece es un diálogo en el que pueda prescindirse de la razón de un ego-cogito, y que se aboca a la recuperación del ese yo kosmocéntrico-cosmocéntrico por medio del encontrarse con el otro. Se trata de un encuentro que hace un reconocimiento y una actualización de ese yo tal como es, lo cual implica un compartir experiencias y comunicarse de corazón a corazón bajo la operación de un no-yo –no ego-. De lo contrario uno y el otro, el yo y tu, se disuelven en tanto que haya un ego sustancial, en *tertium quid* universal ya sea en una categoría de naturaleza sustancial o de un principio trascendente de mediación. El encuentro de uno y otro fundamentado en la Nada, coloca las identidades como un *autoidentidad* en sentido absoluto, pero es, cada cual, absolutamente relativo, porque la relación no existe si no hay un uno y un otro. Lo que hay por tras es, que si se niega la propia libertad individual afirmando la libertad del otro es simultáneamente reafirmar la propia libertad. El absolutamente dos es absolutamente uno, que implica que el hecho de que la distinción yo-tu, uno-otro sea absoluta, se torna idéntica a la igualdad absoluta, y se puede hablar de un contacto directo y verdadero entre dos o más individuos sin que haya necesidad de comunicar algo, sin que se comunique nada³⁴⁴. Conocerse a sí mismo implica conocer al otro y ello es posible a que ello tiene un fundamento no-subjetivo. Toda enemistad absoluta es por ello mismo una armonía absoluta, la palabra armonía no debe entenderse entonces, como un vínculo lógico entre yo y otro,

³⁴⁴ Ver anterior pie de página, además: Nishitani, K. (1975). "The Significance of Zen in Modern Society." *Japanese Religions*. 8/3: 18-24; Nishitani, K. (1978). "The Problem of Time in Shinran." *The Eastern Buddhist* 11/3: 13-26; Nishitani, K. (1981). *The Nothingness and God*. Tokyo: Shunjūsha. pp. 38-98; Nishitani, K. (1975). "The Significance of Zen in Modern Society." *Japanese Religions*. 8/3: 18-24; Nishitani, K. (1978). "The Problem of Time in Shinran." *The Eastern Buddhist* 11/3: 13-26. y Steffney, J. (1977) "Non-being Being versus Non-Being of Being. Heidegger's Ontological Difference with Zen Buddhism." *The Eastern Buddhist*.10/2: 65-75.

ni es una no-distinción o no-diferenciación que es una simple absorción o engullimiento de muchos en un único Uno, que haga desaparecer a yo y otro. Lo que se plantea en todo caso es que cada uno es absolutamente no diferenciado del otro como parte de su propia identidad, por ello toda relación entre ellos como absolutos relativos es trascendida. Es una cara a cara al horror sin límites de una autoidentidad que niega una identidad de ego absoluto en relación a todos los demás egos de su clase. Lo único que hay es multiplicidad, donde la vacuidad ha cortado definitivamente al yo y al otro, al uno y al otro y a ambos de la relación yo-otro. Se ha transformado en una oposición absoluta que es al mismo tiempo una armonía absoluta, pues no son uno, ni son dos, porque están relacionados mientras cada uno mantenga su carácter de absoluto, mientras son relativos, no están separados nunca. El amor no es esa piadosa agregación; ese sentimiento habitual del ego que se fusiona con otro, sino que es un no-ego en el que el otro está ya presente como otro y no como la simple proyección del deseo y del ego del mismo, de uno.

Una posible formulación ética podría ir por aquí; buscar lo que se debía de ser de acuerdo con esa naturaleza que encuentra su no-yo –no ego- y no que sea simplemente un imperativo que encuentre su fundamento en la racionalidad legal, de esa manera no hay valores que puedan ser incorporados como parte del actuar humano porque básicamente serían modas de papel que sólo son cáscara muerta de algo que no se sabe qué es. La idea es que ese algo sea el fruto preciso del que se alimenta con base a la actividad humana desde el punto de un despertar a ese no-yo y eso es a lo que de antiguo se llamaba la virtud en el valor³⁴⁵. Lo que implica podemos asirlo de manera más obvia con Kierkegaard³⁴⁶ cuando se quiebra la esfera ética o del estadio ético del hombre para acceder al religioso y que se entiende como un quiebre y traspaso que ve la constante aporía de todo sistema ético, racional o vivencial, pues fundarse en un punto de vista de lo humano para fundar el valor deja prendida con alfileres la cuestión, ya que sólo reemplaza un desequilibrio por otro que se ha constituido de manera unilateral.

No hay razón moral que sea capaz de poner sus bases en mandatos y leyes que se suponen divinas por el hecho de haber sido planteados desde el núcleo metafísico de un ego cogito que se pretende absoluto, tampoco en el interés propio o en el imperativo categórico kantiano, que sólo

³⁴⁵ Hyams, J. (1987). Op. cit. pp. 91 y ss.

³⁴⁶ Kierkegaard, S. (1990). *Temor y Temblor*. México: Espasa-Calpe. y Kierkegaard, S. (1989). *El Concepto de la Angustia*. México: Espasa-Calpe.

maquillan el mandamiento en una atmósfera trascendental que supuestamente viene del interior de un yo. Resulta más simple la propuesta ética que emana de este desarrollo; sólo a través de un sentido de responsabilidad que viene de un despertar profundo a la contingencia absoluta de la vida que sea capaz de abrirse para ver el futuro puede darnos un fundamento o ethos pertinente a la acción. La ética, hasta ahora, sólo es el lindo maquillaje de una parálisis que, incapaz de hacerse de un fundamento trascendente y de la relativización de los valores, insiste en pelearse con el mal o con el diablo como un asunto de blanqueamiento o de superpositividad valoral o de liberacionismos neo bondadosos y no se hace una pregunta sobre el problema en el tono de una problemática del yo³⁴⁷.

Cada movimiento social en este sentido tiene que interiorizar el espíritu ético para que no resulten unos meros contribuyentes a los que les fue confiscado el movimiento social por descripciones supuestamente objetivas y científicas de lo que debía ser útil y valioso a un grupo humano y para quienes lo componen. Así que ninguna ideología de la liberación puede atenerse a un ethos suficiente, dado que, como poderse cambiar el corazón y la mente sofocada en medio de los vapores del cambio colectivo, básicamente se trata de vistas del hombre desde el punto de vista del ego, haciendo una aporía insoluble en términos de una reforma social que no tiene referencias a la reforma de las personas. Un yo que es capaz de cuestionarse su propia existencia no reconoce autoridad alguna fuera de él, al estar en ese centramiento –no-yo-, el problema del ego-yo se levanta desde el propio yo. Así, esta negación, que va a dar al no-yo realiza la compasión de vivir fuera del esquema habitual de relación con el otro, fluye de forma natural, amor no diferenciado para todas las cosas, sin el ejercicio de una discriminación en términos del ejercicio de juicios sobre el bien y el mal, cosa que no es la forma hipócrita de una neutralidad de la visión desprendida y desinteresada de los altruistas o de la objetividad científica, que operan haciendo abstracción de lo humano y de la realidad concreta de las cosas, tratando de descubrir lo que son y que las gobierna. Se trata de una indiferencia dulce que no opera por principios fijos, sino por el encuentro inmediato fortuito y salvaje con esa realidad concreta de tal o tal ser o cosa, que sea mala o buena ahí se suscita. Dicho encuentro plantea una discusión sobre la forma de relación

³⁴⁷ Jacinto-Zavala, A. (1997) *La Otra Filosofía Japonesa*. Zamora: Colegio de Michoacán. pp. 124-199; Little, D. (1989) The Problem of The Ethics In Religion and Nothingness. En Unno, T. (1989). (Editor). *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji: The Encounter with Emptiness*. Berkley: Asian Humanities Press. pp. 181-187; Nishitani, K. (1999). Op. cit. 3-319. y Enns, A. (1998) Op. cit. pp.38-48.

entre conocimiento y naturaleza, como problema añejo pero que requiere ser visto de otra forma³⁴⁸.

§90

Lo que se manifiesta como un conflicto entre conocimiento y naturaleza es la transición que va de la tradición al método científico como fuente de autoridad indiscutible. En ese paso, la imagen de lo humano ha sufrido un trastorno que va unido al cambio en la imagen de la naturaleza. Primero, la primacía de un yo que se destacó de la unidad con Dios y el mundo declarando su independencia y, con ello, vio una forma nueva de ver y estar en el mundo, hubo así una conciencia de que se era subjetividad. Se trataba de encontrar el centro de lo humano una vez que se había desechado la esfera religiosa como algo innecesario. La definición de naturaleza había abandonado la magia, los duendes y las princesas anhelantes para ser ahora energía. La abstracción del valor tradicional y simbólico de las cosas de la naturaleza a su vez significa la entrada a la tecnología como instancia de manipulación eficiente del mundo natural. Cualquier cosa ya puede ser entonces pensada como energía en demérito y excluyendo a cualquier otra definición, es la naturaleza ajustada a una cosmovisión que suena descorazonadora y deshumanizante.

Todo simbolismo religioso, cultural o subjetivo ha sido despojado de la naturaleza, so pretexto de una racionalización y mecanización científica. El déficit en todo caso ha recaído sobre el proceso de humanización de la vida interior, la mecanización ha ganado, se ha hecho del poder y la subjetividad simplemente se retiró del mundo natural. Hay un diagnóstico severo, donde el sujeto de la naturaleza está alienado y la consecuencia de esa enajenación es parte de un reconocimiento y aceptación del método científico como modo de vida, de manera que no resulta descabellado que las maravillas del mundo natural hacen que el individuo moderno retroceda ante ellas y le parezcan deleznable, mientras que a la par se repliega cerrándose en su yo frustrado. Lo que a

³⁴⁸ Van Bragy, J. (1966). "Notulae on Emptiness and Dialogue: Reading Professor Nishitani's "What is Religion?" *Japanese Religions* 4/4: 50-78; Van Bragy, J. (1971) Nishitani on Japanese Religiosity. En Spae, J. (ed.) *Japanese Religiosity*. Tokio: Oriens. pp. 271-284; Van Bragy, J. (1987) "Religion and Science in Keiji Nishitani." *Zen Buddhism Today*. 5:161-174; Van Bragy, J. (1989). Translating Shukyo to wa nani kainto Religion and Nothingness. En Unno, T. (1989). (Editor). *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji: The Encounter with Emptiness*. Berkley: Asian Humanities Press. pp. 5-12; Nishitani, K. (1982a). Op. cit. pp. 47-60. Nishitani, K. (1984). "The Standpoint of Zen." *The Eastern Buddhist* 17/1:1-26. y Nishitani, K. (1985c). "Encountering No-Religion." *Zen Buddhism Today*. 3:141-144.

final de cuentas destaca una liminaridad fantasma de rechazo por omisión del mundo natural. Una fascinación apocalíptica o una fascinación moral por la muerte³⁴⁹.

Nacemos humanamente del mundo de la naturaleza, eso dice que la naturaleza es parte de nuestra existencia. Somos como cada ave, árbol, bestia o piedra y, por más que estemos indagando sobre ellos, por más que investiguemos o los observemos, jamás nos explicaremos del todo por qué existen o qué significan. Si nos hemos agrupado fuera de los márgenes de la naturaleza en sociedades es por un decreto de dejar fuera lo incomprensible y lo desconocido. Nuestro mundo se ha condenado a lo comprensible y con ello ha llegado la costumbre por una superficialidad desmesurada y normal para nuestra vida, tal que poco a poco nuestras mentes se han tornado superficiales, estrechas, dejándonos el virus de una tristeza insondable que nos aprisiona descontentos e insatisfechos tratando de recobrar lo desconocido e incomprensible, pero ante la sin respuesta de nuestro propio embotamiento hemos sentido un rechazo aún mayor y nuestro descontento se ha volcado hacia la naturaleza misma. La conciencia subjetiva que se ha incardinado con la cosmovisión científica ha sido socavada. La naturaleza y los humanos han devenido objeto de mecanización quirúrgica progresiva, a través de la ciencia y la tecnología y, sobre todo, por las repercusiones y efectos sobre las instituciones sociales y las normas de convivencia, básicamente porque la categoría de individuo entendida en los términos que he desarrollado estuvo llamada a comparecer de una transformación regresiva sin parangón, primero tenía que volverse un yo, dejando en la marginalidad a todas las cosas del mundo excepto al ser humano y luego ha comparecido para operar otra transformación regresiva y pasar del yo al ello. El yo existe sin duda, pero sólo como un poder dominante sobre otros en un mundo donde el poder lo permea todo. Si todo se encuentra en esta atmósfera sin capa de ozono, al evaporarse el yo, el devenir ello se vuelve una materia maleable del todo, la libertad de manipular y controlar es plena, aquel ser que manipula es ya desposeído de su calidad de sujeto, su conciencia de ser sujeto ha sido degenerada bajo ese dominio³⁵⁰.

Con un yo debilitado y con la objetivación de la naturaleza, se oculta un antropomorfismo poderoso en la ciencia, si los humanos son medidos con el rasero del mecanicismo y el

³⁴⁹ Berman, M. (2001). *El Reencantamiento del Mundo*. Santiago: Cuatro Vientos. pp.131-188; 263-297,

³⁵⁰ Berman, M. (2001). *Op. cit.*; Nishitani, K. (1996). "The Problem of Anjin in Zen." *The Eastern Buddhist* 29/1:1-32; Nishitani, K. (1998) *The Contemporary Era as a Turning Point in World History* En Dilworth, D. A. y Viglielmo, V. H. (1998) *Op. cit.* pp. 381-384 y Sloterdijk, P. (2003) *Op. cit.* pp. 13-83.

pensamiento se ha aliado con la economía, la filosofía lo hace bajo el auspicio de que el ser humano individual o social es la medida de todas las cosas. Un conjunto de rasgos humanos se proyecta sobre el mundo de la naturaleza, ocupando el lugar donde antes, por ejemplo, había dioses. La totalidad natural se ha dividido en ítems individuales que son llevados al colmo como sujetos abstractos que funcionan como comunidad de sujetos regulados por leyes. Ciencia y subjetividad han sido consecuencias que han tomado forma contraria a sus orígenes a pesar de esa fatal afinidad que ha quedado varada en la rigidez sin relajamiento. No hay posibilidad de vuelta a los orígenes, pues esos mismos contaminados se han desfondado y convertido en un gran problema. Se acude a oriente y, sin embargo, ese inventad colonialísticamente; por mi parte, he acudido al oriente tratando de penetrar a través del *logos* en el *mithos* de ese oriente, tratando de ir más allá de esos colonialismos, todas las veces he encontrado que se ha pasado por alto la no subjetiva, no objetiva, primaria naturalidad de la naturaleza. Una naturalidad prístina que el modo de pensar objetivista y funcional trivializa y banaliza como romántica o cuando menos irracional. Esa naturalidad de la naturaleza, la tematicé en el primer capítulo, como totalidad de las cosas que en ella es algo que es tal como es y por sí misma, y la nombré como Tierra y que “Es”, no por la fuerza de una ley exterior o por una voluntad ni por necesidad interior fundada en sustancias subyacentes, sino por la “talidad”, porque en ella no hay yo ni personal, ni impersonal, sino la mismidad. No hay duplicidad esencia/existencia, sino unidad de la naturaleza. La duplicidad dice que cada cosa tiene su armazón de ser, así que no puede ser otra cosa. La unicidad del ser natural, no tiene ese armazón, en el las cosas son esencialmente dos, pero realmente se pueden ver como naturalmente no-dos³⁵¹.

Ese naturalmente no dos se refleja en la idea del tiempo, donde lo histórico y lo transhistórico para Oriente siempre han sido uno, es una superación del historicismo, pues la historia como un ciclo

³⁵¹ Robinson-Cora, J. E. (1989). The Conflict of Science and Religion in Dynamic Śūnyatā. En Unno, T. (1989). (Editor) *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji: The Encounter with Emptiness*. Berkley: Asian Humanities Press. pp. 101-113; Heine, S. (1990). *Op. cit.* 40/2:175-193 y Heine, S. (1991). "The Buddha or the Bomb": Ethical Implications In Nishitani Keiji's Zen View of Science. En Wei-hsun Fu, C. & Warrytko, S. A. (1991) *Ethics and Modern Society*. pp. 281-295. Hay una lucha que se plantea contra el nihilismo destructor dentro de una crítica a la ciencia, y se trata dentro de una convergencia entre ciencia y religión. La ausencia de una codificación ética por ese mismo hecho genera un efecto de falta de percepción de las consecuencias liberadoras de la tecnología y la ciencia. Sin embargo, esa falta de codificación permite que se puedan hacer críticas sólidas a la ausencia de lo humano en la ciencia en términos de nihilismo, y, más aún como superación de ese antropocentrismo aún cuando hubiera presencia de lo humano, pues esa presencia ahí sería sólo una pantalla que oculta su mecanización, y que vendría vinculada a una transformación del significado del trabajo, que viene a una fase de éxtasis con el deterioro de todas las relaciones humanas.

de interminables repeticiones o como el avance lineal hacia un futuro indeterminado implica sólo un aspecto del tiempo. Tampoco los modelos de una historia en espiral han sido efectivos, pues el hecho de una recapitulación del pasado de manera continua mientras se va hacia el futuro no va a solucionar el que se trate de una historia que se forma desde el punto de vista del Ser. Por el contrario, toda posibilidad de historia desde Oriente ha de ser una que se haga desde el punto de vista de una Nada dinámica, tiempo y devenir serán como el auto-vaciar de la realidad. El modo budista de ver el tiempo es desde el presente, que es una apertura en el plano del tiempo, en su tierra originaria, donde pasado y futuro y el significado mismo de la historia tiene su fuente elemental e infinitamente renovable. En ese plano, se suscita una apropiación de la sabiduría de las grandes figuras del pasado como una forma de trascender la historia desde el interior de la historia. Con ello, es posible superar el nihilismo inherente a la visión moderna de la historia; hay un regreso a los orígenes de la historia misma. Ese retorno es el presente, el momento presente o el ahora eterno, *hic et nunc* del presente que está directamente bajo los pies, el que ha trascendido tanto pasado como presente y que a la vez se han hecho simultáneos, sin destruir la secuencia temporal tal como es. La Nada revelada en el mundo del Ser sin aniquilar ese mundo es descubierta aquí en la esencia del tiempo, básicamente el mundo del tiempo y del Ser es el autovaciarse de la vacuidad absoluta, que se ha apuntado en previo y que, como tal, la vacuidad es historia y viceversa³⁵².

No se trata de un rechazo a la tradición ni de una modificación a la luz de una opinión, que desde luego que lo es. Se trata de una persecución de la idea hasta el punto del derrumbe antes de que la realidad que se quiere pueda ser expresada y que esa realidad sólo puede ser hallada en el punto del colapso, que se encargará de hacernos escuchar lo que no había sido cuidado. Se trata de una captura que quiebra y traspasa o una idea de captura por grietas que insinúan la muerte, pero una muerte hacia un renacimiento de la idea atravesada. Una idea que se desploma, implica una restauración por un relativismo de lo que ha sido y lo que revela su derrumbe. Lo que se busca es vérselas con la tradición con su autoridad sin tener deudas con ella.

³⁵² Heine, S. (1994). History, "Transhistory and Narrative History: A Postmodern View of Nishitani's Philosophy Zen." *Philosophy East and West*. 44/2: 251-278; Horio, Ts. (1992). "The Zen Practice of Nishitani Keiji." *The Eastern Buddhist*. 25/1:92-97; Horio, Ts. (1997) "Nishitani Philosophy: The Later Period." *Zen Buddhism Today*. 14: 19-32; Kasulis, T. P. (1989). Whence and Whither: Philosophical Reflections on Nishitani's View of History. En Unno, T. (1989) (Editor) *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji: The Encounter with Emptiness*. Berkley: Asian Humanities Press. pp. 259-278. y Nishitani, S. (1999). *Op. cit.* pp. 68-225.

A través de una idea no-divina se puede acceder a un núcleo de fundamentación ontológico que trate con cercanía la forma existencial de abordar cuestiones añejas, donde, el fundamento es precisamente que toda realidad es por naturaleza autovaciante, no hay una trascendencia divina, entonces, el problema se transforma en la perenne pregunta ontológica por aclarar las relaciones entre el Ser y los entes a la que se ha hecho recusar la autonomía de la razón científica y cuando los principios que una vez habían dominado indiscutidos en la vida cotidiana, en el pensamiento, la ética y la sociedad van derrumbándose uno por uno en la escalada secularista, atea y escéptica. Lo trascendente es algo que nos aleja de permanecer en la propia existencia, de un lugar en el que poder vivir y respirar. Siempre apareciendo presuntamente ese algo trascendente como un Dios que es el único ser absoluto cuando las demás cosas son nada.

Si somos un ex nihilo es porque lo que es más inmanente en nosotros es nuestra Nada que nuestro Ser. No es por su personalización y lo interpersonal como ese algo superará esa disparidad ni le es posible porque no posee la nihilidad de las demás cosas. La Nada ha sido entonces encubierta con una imagen de “*no hay conflicto*” entre mundo y existencia humana. Así es más fácil que el significado y el telos de la existencia humana sea la que dote de significado y el telos del mundo. Como tal, el mundo es arrojado a la periferia y las cualidades de lo humano ocupan el centro, así el fundamento divino se recubre de rasgos humanos, pero y, a la vez, ese fundamento divino esta destinado a perderse para siempre³⁵³.

Lo que propongo es ir más allá del mero reconocer una suerte de autoapego de una supuesta imagen divina, lo que ocupa su lugar es una operación de liberarse del yo y que se puede caracterizar como un amor no diferenciado para todas las cosas sin prejuicios, un amante impersonal, el aparecer en el mundo no como lo personal en sí y que no implica confinamientos coercitivos de la existencia o niveles de jerarquía. La mismidad del yo que ha salido a flote cuando se ha libertado del yo –ego-, y que es el ir más allá de un auto-apego a una fundamentación bajo la

³⁵³ Bajo la premisa de que se puede superar a Dios por medio de Dios, matar a los patriarcas y al Buda, de tal manera que la posición es la de una creación ex-nihilo, se trata de hacer una conexión entre la Nada de lo divino y el fundamento del alma como forma del renacimiento. Altizer, T. J. J. (1989). *Emptiness and God*. En Unno, T. (ed.) (1989a). *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji: The Encounter with Emptiness*. Berkley: Asian Humanities Press. pp. 71-81; James, G. A. (1991). *Op. cit.* pp. 295-308; Kristhiansen, R. (1987). *Creation and Emptiness: The Transforming Creation in Dialogue with de Kyoto School of Philosophy*. Emory University: Ann Arbor. pp. 38-198. Nishitani, K. (1999). *Op. cit.* pp. 121-150; Nishitani, K. (1960). “The Religious Situation in Present-Day Japan.” *Contemporary Religions in Japan*. 1: 7-24; Nishitani, K. (1964) “Japan in the World.” *Japan Studies*. 1: 2-9. y Nishitani, K. (1965) “Harmony of Religion and Science.” *Japan Studies*. 9: 7-8.

que encubierta actúa una suerte de divinidad oculta, la configuración de un amante impersonal es una captura de un estado de cosas más amplio por que no siendo la muerte de Dios, es su más allá, una Nada Absoluta.

La creación de todas las cosas ex nihilo, una nihilidad sin sentido traspasa todo, en los seres humanos no niega el significado, sino sólo el significado centrado en el yo como telos de toda la vida y de toda existencia. El nihilum es una afirmación de un yo no-apegado y no-centrado en sí mismo. La nada que está más allá de cualquier ser absoluto, es la nada que es el sentido más elemental de que es más absoluta que cualquier manifestación particular de ella, como lo sería posiblemente ese ser que se dice absoluto. Más allá de divinidades, es una línea de fuga a la que regresa el yo para buscar su naturaleza verdadera. Desierto de deidad, no su muerte, sino un desierto, donde completamente el hombre está privado de egoidad. Es el fondo sin fondo, donde se puede poder volver a ser sí misma por primera vez, es el lugar en el que el fundamento es en sí mismo. La naturaleza del fundamento relativo o naturaleza elemental del mundo del ser y de la existencia humana en él, es la Nada Absoluta. La naturaleza de esa Nada Absoluta es manifiesta donde el *yo es vaciado*. Las palabras kenōsis y ekkenōsis en la tradición religiosa occidental pueden ser leídas a la luz del Zen. *La kenōsis nos habla de una naturaleza que es autonegativa y que implica el vaciado del yo –ego-, la ekkenōsis, es una decisión de actuar de acuerdo a esa naturaleza, si volvemos preguntarnos sobre la filosofía como punto de inicio, diremos que lo que hay en su núcleo, en tanto que aspira al conocimiento como sabiduría, que en sí mismo el amor ama y, que por un gusto especial, lo identifico como seducción que se ve ligada como amor impersonal propio o más cercano a la experiencia de la amistad y no del amor, en occidente. De entrada, hay la voluntad de autovaciarse, luego, hay, un vaciar de esa vacuidad más allá de la voluntad, así lo que hay es un fundamento en que está cerca como un estado espontáneo y natural, en el que las personas, las cosas y los seres así considerados vivientes y no vivientes son lo que son y hacen lo que hacen desde un lugar vaciado del yo –ego-³⁵⁴.*

³⁵⁴ Abe, M. (1989). Nishitani's Challenge to western Philosophy and Theology. En Unno, T. y Heisig, J. W. (1990). *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime: The Metanoethic Imperative*. Berkeley: Asian Humanities Press. pp. 13-45; Buri, F. (1972). "The Fate of the Concept of God in the Philosophy of Religion of Keiji Nishitani." *Northeast Asia Journal of Theology*. 8: 49-56; Heisig, J. W. (1986). *Op. cit.* pp. 1-29; Nishitani, K. (1982b). Science and Zen. En Franck, F. (1982). *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School*. New York: Crossroad. pp. 111-137. y Van Braght. (1971). Nishitani on Japanese Religiosity. En Spae, J. (Editor) *Japanese Religiosity*. Tokio: Oriens. pp. 271-284.

El silencio es oro, transmutar en oro las cosas es hacerlas resplandecer en el fuego de la negación de la palabra, el nombre, el concepto, de toda metodología o sistema teórico, se trata de ir hasta una ontología que se vuelve en alguna vía una alquimia antiontológica, que encuentra la grieta de la ontología occidental y acomete a encontrarse con la muerte como un compromiso de regir al razonamiento e imaginación del momento médular sobre la materia del yo verdadero. Quebrando y traspasando por la fisura y el punto donde la grieta empieza se va tierra adentro desligando el que sea precisamente un no-haber sustancia en las cosas y en el yo, porque ahí reina el cambio y devenir y en ese sentido, las palabras y las ideas con que capturamos esas cosas y ese yo están vacías de sustancia. Desligar entonces, que las palabras y los conceptos son los que han creado la necesidad de una idea de sustancia y que sustentan esa necesidad. Qué caso tiene sostener el peso del mundo manifestado en la razón si no son las palabras y las ideas. Desde la vacuidad, el mundo yace reconstituido como imagen en su inmediatez, se trata de una imagen que sólo es captable por una sensación abarcadora de ambas. No se propone que el mundo deje de existir al despertar para la Nada Absoluta, lo que ocurre es una reafirmación tal como es, mientras la idea que tenemos de él se nos torna, en cambio, se vuelve imagen sobre un campo de vacuidad, se trata de un hacer imágenes como actividad de la vacuidad que se manifiesta por sí en aquello para lo que se manifiesta, mientras que va más allá del mundo visto en sujeto-objeto³⁵⁵. El cielo vacío, en el que, mientras ahora es visible ante los ojos, pero que abre un espacio invisible e infinito. Se trata de una de una realidad infinitamente abierta que se caracteriza por ser multiplicidad de apariencias que toma en el mundo del Ser y que ese es el paisaje interior del despierto, en ese momento se puede hablar de un conocer las cosas a través de volverse ellas, esa imagen permite verla como un ensanchamiento que da un significado positivo al mirar el mundo en una doble exposición como exposición doble, que es un reconocer lo transitorio como inmanente a las cosas de la vida. Las imágenes, la cosa y el conocerlas es una misma cosa, es un punto de vista muy ordinario que es capaz de poner al conocedor en un lugar y al hecho conocido en otro. Hacer imágenes implica que

³⁵⁵ Higashi, S. (1992). The Nothingness of Feeling. En Ueda, S. (1992). *The Nothingness of Feeling*. Tokio: Sonbusha. pp. 71-97; Horio, Ts. (1992). "The Zen Practice of Nishitani Keiji." *The Eastern Buddhist*. 25/1:92-97; Horio, Ts. (1997). "Nishitani Philosophy: The Later Period." *Zen Buddhism Today*. 14:19-32; Horio, Ts. (1998). "Gyakutaiō and Gyakuen: Nishida Philosophy, Nishitani Philosophy, and Zen." *Zen Buddhist Today*. 15: 155-168.; Nishitani, K. (1999a). *Op. cit.* pp. 305-361; Horio, Ts. (1999b). Emptiness and Sameness. En Marra, Michelle (1999) *Modern Japanese Aesthetics* Honolulu: University of Hawai'i Press. pp. 179-217; Nishitani, K. (2000). *Op. cit.* pp. 173-205; Paslick, R. H. (1997). *Op. cit.* pp. 13-31. y Higashi, S. (1992) The Nothingness of Feeling. En Ueda, S. (1992). *The Nothingness of Feeling*. Tokio: Sonbusha. pp. 71-97.

una facticidad externa y obstinada de una cosa, su Ser, se traslada en una línea común que se hace transparente, manifestando su forma, mientras mantiene un lugar como un hecho en el mundo del Ser. Es un ver desde dentro, donde el traslado constituye un cambio de un hecho real a la imagen de él. Desde dentro, del hecho una imagen que es uno con él, se manifiesta como una forma individual, como imagen. Nuestro cielo aunque volátil, disperso y expansivo puede ser convertido en una imagen concreta, de manera que se ofrece un campo en el que la vacuidad, como cuerpo que contiene todas las imágenes de la realidad y todo lo que en ella es, se interseccionan. La sensación de una imagen es un despertar a que la vacuidad es la fuente primordial de todas las cosas porque las traspasa, tomándolas hasta el fondo. Cuando hay el tránsito de la interpenetración entre hecho e idea a la interpenetración mutua de todas las cosas, en un más allá del razonamiento, es la recuperación de un caos "original" que hay tras el cosmos –orden unificado-. Ese cuerpo es también nuestro cuerpo que posee imágenes del mundo en su forma verdadera y vacía, no es un cuerpo ordinario, como físico, sino que es una vida corpórea que incluye un estar envuelto en la piel. Es la captura y apropiación total de algo que nosotros entendemos despojado de esta dimensión como idea, es una encarnación del vacío, tal cual un reconocimiento encarnado de la totalidad del «yo vivo», que es un «yo vivo» que pertenece al mundo que lo rodea, forma parte de él. El cuerpo atraviesa la piel de nuestros cuerpos particulares y privados para relacionarse con la atmósfera que nos rodea, porque el cuerpo es una relación entre cuerpo y tierra. Se puede entrar a esa unidad entre cuerpo y tierra a través de la unidad del no-ego con el fundamento o Nada, porque en el cuerpo tanto no-ego como ambiente son transparentes y son transparentes el uno con el otro. Dado que no hay ningún límite que trace fragmento alguno entre éste o el otro, porque básicamente es por ello que está vivo, es decir, que la vida fluye o respira y se desliza en un plano más grande como es la naturaleza. El que cada uno esté vivo significa que hay un punto en el centro del mundo y en el centro del yo que son uno, pero no es un punto visible es transparente y en la luz se pasa con la libertad misma del sol, sólo quien se supone no uno, sino un ego débil que ha de protegerse, construye muros que impiden el paso a la luz³⁵⁶.

³⁵⁶ Bowers, R. H. (1995). Op. cit. pp. 140-148; 216-259; Gómez de Liaño. I. (1998). *El Círculo de la Sabiduría. T.II*. Madrid: Siruela; Marquez-Riviere, J. (1958). *El Arte y la Estética del Budismo*. México: UNAM. pp. 226-259; Nishitani, K. (1989b). "The Japanese Art of Arranged Flowers." *Chanoyu Quarterly*. 60: 7-16; Nishitani, K. (1991). "A Buddhist Voice in the Demythologizing Debate." *The Eastern Buddhist* 24/1: 1-27; Thelle, N. (1992). "The Flower Blooms on the Cliff's Edge: Nishitani Keiji, a Thinker Between East and West." *The Eastern Buddhist*. 25/1:

§91

Quizá debíamos plantearnos el espacio como una extensión en términos de vacuidad y como una consecuencia de esta mirada zen y preguntar: la extensión ¿uno mismo? Quizá lo sea, si sólo podemos decir algo de aquello que corresponde a lo que se experimenta, sólo podemos responder con un sí sin medida, toda vez que esa capa delgada, superficial, inextensa y epidérmica que es la piel propia y que es también la de la Tierra, como el espacio del haber devenido sentido, *aistesis* como de antiguo se le hacía llamar a este hecho según el cual existe un ámbito de sensaciones en el que están el placer, el dolor, el deseo, el temor, el enojo y que ese es el domicilio de cada uno y por ello es una sensibilidad anónima que no siendo ni objeto ni sujeto, es lo inadvertido que pasa como con un aroma o una bella vista, donde el oler mismo es inodoro y la vista no es visible –se trata de imágenes como he dicho antes-, pero lo visible es lo activo de la propia vista y lo gustable es lo activo del gusto –se trata de fuerzas-, pero únicamente porque esa forma de lo inadvertido es la que recibe la imagen de las fuerzas que se imprimen como huellas sin la materia. De esa manera, la experiencia implica que tenga lugar una alteración, por el hecho de que la sensación es afección, la afección es diferencia y la diferencia da cuenta de un movimiento y cambio: es un Espacio.

Una fuerza exterior deviene sentida porque es una imagen que en el interior del cuerpo deviene sentimiento y así ese es sentido a través de la imagen de las fuerzas. Ese espacio se mueve según esas fuerzas y, por lo que se sabe, la mayor parte de ellas carecen de nombre, pues lo sensible es ilimitado y no hay nombres suficientes que lo nombren. Ese espacio que es un “en medio” o medio, es el cuerpo mismo, que se siente como esa, la piel de la Tierra. Piel o máscara de las fuerzas con las que devienen sensibles las fuerzas. Espacio, quiere entonces, decir una contracción que relaciona eso inconmensurable y asemeja lo diferente. Imaginemos tres posibilidades con ese espacio en el lo diferente se une por la afectación, lo imperceptible –los medios por, en los que se mueven las fuerzas- deviene perceptible por su modificación, lo insensible, que son las fuerzas mismas; deviene sensible al plegar un espacio y, por último, lo perceptible deviene percibido y lo sensible sentido cuando, el medio, modificado por la fuerza, modifica a su vez al sentido sensorial haciendo en él la marca de esa fuerza, transmitiendo en él la imagen sin la materia. La extensión, uno mismo es un quizá no también, pues la imaginamos como un sentido sensorial que todavía no

130-137. y Winston L. King (1986). Death was his Koan. The Samurai-Zen of Suzuki Shosan. Asian Humanities Press.

es, la nariz no huele, el ojo no ve, la lengua no sabe, por ello, no configuran un organismo o una estructura centralizada que sea absoluta, por eso se puede decir que uno nunca es algo. Nuestros sentidos están sueltos y dispersos, desplegados y explicados en un medio insensible que es incoloro, inodoro, insípido, invisible, intangible e inmóvil, de pronto una fuerza que llega y actualiza ese estado virtual y adopta una manera de entregársenos, aparece y simplemente hay un espacio que configura sentidos sensoriales para sentirla. La importancia de todo ello radica precisamente en que de continuo se genera órganos sensoriales y recursos espirituales que son la semejanza, el semblante de esa fuerza que contiene impresa una diferencia de intensidad que nos hace vibrar de una forma mágica como en el arte, porque esa es la impresión en cada uno, precisamente de un sentido rítmico instintivo –como forma de manifiesto de ese vaciamiento y nada absoluta- que viene del artista quien es a su vez es el propio devenir semblante de la Piel de la Tierra, que es su cuerpo diseminado es esos medios, atmosferizado, empapado en esa atmósfera, envuelto por ellos en su piel.

Qué es el movimiento, sino la forma de hacer eso posible, desplazar o exiliarse de un territorio originario, ausentarse de la identidad y de sí mismos. El movimiento es la facticidad de la ausencia de sí mismo, como en el artista que danza, es el vestigio de una gravedad previa y un recuerdo de la gravedad de otros quienes han bailado, la imagen de su gravedad mientras que transido de ausencia recuerda sus orígenes. Tiene como la posesión más valiosa la memoria de ese lugar y se esfuerza en volver a él y desea volver a ese paisaje para ser realmente el que es, pero en su movimiento va la huella de un olvido primordial de sí mismo que cuando llega y es mirado realmente en su *originalidad* por su audiencia crea la estética pura que le es permitida siempre que se permite abandonar su piel. Devenir el otro. Es el fin de las modelaciones que tratan una apertura hacia arriba a lo absoluto y cerrada hacia abajo a la piel, el pueblo ordinario³⁵⁷.

³⁵⁷ Duncan, I. (2003). *El Arte de la Danza y Otros Escritos*. Madrid: AKAL. pp.5-50; 80-94; 123-131; Humprey, D (2001). *El Arte de hacer Danzas*. México: CNCA-CNA-CONACULTA pp. 13-156. Sloterdijk, P. (2003). *Esferas I*. Madrid: Siruela. pp. 135-195.

EN LA TRANSPARENCIA MÓRFICO-CINEPLÁSTICA HEIDEGGERIANA

OCLUSIÓN

§92

A lo largo de este trabajo he partido en un primer momento diciendo que hay un primer cambio como constitución y metamorfosis continuamente progresiva que experimenta la forma de la metafísica, a través trazos y reviramientos del trayecto que sigue, siempre tratando el asunto como una cuestión de articulaciones migratorias y metamórficas de otros cambios que se mostraban en el seno de la donación, como un salir de sí que ocurre en el Ser y a la vez como una forma de economía de sustitución que vaga a través de una porosidad inherente a todo y ahí la Gestell heideggeriana se convertía rápidamente en el medio para ello. Nos permite ver el pasado de modificación para encontrar que hay una línea de cambio que hace la repartición y de la cual parten todas las cosas y cómo se ve inscrita en lo más íntimo del Dasein. Se trataba de saber si la teoría podía soportar su propio ponerse a prueba a través de hacerse patente el devenir visible, fantásticamente visible, transparente en la forma de la existencia de la transformabilidad ontológica. Si puede soportar esta revelación como un destino por aproximación, que hacen de ella este aparato esquemático o este dispositivo imaginario viendo en la profundidad de lo profundamente metamórfico, como un algo que regula la ocultación y la aparición de esta transparencia. Si la transparencia puede acoger su propia verdad, que el Ser no es más que Nada, que su mutabilidad, que la ontología no es más que el nombre que se le ha dado a una tendencia migratoria, nómada y metamórfica originaria, la aptitud para donar cambio es parte de la expectativa por caracterizar esa economía de lo extraño. Si la transparencia admite que la ontología no sea justamente que una economía que es la larga aventura de un intercambio de monedas-símbolos, que se han querido sean esenciales sin realmente serlo. De lo que se trata, con esto, es de saber si la teoría puede soportar, la consecuencia de un hacerse a sí misma de una metamorfosis sin reposo, sabiendo a la vez que la constitución de esta afirmación se ve afectada por aquello mismo que la anuncia. Como si dijera que lo escatológico, lo apocalíptico, etcétera, fueran estructuras de transformación originaria, es el anuncio de un cambio al origen. Se trata de ver si puede parar de dejar pasar por

un lado aquello que no ha dejado de enseñarse siempre a sí misma, la condición metamórfica, nómada y migratoria originaria, cuando todo mundo empieza a intuir la proximidad con esta enseñanza, pronto recula ante la radicalidad de la convertibilidad ontológica, para mantener a toda costa la concepción tradicional occidental de la esencia como inmutable. Heidegger y otros filósofos y sociólogos contemporáneos han marcado esa intuición, como una puesta en camino hacia una metamorfosis y al mismo tiempo la amenaza de una imposibilidad de cambiar o de una metamorfosis volcada a velocidad permanente que no para jamás, en cambio lo que hemos pedido de ellos es la muestra de una potencia plástica, de la posibilidad de una puesta al día, una actualización que habla de una concepción inédita, una determinación ultrametafísica para pensar la forma, sin la que no es posible probar la resistencia y la fuerza de metabolismo de la propia forma. He tratado de proponerla como un asunto que trata de hablar del destino de su movilidad metabólica, como convertibilidad de un imago o imagen sin materia, de un origen no ideal, de la intensidad de mesetas extáticas de una tonalidad afectiva o de bloques constitutivos.

Ya sea que la forma de la metafísica permanezca siendo la forma y que no pueda llegar a exceder su forma tradicional o su estructura. He planteado respecto a esta permanencia que, lo que ha ocurrido la mayoría de las veces, es una reformulación suplementaria de la metafísica, una metamorfosis y una migración epocal que está de más, que muere de permanecer angustiada y desesperadamente idéntica a sí misma. La forma permanece siendo la misma forma, tributaria de la idea y el concepto que da constancia de la esencia. Lo que viene después es la apabullante evidencia que viene de la capacidad de transformación del ser, cuando el ser no es nada, más que su transformabilidad, como marca y constancia de un punto de partida nuevo para un nuevo bricolage ontológico. El hombre ha impreso por todos lados el hecho de que se ha vuelto el maestro de la maleabilidad y manejabilidad infinita de las esencias y entabla, sin decidirlo, una serie de metamorfosis en el seno de esas donde una misma forma se reforma, un mismo camino por seguir. Cuando ese ha sido el caso, he señalado la existencia de una revelación –rebeldía- de la mutabilidad ontológica, y es quien marca el acabamiento de la metafísica, no permite sobrepasarla o ir más delante, la técnica moderna nos deja con la boca abierta con la equivalencia generalizada,

donde todo se vale, donde todo es posible, donde toda manipulación, todo mercadeo, toda orientación o senda son ideológicos³⁵⁸.

§93

Puede la forma franquear la línea ante esa situación. Si la forma dobla la presencia y traspasa su presencia, origina el cambio. Es posible que devenga otra manera de acercamiento y otro pensamiento de la forma que puede en la fuente del vínculo antiguo y dado que jamás antes ha distinguido entre Gestell y Gestalt; una fuente que más arcaica que la idea misma de la que proviene, igual que todas las metáforas tipológicas³⁵⁹. La forma puede franquear la línea. Si la forma puede brotar en el dominio de origen de la Gestell, la esencia cambia, en efecto, no designa más el diseño ideal de las cosas, pero su punto débil es la incisión del otro en ellas, con ello les permite salir de sí mismas y cruzar a las otras, el devenir uno del otro y el devenir otro del uno. Forma es entonces, el devenir el modo de aparecer no fenomenológico, lo irreductiblemente moviente del frágil juego del intercambio, de lo mínimo e ínfimo, de todo aquello que en el sufrimiento permanece pequeño. La forma puede franquear la línea y la transformabilidad ontológica, no se confunde más con la posibilidad de formar, de crear de piezas una esencia, un Dios, un hombre, un pensamiento, una palabra o una relación con el Ser. Antes bien, esta transformabilidad es el mostramiento de la esencial fragilidad que desarma y desmonta la metafísica y deja aparecer la pobreza, la precariedad de ese núcleo blando y cambiante de cada cosa, que no puede dejarse tomar sin ser inatacable ni trascendente. Esta infancia pre-ontológica que es la mutabilidad originaria permite hablar de ética en términos de un pensamiento de la plasticidad. La metamorfosis y la migración pueden parecer bellos colores a los que uno puede estar tentado de recubrirlos o vestirlos, acompañándolos, sin duda, de una manera o de otra, a lo innombrable, a la fabricación de espiritual de encarnaciones e incardinaciones ejemplares, como hablar de un nuevo Dasein o de un nuevo pueblo³⁶⁰.

³⁵⁸ Habermas, J. (2003). *El Futuro de la Naturaleza Humana. ¿Hacia una Eugenesia Liberal?* Barcelona: Paidós. pp. 79-146. y Habermas, J. (1989). *Discurso Filosófico de la Modernidad*. Madrid: Taurus. pp. 329 y ss.

³⁵⁹ Safranski, R. (2003). *Un Maestro de Alemania: Heidegger y su Tiempo*. Barcelona: Tusquets. pp. 135 y ss.

³⁶⁰ Billimoria, P. (1991). "Heidegger and The Japanese Connection." *Journal of British Society of Phenomenology*, 22/1:3-20; Derrida, J. (1990). *De l'Esprit Heidegger et la Question*. Paris : Flammarion. pp. 51-52 ; Mattei, J. F. (1989). *L'Ordre du Monde : Platon, Nietzsche, Heidegger*. Paris : PUF. pp. 154 y ss. y Parkes, G. (1996). *Rising Sun*

El cambio, la transformación y la metamorfosis pueden considerarse, desde Heidegger, encarnados e incardinados en un Dasein particular, la pregunta que se puede plantear a ese respecto es si se trata de saber cómo y si es posible de tener, soportar justo al límite, sin compromiso, la cuestión de la transformabilidad ontológica. La forma puede franquear la línea. El cambio se transforma en cambio y con ello cambia de sentido, que entonces ya no se liga a la venida de una nueva efectividad histórica, hay una comprensión de este cambio que es en los peores momentos, la imposibilidad en la que se encuentra la teoría de provocar un cambio de la forma temporal y espacial.

§94

En el momento en que la metafísica ha dejado de contribuir a preparar la revolución, es necesario rechazarla. Es así inteligente si hemos pretendido que una manera de establecerla deba ser puesta como residuo porque no permite elevarse en los aires. La teoría no puede de manera inmediata aportar las fuerzas ni crear las formas de acción y las situaciones que susciten una situación histórica. Nada hay en la teoría que pueda producir un efecto inmediato que cambie el estado presente del mundo, cada pensamiento tiene una influencia mediata, pero ninguno directo y de una manera en que podría decirse que el pensamiento causa un cambio del estado del mundo. Sólo puede anunciarse que un cambio está en curso, la teoría no puede causar un cambio profundo en el seno de la efectividad presente, en el mundo en marcha. Paradójicamente, no debe esta imposibilidad más que a su poder de metamorfosis. Porqué toda estrategia del pensamiento, ya sea la teoría o cualquier otra argucia no puede obligar una mutación inmediata del estado del mundo, no concierne a la teoría que un puñado de hombres, quienes sean, operen una transmutación³⁶¹. El pensamiento se orienta a una metamorfosis del pensamiento que no se deja atrapar en una pseudoorganización que sólo ha cambiado de cabeza o de gorra. Aun menos como consecuencia a largo plazo que tuvieron los resultados de las investigaciones finalizadas en la teoría. La metamorfosis tiene lugar como una migración en el curso de la que un sitio es abandonado a favor de otro. Esta migración no es inefectiva. El pensamiento no se agita de tal manera que solamente

over Black Forest En May, R. (1996). *Heidegger's Hidden Sources: East-Asian Influences on his Work*. Londres: Verso. pp. 79-117.

³⁶¹ Agamben, G. (2003). *Medios sin Fin. Notas sobre Política*. Valencia: Pre-Textos. pp. 66 y ss.

no tiene las repercusiones sobre las épocas ulteriores, el hecho de que se piense, que aquello que la piensa se sitúe en esta verdad del ente en su totalidad, por ser “pensantes” de esta especie existente con ese hecho se metamorfosea el ser siendo en su totalidad³⁶².

¿Qué es entonces la potencia metamórfica y migratoria en consecuencia, viniendo de lejos, apenas discernibles, al mismo tiempo que indiscutibles? ¿Y qué es lo que cambia cuando se posa la hipótesis de que ya no hay historia? Esta pregunta sólo es posible cuando capitalismo y metafísica se intersectan para constituir ambos una lógica del intercambio que oculta la significación de la intercambiabilidad originaria. La puesta en juego de una metamorfosis del ser siendo en su totalidad, que hacen aquellos que transforman más, es necesariamente también la prueba de un cambio profundo de la circulación material de cosas. Es cuestión de una experiencia acordada por la inclusión del pensador en el pensamiento y en la verdad del ser que está siendo. Es cuestión de “ser entre”, “en medio”, de descubrir la obligación justo en ello³⁶³.

El Ereignis es ese acontecimiento apropiante o apropiador que suspende el carácter de propiedad y a la vez vuelve al pensamiento susceptible de romper con la lógica de la apropiación entendida como esclavitud a una jerarquía superior o a un centro de mando. Esta ruptura no conduce por lo mismo al pensamiento a trascender la economía ni a abandonar la esfera del intercambio o de la sustitución. El anuncio de un cambio, de otro cambio no tiene nada que ver con la venida de una a-economía que porta no sé qué promesa o qué don, porque no han cumplido ni donado nada. Podemos pensar que con esto hay una proximidad entre Heidegger y Marx que puede esbozarse sobre el pensamiento de una posible coincidencia de lo ontológico y lo económico en el seno de la definición de intercambio, de intercambiabilidad y de la mutabilidad de carácter metamorfoseable y desplazable del valor y de la imposibilidad de contravenir esta plasticidad. Asimismo, los términos de esta proximidad permanecen por ser desarrollados si es que ello resulta, lo que es claro es la ausencia de trascendencia por venir, en el sentido de una alteridad resueltamente disimétrica o de un más allá radical del ser; próxima a una comprensión que ya nada tiene que ver con la dialéctica, sino con la transformación sin extradición, ni éxodo de una de las instancias transformables fuera

³⁶² Foucault, M. (1983/1991). *Saber y Verdad*. Madrid: La Piqueta pp. 197-207. Derrida, J. (1997). *Fuerza de Ley*. Madrid: Tecnos. pp. 38-67

³⁶³ Agamben, G. (2003). *Op. cit.* pp. 75 y ss.

de la transformación misma, sin constitución de una reserva trascendental, sin estar fuera del juego, siendo necesario ir a esa ausencia y probar si ello es así.

En contrarrespuesta, el punto de ruptura concierne a la afirmación heideggeriana del carácter errático de la teleología metabólica. Ahí donde el metabolismo ontológico se afirma sin historia, como es el caso después de mucho tiempo ya, revela la ausencia de fin del cumplimiento cabal de sí, la ausencia la efectuación de su resultado, de su logro. La ausencia de revolución puede ser a menos que la migración y la metamorfosis no sean de entrada aquellas del concepto de revolución mismo. No hay que olvidar que son las que transforman y marcan salientes de la transformación de la lógica de la lógica de la efectividad histórica, del imperialismo ineficaz de la decisión teórica, que siempre deviene letra muerta, de cambiar el mundo o de hacer la revolución³⁶⁴.

Si resta que el mundo cambie, resta que se pueda localizar el núcleo del cambio del espacio y del tiempo que traza su horizonte hacia el futuro, como un movimiento revolucionario que consiste en la inscripción de la posibilidad de revolución no en un acontecimiento por venir, aunque si en el hecho módico del ser-ahí, de ser justo ahí después del cumplimiento que no tiene nada que cumplir. De ser y estar partido por dos presencias, dos modos de ser, de dos regímenes de intercambio, metafísica y ultrametafísica. La marca de la revolución es la fractura que nos constituye, siempre tenemos la posibilidad de escapar al límite, siempre tenemos la posibilidad de pensar el límite y de hacerlo salir de la sombra. Toda modificación del Dasein tiene el sentido y valor del ir más allá, cada uno de nuestros gestos, cada una de nuestras tonalidades afectivas, tienen en sí mismas una potencia transgresiva prodigiosa. La existencia va más allá de la metafísica, la traspasa. Se ha probado la necesidad de modificar la modificación y es, sin duda, para radicalizar ese poder de ir más lejos, para constituirla en algo más amplio que un simple fenómeno existencial, para hacerla la ley misma. Una ley económica del ser: donde cada cosa, por comenzar del ser en sí mismo, se intercambia constantemente consigo mismo, entre presencia y presencia, valor y favor, propiedad y desapropiación. El objeto técnico menos importante lo muestra: cada cosa desborda por secreción ultrametafísica de sí misma. Cada cosa es así, cada persona puede traspasar el límite, traspasar la metafísica y tomar por sombra aquel que no cesa de atravesar y que es de hecho el

³⁶⁴ Derrida, J. (1998). *Políticas de la Amistad*. Madrid: Trotta. caps 3 y 4. pp. 67-129; Heidegger, M. (1999). *Introducción a la Metafísica*. Barcelona: Gedisa. pp. 123-160. y Marx, K. (1998) *El Capital T.I.* México : Siglo XXI. pp. 121-229.

doble de su corazón, el Dasein. Quienes transforman más, recuperan la libertad que es la transformación de su propia libertad o de su estupidez y crean las condiciones de visibilidad, de transparencia de esta revolución silenciosa que es la realidad cotidiana, afectiva, técnica, filosófica, económica, sociológica, de la destrucción de esa metafísica que ha devenido transparente y que ha sido tan fuerte, tal como es transparente el agua para los peces, tan vital, tan letal. Realidad que no se aparece a todos, más que a unos cuantos. Es necesaria una mirada del todo distinta hecha de todas las nuevas luces para llegar a comprender que la revolución la hemos hecho siempre pero sin saberlo, sin tener una sola idea de que lo hacíamos³⁶⁵.

§95

La forma puede franquear la línea y deviene precisamente el otro de la idea, la forma no ideal que es la vez condición y resultado del cambio. La forma puede franquear la línea y la línea deviene forma, los espíritus creadores donan forma a la línea. Forma de una vía que vendrá revolucionaria e inversa a la posición habitual, abierta en su medio como un lugar de negociación entre dos cambios y como un espacio de responsabilidad.

¿Fin de historia? La pregunta la hacía Heidegger más o menos en estos términos: ¿la entrada en el advenimiento –Ereignis- significa el fin de la historia del Ser? El propósito que se delinea va sobre la cuestión de si el fin de la historia del Ser tiene que ser visto sobre el fondo de una diferencia fundamental en términos de si es justa la tesis según la cual no se podría decir que el final de la historia del ser sea ahí donde reina una identificación real de Ser y pensar como en Hegel. Es una suerte de suspenso, el final de la historia del Ser, más cabe verlo como una comprensión sobre la exigencia de forma, por comprender el sentido verdadero de una crítica sobre la historia y la teleología como algo absolutamente necesario y contrariamente a lo que una consideración más abstractiva del problema puede dejar pensar, es decir, poder leer el motivo del fin de la historia y el motivo de la entrada en el advenimiento como fin de la historia del ser a la luz el uno del otro. Pretender pensarlos el uno sin el otro deja de lado, en primer lugar, la dimensión del acontecimiento del cumplimiento o la realización del telos histórico; por ello se ha comprendido,

³⁶⁵ Lacoue-Labarthe, P. (1999). *La Fiction du Politique*. Paris: Christian Bourgois. pp. 45-199; Lacoue-Labarthe, P. (2002). *Heidegger, La Politique du Poème*. Paris: Galilée; Malabou, C. (2000). *Plasticité*. Paris: Éditions Léo Scheer. pp. 39-107. y Malabou, C. (2004). *Le Change Heidegger*. Paris: Éditions Léo Scheer. pp. 9-52; 161-167; 259-270.

antes que el sentido de un acontecimiento, el de ser irreductible a los demás y al concepto mismo de acontecimiento, un acontecimiento que no puede ser propio de la historia, pero que no es, por tanto, un acontecimiento puro, que troza en pedazos la historicidad de la historia. Fin de la historia, hace falta volver a decirlo, es un acontecimiento apropiante y desapropiante, que enrola el cambio, la transformación, la metamorfosis del acontecimiento y la historia en el mismo acontecimiento e historia, según una simultaneidad cineplástica de continuidad de lo que se va. Pretender pensarles el uno sin el otro regresa por segunda vez y a la inversa a dividir al Ereignis de su génesis, de la realización entera del telos histórico que permite la emergencia³⁶⁶. Si el Ereignis no marca la inauguración de ninguna nueva época y no se inscribe a título de eso dentro de ningún horizonte teleológico, no complica más que la plenitud del cambio del Ser, su riqueza epocal permitiendo su venida. Comprender aquello que cambia después de la historia implica necesariamente tomar en cuenta, junto, el proceso de un desarrollo espiritual teleológicamente orientado y el acontecimiento del telos en sí mismo, que en alguna medida, se separa de su propio trayecto y viene a reemplazar ese pretendido saber absoluto. Relevar y reemplazar se metamorfosean y desplazan uno al otro, como enigma de una complicidad fratricida. El desarrollo de una idea de un Ereignis, de un acontecimiento final en el cual aquello que es apropiado y de esa manera sustraído al destino histórico el retrato mismo de un principio historizante, pues es la historicidad misma. Si historia significa la expropiación de la naturaleza humana en una serie de épocas y de destinos históricos, la realización total y la apropiación del telos histórico que está en cuestión no significa que el proceso histórico o no de la humanidad conozca aquí y ahora un agenciamiento definitivo, pero sí significa que el hombre aquí y ahora se apropie o agencie de su ser histórico que es su impropiedad misma.

Esa liga intrínseca entre el Ereignis y el fin de la historia es justo, pero es sumamente cuestionable cuando se afirma una necesidad de reapropiación por el Dasein de su identidad histórica. La reapropiación es pura y llanamente imposible. Lo único que se puede hacer ahí es tomar en acto la partida y distinción definitivas de la identidad –UNO–, de una expropiación sin nombre del ser histórico en el Dasein y sobre la importancia de crear la forma de esta dignidad vacante. Aquello

³⁶⁶ Fukuyama, F. (1992). *El Fin de la Historia y El Ultimo Hombre*. México: Planeta. pp. 474; Fukuyama, F. (2000). *La Gran Ruptura*. Barcelona: Ediciones B. pp. 405; Heidegger, M. (1986). *¿Qué es Metafísica? Ser, Verdad y Fundamento. Y Otros Ensayos*. Buenos Aires: Siglo XX. pp. 401-461. Heidegger, M. (1997). "Prolegómenos a la Historia del Concepto de Tiempo." *Espacios* 10/7: 25-89.

que resta inapropiable, no reapropiable, es evidentemente desplazado, metamorfoseado, inasible, ininteligible a partir de que se lo aproxima, tiene una nueva forma y es una nueva forma. Si la forma pasa la línea, se vuelve precisamente el modo de ser de esta transformación, es la manifestación de la distancia vertiginosa que ha tomado, súbitamente y paso a paso nuestro así llamado ser histórico, distancia en la cual cada uno de nosotros, de una manera o de otra, hacemos el sufrimiento todos los días como un flotamiento. Ese vacío o vitalidad de intercambios es el lugar de pasaje de dos presencias, de dos regímenes de acontecimiento, de dos modalidades de cambio, de nuevo. Hay en cada cosa, en todo, una división en múltiples partes de las aguas de la historia. Una frontera entre la presencia y la distancia temporal, donde se ausenta la verdad de la presencia. Lugar de intercambio que es tangente sin contacto, mediación y separación de cualidades sin mezcla, intimidad sin proximidad. Entre nosotros y nuestro ser histórico, no hay reapropiación posible, nos cruzamos sin tocarnos en efecto.

Se intercambian sin jamás tocarse. Así el Dasein y el hombre, el ser y el ser, la metafísica y su otro, la determinación histórica y el destino ultrahistórico del metabolismo ontológico, no son extraños los unos a los otros, porque el punto de ruptura es también un punto de sutura, esta sutura es extrañamente, no se hace por contacto, sino por articulación. Si la forma pasa la línea, deviene la forma de una nueva familiaridad, una nueva forma de parentesco entre esos intercambios, devienen parecidos, sin serlo, como un aspecto inédito. Los espíritus verdaderamente creadores, artistas y pensadores, muestran que el Dasein metamorfosea a un cuerpo bien consigo mismo, todo el cuerpo muestra la verdad de una fuerza de transformación, de una plasticidad de después de la historia. En este sentido las reivindicaciones ejercidas respecto a un moldeamiento de sí, que van hacia un modelaje prioritario encima de la determinación genérica manifiesta algo de esta plasticidad. El ser es sorprendente, porque esto re-presenta la mutabilidad originaria como formación de la desaparición del ser histórico³⁶⁷.

El fin de la historia contrariamente a lo que podría creerse, no satura el horizonte de la transformabilidad, aunque la distiende al infinito. ¿Qué es o quién puede resistirse a la transformación? ¿Quién no ha probado en la actualidad el sentimiento de una mutación profunda y sin límite, sin pruebas ni significaciones históricas? Y que ahora se muestra en la auto-transformación de la especie. O esta auto-transformación – a la vez política, genética, cultural-

³⁶⁷ Habermas, J. (2003). *Op. cit.* pp. 151-176. y Heidegger, M. (2000c). *Op. cit.* pp. 199-238.

parece precisamente estar sustituyendo a la historia. Es la ocurrencia actual de la transformabilidad ontológica originaria, la cual es perfectamente indiferente a sí misma, es decir, no tiene sentido. La mutabilidad ontológica supone la economía originaria de un intercambio antes del intercambio y antes de la economía. Antes que el dinero, el precio y el sexo, antes que el comercio, y la historia misma. Este desplazamiento migratorio y metamórfico puro, de alguna manera, no es orientada hacia ningún telos, sino hacia aquel que consiste en la desviación de su propia esencia en el sentido de su realización cabal. Esta indiferencia de la diferencia y de la distinción ontológica, esta impasibilidad del metabolismo del ser no justifica vez alguna la pasividad, antes bien enrola en su dinámica y viene a indicar la responsabilidad del Dasein. El Dasein es en efecto el guardia de ese metabolismo, que es una de sus instancias esenciales.

Todo depende del destino de la forma, sea la forma que permanezca la forma y la responsabilidad consiste simplemente para el Dasein en re-enrolar el espacio abierto en todas las cosas por la partición de la presencia en el proceso de “valer por” del simulacro de la apropiación y de la alienación. La autotransformación de la especie vira hacia la vía de una experimentación aún más tendiente a la flexibilidad de todo aquello que es. La forma permanece forma y no podemos más que tipificar nuestros modos de ser, nuestros modos de vida, creer que la identidad puede ser constituida de todos los fragmentos y enrolarse en el juego infinito de las equivalencias³⁶⁸.

§96

Sea que la forma pase la línea y, si es verdad que ignoramos dónde el Dasein se marcha y en ese momento se quita del hombre, sabemos que es vano buscar obturar o llenar ese vacío. Si es verdad que tomar en la metamorfosis y la migración sin reposo, no sabemos en efecto hacia donde vamos, adonde va la transformación, esta errancia puede devenir por sí misma una razón de vivir. La forma es la del azar que hay en el camino mismo, es una plasticidad de la errancia. No se trata además, de esculpir una identidad, de transformarse sin cesar, en no importa qué; plasticidad, una vez más, no es flexibilidad, pero entrar en la errancia de géneros, es llegar al punto donde todo género, toda esencia salen de sí mismos inter-reino de mutantes comunes, parecidos, asambleas móviles, intercambio sin dominación, sin sacralización de dones pero al respecto de lo mínimo que

³⁶⁸ Habermas, J. (2003). *Op. cit.*; Heidegger, M. (2000c). *Op. cit.*; Baudrillard, J. (1992). *Op. cit.* pp. 5-10; 143-270. y Baudrillard, J. (1999). *Op. cit.* pp.11-38; 131-137; 155-166.

sufren. Ignoramos a donde se va el Dasein cuando se retira del hombre. Entre ser-ahí y ser partido o compartido, podemos querer ser camino por sí mismo y velar por él³⁶⁹.

Hay, en toda entrada en presencia, una evolución y una errancia que se confunden con la instalación de un forma, idea contenida en el concepto de la *metabolé* de Aristóteles, donde toda movilidad es arrojada de cualquier cosa, después cualquier cosa hacia cualquier cosa, pasaje donde, por la continuidad de una sola lanzada cualquier cosa es conducida a la proximidad, luego, justo a. Este arrojamiento tiene lugar de tal manera que en ese pasaje, el pasaje en sí mismo, con todo lo que pasa, llega a pasar, es decir, se sitúa en la apariencia. De esta manera, la *metabolé*³⁷⁰ muestra como sensible el pasar mismo del pasaje, regula la visibilidad del pasaje al punto en que sea imposible decirle comienzo de la lanzada como su término, aquello que, del pasaje o de aquello que pasa, ha verdaderamente cambiado. Todo aquello que entra en presencia pasa, es decir, se pone en ruta, migra y al mismo tiempo se instala en la forma misma de su pasaje, de su pasar. La entrada en la presencia es precisamente indisociable de una *morfé*.

Hemos cambiando, es cierto, y vamos a cambiar. Si la forma puede pasar la línea, debemos pensar la *metabolé* de un nuevo tiempo y de un nuevo espacio. Nos da la capacidad de entrar en la forma de nuestros pasajes y de hacerlos aparecer, nos permite regular la visibilidad de nuestras metamorfosis y de nuestras migraciones, también de imaginarlas como ellas son. Los cambios no dan nacimiento a ninguna criatura fantástica. La metamorfosis y la migración son aquí metamorfosis y migraciones de todo el mundo, lo fantástico es el nuevo rostro de todo el mundo. La migración, la metamorfosis, la nueva forma tienen a la visibilidad muy particular de esta línea, si bien fina, si bien tenue, si bien modesta, esta mollera existencial, que nos divide, que parte todo. La costra no sangrante de la destrucción de la metafísica que portamos en plena cara, es ahí en el trazo mismo de esta fisura, visibilidad fantástica del lugar del intercambio de las esencias que cualquier cosa se pasa, se ejecuta y es enviada lejos del otro. Luz violenta y trazos del Ser desustancializado en el Dasein, del dasein desustancializado en la Nada de Ser, del ser en el ente, la serencia porosa. No hay superhombre, sino seres vivientes resultado de la mutación que lo origina.

³⁶⁹ Deleuze, G. (1996). *Crítica y Clínica*. Barcelona: Anagrama. pp. 128-149; 189-209. Deleuze, G. y Guattari, F. (1993) *¿Qué es la Filosofía?* Barcelona: Anagrama. pp. 86-114; 164-220.

³⁷⁰ Heidegger, M. (2002). *Interpretaciones Fenomenológicas sobre Aristóteles*. Madrid: Trotta. pp.117.

Metamorfosis y migración enrolan a la teoría en esta transformación que implica llevarla más lejos de sí misma para que pueda al fin, más allá de todas sus insuficiencias, de todas sus identificaciones, de todos sus adeptos, sus sectas y su jerga, deviene aquello que es: el pensamiento del ser como cambio que atiende a la búsqueda de la figura de su pensador. Es el gran pensamiento de la mutabilidad ontológica que puede a fin de cuentas ayudarnos a comprender lo que viene. Es el gran pensamiento de la migración y la metamorfosis cuya signatura es visible, fantásticamente visible al mismo tiempo lo real que a la vez descubre y transforma, descubierto y transformado. Es el gran pensamiento de la imaginación ontológica. ¿Y por qué jugar sobre el destino del concepto como forma? Se trata de abrir a la infinitud de un puede ser que se liga a los caprichos de la forma. La fuerza migratoria y metamórfica del pensamiento no hace más que poner a la vista la conciencia de las insuficiencias y la persuasión de seguir la aventura como un arriesgarse para la medida o la desmedida de ser lo que se es, ser en un riesgo o en el riesgo. La balanza de este texto es el del riesgo porque es la situación en que se puede ir hacia un lado o hacia el otro; el balance es el juego, es el entrar en juego. En tanto que riesgo, en tanto que balanceo, en tanto que balanza, se trata de trazar una línea y seguir un camino, ser en el movimiento. Es un ponerse en ruta hacia el futuro moverse en el balanceo de sus propios pies caminar, ir a otro rumbo. Sólo hay en nuestra balanza mesetas a las que el hombre va y las camina, si es que puede, porque en ellas sólo se encuentra el riesgo de la eventualidad que encuentra en el interior de la vibración del valor. El hombre es un permanente cambiador y mediador, es el marchante que pesa y evalúa constantemente y, por lo tanto, no conoce la fuerza propia de las cosas. Al mismo tiempo, el hombre puede posar una seguridad en eso que rodea el ser sin protegerse del peligro del exponerse a lo abierto a lo incorporante y metamorfoseante, al corazón de lo invisible, de la transparencia como espacio donde la balanza que está en riesgo pasa del dominio de la voluntad calculante del mercader pasa a las manos del ángel. Balancear aquí no significa no saber qué partido tomar, pues no es nada más esperar. Ningún horizonte mesiánico jamás es puro, siempre ha cambiado ya de entrada y el ángel lo sabe porque de lo que se trata es de una metamorfosis al origen. El balanceamiento es la forma que toma la coexistencia de los dos cambios: el juego del valor por, el segundo el juego de la economía de lo abierto o del apoyo. Se trata de hacer oscilar los extremos romper el efecto de fondo plano, para revelar la forma que está por venir que es bien puesta en movimiento a partir de las formas de las cuales parte. Se trata de

una balanza figural que aporta el equilibrio y el desequilibrio, movilizandolos dos lados, lo que falta es comenzar a imaginar³⁷¹.

³⁷¹ Heidegger, M. (2000c). *Op. cit.* pp. 199-238.

CONCLUSIÓN: IDILIOS INTENSOS³⁷²

EL ELOGIO DE LA TRANSPARENCIA

§97

Acabo el tiempo de la tesis con una suerte de conclusión que sigue a la secuencia que va de una (in)conclusión, pasando por una oclusión, me la planteo como una lenta progresión para acabar escribiendo a partir de aquí la secuencia de aportaciones dadas desde la escritura de una intencionalidad personal sobre el núcleo anímico que estructura esta tesis. Tomo aquí como punto departida unas simples anotaciones sobre el sentido del ser encantado, de la seducción como un pretextar a la soledad y de la transparencia como un elogio. Que al final ofrecen los vectores desde los que se trazan las trayectorias que dan cuenta de lo que va aportar al debate de las ciencias sociales.

En la Odisea encontramos un marcaje especial sobre el sentido de la seducción, cuando Ulises regresa a Itaca, Circe le advierte de la isla de las sirenas como el lugar donde la escucha del canto de las sirenas es el ascenso fatal del encuentro con la propia muerte. La pregunta que nos salta a la cara es acerca del contexto de muerte que augura la escucha del canto de las sirenas. Y preguntar ¿qué es estar en una buena compañía y cuál es el sentido de una alianza? ¿Un espacio dual, acaso?

³⁷² **Idilio Intenso**, desde su composición etimológica, **IDILIO** del griego *ειδύλλιον*, diminutivo de *ειδος*, que quiere decir forma y que en concreto significa una composición poética de carácter tierno y delicado que cuyo asunto son los afectos referentes a la amistad, se trata del coloquio, conversación a dos o más en un sentido amoroso. E **INTENSO**, del latín *intenssus*, refiriéndose como adjetivo a lo que tiene un grado alto de energía de cualidad de expresión y como figura a la vehemencia y vivacidad de los afectos del ánimo. Entonces, **IDILIOS INTENSOS** se refiere a una especial conversación literaria dialogada entre aquellos autores que han sido objeto del colaboración en la creación de este texto conmigo y de aquellos con quienes he compartido del hacer de este trabajo de tesis, son todos aquellos que me han acompañado y de que una manera u otra responden a una filiación amorosa de amistad, familiaridad, o interioridad compartida, compañerismo, antagonismo armónico. Se trata como bien dice la etimología de una forma o imagen que de la imaginación se va a referir a lo concluyente del diálogo, al fin provisional del diálogo que con ellos ha de continuar, para unos desde la afectación mutua en términos del afecto consagrado y con los otros desde el motivo del pensar, que desde siempre la filosofía se ha autorizado para decirse una actividad del amor por la sabiduría, que bien para mí es de la amistad que nos lleva a la sabiduría. Se trata de una escena casi platónica donde reunidos bajo un árbol un grupo conversa sobre algo bajo un argumento que les anima de una manera sutil y punzante, entorno a ellos flota una idea que los penetra como en un arrebato, hay en su atmósfera una cierta excitación, es el encanto de la discusión que de pronto le da lugar a una suerte de perplejidad rodeante. Ha aparecido una idea atrevida, temerosa en sí misma, pero que asusta y que se impone con la violencia de la primera *ταυμα' δ' σειν*. Se trata de decir, que de la imaginación ha emergido un instante en el que lo que nunca se ha intentado y nunca se ha pensado todavía, y que se ha tenido por lo nunca posible, toma posesión de los conversadores, en un instante fecundo.

Hay una evidencia en ello, que no hay siempre el que está afuera solitario, el que vaga para llegar a sí, a su tierra, a su origen, Ulises ese alguien quizá.

En una existencia cualquiera hay siempre aquello que me deja ser y que me impulsa hacia fuera, algo blando y maleable que siempre está en una isla en la que se acompaña por sus complementadores, acosadores, acompañantes, amigos, con los que se juega a crear mundos en la amplitud abierta que cada uno de ellos al estar ahí revela. Son ellos que guardan un estatuto no subjetivo y no objetivo, desustancializados y fuera de la ideología de la identidad y del sí mismo. Nunca te han buscado y te encuentran; nunca piden permiso para pasar, están adentro, se trata de aquellos para quienes siempre se tiene el oído atento, una relación íntima de repartición de espacio, de espacio que se ha creado ahí, en esa escucha, es una pregunta por cómo es posible la apertura de uno para el otro, y de la manera en que se nutre el nivel de la intimidad fundamental y de su capacidad para transmitirse y sentir aquellas sensaciones del “entre” que hay entre los aliados inseparables. Una cuestión de radicalidad acerca del por qué de pronto no soy más que un pedazo de piedra para otros, en la que se estrellan huecos ecos que no dicen gran cosa, mientras que de ciertas voces y hay ciertos dichos que me abren y me inundan, haciéndome vibrar en un cierto ritmo, tal cual si fuera una flauta a la que le insuflan aire que formula una pieza sonora en la que se hace resonar su impulso y su intensidad.

Como tal, en lo abierto, siempre cada uno puede ser la presa de un canto, en el que uno se hace eco y le pertenece en una receptividad complaciente, de esa llamada que hace en cierta longitud de onda que atraviesa y te hace partícipe de una resonancia audaz y móvil.

En el cuerpo, se ha hecho compromiso de acompañar ese canto como algo en donde hallamos patente la animidad de las esperanzas más fundamentales de la existencia. Quizá, sólo quizá toquen ese ámbito vital del espacio más cerca, como aquello que entra y se asemeja y tiene la posibilidad de tocar y conmover, que venga de lejos y toque esa porción de alma, es su maravilla y por tanto se hace tan próxima como uno mismo, el poder de conmocionar a final de cuentas es el poder del que discierne la verdad desde el interior. Pero qué es aquella propuesta por la audición que Circe nombra para Ulises como una verdad interna, acaso una toma de partido por la no-seducibilidad, la des-fascinación y la no-conmoción. El dogma de no atender a la musa como ideología de la convicción madura, eliminar la fuente sospechosa, la derogación de la solidaridad basada en la simpatía, la abolición del escuchar y la promoción del oír mal.

Que habré de hallar un canto que me lleve a la muerte, quizá si o quizá no. Sin embargo, sólo queda la pregunta por el encanto, de ese canto que se desliza a la profundidad de lo íntimo envolvente. Porque habríamos de pensar que lo que a-centra, que lo que no es unitario, que lo que no se vuelve el canon absoluto como orden, que lo que no es un *UNO ESTÁTICO*, que la *NADA* es el nexo de canto y destrucción. Porque precisar la existencia en que no debemos hacer una entrega confiada a un lenguaje originario, de lo femenino, del consuelo, del hogar, de la patria, de las musas, que sea más atractivo que el de lo propio de sí mismo y que es algo que merece ser tachado, quizá porque ese es el riesgo que en todo siempre supone la vista de un plus de maravilla, de ganar por un momento el más alto régimen de bienestar interno que amenaza con llevarnos lejos de la vida, una congestión sugestiva de añoranza de un mundo interior e íntimo que quizá esté lejos.

Pero, qué es aquello que cantan ese par de sirenas de la Odisea, sino una *no-sensualidad natural* que abre y muestra la sensualidad de cada marino que pasa delante de la isla, encantan con el canto del propio anhelo del otro, cantan con el tono interior del otro que transporta a una intimidad que es el *EIDOLON* –simulacro- de su mundo interior y que genera la gana de permanecer ahí arrebatado y que es un canto que ya se vuelve imprescindible. Es la conmoción que no viene de afuera, sino que se conmueve a través del que la experimenta y que se siente como por vez primera la plenitud de ser y se expresa. Se trata de lo que significa el verdadero saludar como bien lo expresa la palabra india *NAMASHTE*, saludo como el hechizo sonoro que se adhiere y verifica aquello que es lo inespecíficamente agradable, se trata de la cumbre del logro, ser saludado es estar ya dentro de la constitución de la primera atmósfera de la cercanía, como la llamada al *centro de conmoción* y que tiene como manifestación ese toque primal de repetir la bienvenida al mundo por la madre. *SALUDAR es pues ser cantado*, el encanto de estar en el canto de la vida, también lo es dar la bienvenida al más allá cuando se presiente que ya se tiene todo, pero es también, por ser precisamente la consumación de una vida, el comienzo de otra. Se trata de una forma de hacer una integración comunitaria que da un bautizo acústico. Las sirenas son mortales sólo para quienes van de salida y creen que merecen todo, a cuyas voces más cercanas de continuo han transformado esa voz primal del bautismo acústico de la bienvenida al mundo, de la voz de la madre que saluda al feto a la vida en una continua desafinación que presiente demasiado un sí mismo, una identidad, tan absoluta como irreal, las sirenas matan y lo hacen mediante el ascenso de la nada, y

confeccionarían, si tan sólo hubiera adentro un canto tan excelente, un *NO YO* tan fresco y lúcido como lo ha mostrado el oriente. La muerte como remedio a un ego que ha borrado el sello imborrable de un cuerpo de mujer que como un buen chelo hubo de afinar nuestro oído para esas altas y supremas frecuencias de la sutil forma de una verdad interior que entra al secreto agradable de un presagio hecho *factum sonoro*, la vía de un héroe que se inicia a la vida y que, como tal, por primera vez se le saluda y es bienvenido, se trata de un juicio final que esta en el principio, es la verdad interior, es la de la constitución del primer mundo interior como una *ATMÓSFERA ACÚSTICA*, que descarga de la necesidad de un infierno del sí mismo y goza de devenir otro. La accesibilidad de los seres por su propio llamado interior, de otro íntimo que cada vez siempre ahí se mueve dentro de cada uno a las frecuencias que lo vivifican y lo hacen un *PODER-OÍR-BIEN*, que es su básico poder ser desde su *nada de ser*. Se trata siempre de una condición de verdad cuando cada uno pueda oír como por primera vez.

Se trata de la figura de un gemelo como *ALIANZA EN UN REFLEJO SIMÉTRICO* y de *COMUNIÓN EN EL ENCUENTRO DE LA VOZ Y EL OÍDO COMO COMUNIÓN ASIMÉTRICA*: se trata de un *ESTAR-AMBOS-FUERA-DE SÍ-CONSIGO*: el saludo. Son la conjugación de un íntimo escuchante y de una entrega ilimitada de uno a otro sin ensamblaje, sin fisura y sin ruptura, en una misma fuente de conmoción. Se trata de un plasma configurable que se opera por huellas de la imaginación, por sintonizaciones simbióticas en el espacio de resonancia que hacen vibrar y remiten a tonalidades emocionales y a frecuencias individuales de cómo dar un buen saludo, una atmósfera, un hogar, un mundo de tonos y de escuchar juntos. Se trata en todo caso de comparecer a *MULTIPLICIDADES DÚPLICES*, pérdidas que se han manifestado como informadoras de una animidad e intimidad concreta, la *ATLÁNTIDA* interior desaparecida, ese continente primal que se ha hundido en el mar del alma y en el mar matriarcal que hemos abandonado para siempre volver a él como el lugar más propio de cada uno, como un asunto de política de un mundo interior que crece siempre por la ida hacia lo exterior de ese mundo en el de nuevo viene a instalarse, esa *ATLÁNTIDA* y de la cual siempre partimos buscando hacer una formación ampliada con la que crecemos por la aclaración del naufragio, la puesta a prueba, el desafío existencial de verse a la intemperie y el impulso de cambiar el modo de habitarla. El problema de la ontología siempre ha sido como pensar en la completitud de la política de ese mundo interior, *EN-GLOBARLO*, y convencerse de la idealidad de su pasión por la totalidad, se trata de pensar el puesto del ser humano en la naturaleza, el puesto del ser humano en ese mundo

interior, una posición de entablar una relación inteligible, formal y constructiva con ese mundo. Se trata de hacer una **POÉTICA DEL ENGLOBAMIENTO** de ese mundo, pero de una manera peculiar porque ese mundo interior ha sido nombrado como Ser, se trata de hacer que el Ser sea el tiempo que hay para tratar de entender el espacio en el que se vive, es decir, es mundo interior, ese mundo real. La totalidad de lo existente es pensada ahí como espacialidad del alma y el sentido, y deja a un lado la concreción de la vida de la coyuntura temporal que esta presa de preocupaciones simples, sin embargo, ese mundo interior es ese mundo también, cuando la extensión se lleva al abismo de la enormidad de pensar el espacio planetario se vuelve exageradamente problemático. La figura del **TITÁN-DIOS ATLAS** es interesante en este contexto, pues pareciera aludir al extrañamiento del canto de sirenas que le compele a pensar la totalidad y llevarla a cuevas como un terrible castigo del que no podrá separarse, si el mundo interior era el piso de su anhelo básico, ahora ha de cargarlo como Cielo y no como Tierra, ha de organizar en medio del orden y el desorden. Es el cielo como emancipación de su actividad de estar regido por esa intimidad primaria y trasladada a su actividad expansiva, de hacerse de un mundo, el atlas que carga con la poiesis de un mundo al que es arrojado, y donde lucha por sintetizar fuerza y forma es ahora entregado a donde Dios ha muerto, y que ha tenido que volverse un atleta que carga el mundo y que somete a ese mundo a un existencialismo del poder, se trata del emperador que trata de hacerse del mundo como imperio y de someter a todos a su única visión, el ATLAS es el administrador del mundo, de ese cosmos, que es la polis. Es un paso del mito a la función de construir la política de la salvación, es la asignación de tener amor por la totalidad. Un reviraje a la forma del canto de las sirenas, hace comparecer a ese pequeño que es saludado y de donde el **NUEVO ATLAS** toma su sustancia, es un niño que juega con las burbujas de jabón de la totalidad y las mira y las hace partícipes de esa nostalgia por lo originario, las mira y canta para ellas esa íntima referencia ese continente perdido tatuado en el alma³⁷³.

³⁷³ *En la ceguera fuiste otra que no supiste.*

En la mirada jugaste a ver con otra verdad.

Y siempre supiste que estás más acá, en la piel.

Y sin embargo, lo que nunca sabrás es lo que no quisiste.

Serían estas las palabras que habrían de darle fin al texto del *Critias* de Platón, y que las he pensado en términos de reescritura restaurando los fragmentos perdidos del final del texto y que llama a la originaria textura anímica de lo que se hunde como el escenario de una vida que siempre está en permanente huida, que migra, cambia de forma, le ocurre la metamorfosis, como aquella fuerte inmediatez de lo presente que la vida, con su riqueza y variabilidad habita cada vez, el presente del pretérito, la ruina que queda como testimonio y que permanece definitivamente desaparecida, el

§98

Lo que inicia con la promesa de llegar a concluir en el tiempo de la tesis ahora explica la contribución de ese reviraje que recorre cada uno de los capítulos y partes de esta tesis. Se trata de un reviraje que abre una vía que trata de transformar las coordenadas que se han apuntado de una manera general en el §97, según las localizaciones hechas durante todo el trabajo, en una cartografía a la manera de un *AUTÓMATA CELULAR*, -y del que su diseño me refiero aquí como palabra final para despedir la tesis y al cual me referiré después dentro de algo que llamo *PASAJE*-, por su actividad se tratará de insertar como un observador de la actividad dado que se ha diseñado bajo ciertas características precisas -ya anotadas-, y que como tal tendrá las propias características de aquello en lo que se inserta, tratándose de un mecanismo no mimético que resalta las peculiaridades inherentes, más bien inmanentes de aquello donde está no resulta en la constitución de una estructura directiva y jerárquicamente prioritaria respecto de los elementos participantes. En esa medida la contribución de esta tesis se enfoca a dar una idea de multiplicidad³⁷⁴ que capta las singularidades y genera efectos de autoorganización que tiene dos fases. Primero la de una actuación como si se tratara de un organismo o totalidad significativa, y después como corporalidad que constantemente busca dismantelar dicho organismo, moviendo cada vez más rápido pasando y circulando formas concretas pero asignificantes. Que se originan como intensidades que toman espacios que aseguran posteriormente una consistencia como mecanismo de selección, a través de ello posibilita su funcionamiento como conexión con otras intensidades que fluyen o no a través de

punto ficcional por el que ya no se sabe si lo que el *Critias* describe ha existido o no. Pero con el puro fragmento que tenemos, nos produce una sujeción con la que dominamos espiritualmente el período de tiempo que traza una senda a su origen. La vista del pasado y el futuro con los destinos y mutaciones, el proceso que hace existir. Se trata, en todo caso, del juego que se revela como una intuición y que moviliza energías profundas y abarcadoras del alma. Y que no basta con explicarlas con la confrontación entre intuición sensible e idea, hay aquí un despliegue más bien de una virtualidad que ronda una totalidad anímica en la que se engloba la visión corporal y espiritual, en la unidad de un goce que hunde su raíz en una capa más profunda que una *duidad* estética, tatuado en la sensibilidad.

³⁷⁴ Se trata de una multiplicidad que va a responder la pregunta última que se ha tratado de responder con esta tesis, acerca de una concepción unitaria del mundo que no se restrinja a una concepción de *unitas multiplex* o unidad de lo múltiple que sólo pueda mirar desde el punto de la diferencia, en cambio la contribución de la tesis responde a esa cuestión en términos de **MULTIPLICIDAD** a la manera de una constitución donde se ejerce y ejercite la mirada desde los términos de la diferencia por distinción ontológica, y que más adelante dentro de otras implicaciones de filosofía social se entiende como **HETEROGENEIDAD DE MOTIVOS LÓGICAMENTE COM-UNIDADOS** como aquello que va a posibilitar la declinación del accidente y declinación del Ser como accidentes dados de la sustancia que se desanda creando su proceso, su manera y su lugar y con ello comunidándolo como hacia su otro, la unitariedad que surge de la **COM-UNIDAD** que enlaza una suerte de prismas que observan planos de la realidad.

ese espacio y cómo a través de ese espacio se puede conectar con diversas multiplicidades y cómo se metamorfosea con ellas o a partir de esas. Y, que a partir de ello ya no importa tanto la manera de significar, porque eso es tarea de cada subjetividad, sino el interés es la función de deslindar y cartografiar estratos que buscan los futuros y los pasados de un paisaje de acciones y de acontecimientos.

La manera en que hemos concebido esto va en torno de una formación de *MULTIPLICIDAD VARIABLE DE RAMIFICACIONES BIFURCANTES*. Pero, dicho tal formación no implica una fuerte unidad principal que sostenga toda derivación secundaria, tampoco se trata de un simple aborto del sostén, que posibilita una puesta en unidad que sobrevive en pasado o futuro, en lo posible, sino que en cambio la propuesta es que haya una forma de unidad que vaya circulando a través de diversas transformaciones con propiedades extensivas que se pliegue como diferencia y, como distinción, vaya transportándose en fragmentos.

Así, la multiplicidad que se propone no es en la forma de construir metadimensiones o dimensiones superiores, sino que la unidad, lo Uno forma parte de la multiplicidad, y en esa medida sustraer lo único, y singular, de lo múltiple. La imagen de esta idea es la de una ramificación salvaje en todos los sentidos y que tiene su concreción en *conexiones heterogéneas*, donde cualquier punto de esa ramificación se conecta con cualquier otro, de manera que no hay puntos fijos. Lo que sí hay son eslabones de cualquier naturaleza que se conectan bajo formas de codificación diversas, poniendo en juego regímenes de signos diversos y regímenes estatutarios de estados de cosas muy diversos. La forma preliminar es estos tipos de conexiones operan con eslabones semióticos, organizaciones de poder, circunstancias relacionadas con dominios de mundos de significado, luchas en esos mundos.

Cada uno de estos elementos aglutina diversos actos bajo formas inteligibles que se dicen como cúmulos de dialectos que nos muestran una suerte de *realidades heterogéneas*. De manera que, los problemas habituales de reduccionismos o sobre cargas de capacidad de conexión propias al lenguaje se ven desplazadas porque las conexiones se establecen en pasos previos y el lenguaje aparece como la toma de poder de una parte dominante, respecto a precisamente cada multiplicidad que se establece antes del lenguaje, pero que se estabiliza en torno a un foco que organiza las descomposiciones estructurales internas a esa multiplicidad.

Las proposiciones de realidad son primariamente análisis de descentramientos de dimensiones y registros sobre los que ronda la capacidad de enunciación inmanente a esa multiplicidad. *La multiplicidad ahí deja de tener relación con la idea de unidad como dicotomía en términos de sujeto/objeto.* Con ello quiero decir que no posee objeto ni sujeto, lo que sí hay son modelos de determinación, tamaños, dimensiones y que no aumentan o se modifican sin implicar de suyo a la naturaleza completa de la multiplicidad. Cada vez que se configura una transformación se está hablando de una forma de hacerse de un espacio para conectar un aumento de dimensión y distinción relativa, en este sentido, las posiciones a las que nos referimos, son **LÍNEAS DE FUGA** que implican un aceleramiento sobre la ejecución de un fragmento de actividad, para hacer proliferar un conjunto de acciones. Cuando ocurre esto, la multiplicidad ha hecho una toma o captura de poder dentro de un esquema que hace las veces de un significante, pero que se sabe perfectamente que no se realiza como un intercambio sobre valor y como representación, y que dentro del campo bajo el que ocurre, hace acontecer un proceso en correspondencia de subjetivación y objetivación. Es decir, se crea un Uno o unidad provisional que funda relaciones bi-unívocas entre puntos objetivos haciéndolos dividirse en términos de lógica binaria de diferenciaciones que se operan sobre los sujetos y que determinan sus objetos. Es una unidad que se opera en una dimensión emergente vacía de contenido y que funciona como un *pseudo suplemento* a la multiplicidad. Ésta, por su parte, no puede ser codificada más que como *ειδολον*—simulacro—, porque al no tener posiciones fijas, las líneas que la constituyen, no es posible tengan dimensiones de suplemento. Dado que ellas sólo se encargan de hacer tomas y capturas, nunca poseen más que un estrato de base en que originan su consistencia y que siempre es móvil, porque depende su extensión del número de conexiones que es capaz de establecer y que siempre son variables. Su definición es exteriorista o de exterioridad, como **LÍNEAS DE FUGA** que se abren desde **PUNTOS DE FUGA**. Entonces, *la línea de fuga muestra las dimensiones finitas existentes que dicha multiplicidad ocupa y a la vez funge como límite porque si hubiera dimensiones suplementarias habría en la multiplicidad, una transformación de acuerdo con esa línea.*

Las rupturas para una multiplicidad son asignificantes en la medida en que pueden ser interrumpidas en cualquier parte y recomenzar a partir de ella misma, aunque se destruya casi en su totalidad puede reconstituirse nuevamente. A partir de sus posiciones, que son líneas que se

mueven por segmentos, al ocurrir dentro de ellas una línea de fuga se suscita una ruptura y en su remisión entre tales líneas lo que siempre está presente es que reaparezcan reorganizaciones que reformulen estratos para el conjunto de la multiplicidad. Se trata de ciertas formaciones que transfieren el poder a un significativo y que con ellas se reconstituyen formas de sujetos y de objetos según un código y un proceso en el que existen y que son producto de una selección activa y temporal que siempre recomienza.

Así, la toma de un espacio o el cambio-abandono de un espacio son movimientos de esta clase en las multiplicidades, y juegan con una *mimesis activa* entre elementos o individuos heterogéneos su imitación se da al nivel de la configuración de estratos, donde la organización de una clase o especie imita la organización de otra. Empero, simultáneamente, no es imitación sino la captura y utilización de un código de funciones que al final la hacen devenir una en otra, donde una se deviene fuera de sí para hacerse un espacio en el otro y viceversa. Lo que realmente se oculta ahí es el surgimiento de una emergencia estable, una organización que surge a partir de lo diferente y heterogéneo. El resultado es una suerte de desarrollo y evolución paralela de seres y cosas que no tienen absolutamente nada que ver unos con otros, operando así como saltos de líneas desarrolladas entre elementos heterogéneos ya diferenciadas y distintas a otras. Así, la comunicación, la acción y la decisión son transversales entre tipos de estas líneas que están diferenciadas.

De cualquier forma, esta multiplicidad no responde a modelos estructurales, sino a cartografiar y a generar mapas trataran de experimentar actuando sobre lo real, no van a reproducir algo que esta ya ahí sino van a crearlo, creando conexiones como condiciones viables en un campo de acción. Cada uno de esos mapas será una entidad abierta, con capacidad de conexión entre sus dimensiones, totalmente alterable y susceptible de recibir transformaciones continuas con el fin de constituirse en montajes diversos y expresarse en múltiples maneras. Así, una multiplicidad posee múltiples entradas. La actuación dentro del mapa es por niveles e intensidades de desempeño y no por competencias, por ello, no se trata de hablar de posiciones dentro de una estructura profunda, sino opciones para problemas de entradas y salidas que se tratan como si fueran callejones sin salida y que se experimentan con toda la fuerza de aquello que se involucra.

El proceso que cede, esto que es la contribución de la tesis y que he pensado seguir en su consecuencia es doble, pues para ver mejor la situación necesitamos de formaciones anárquicas y

necesitamos también, de factores que traduzcan los puntos muertos que calcan y detienen la realidad dentro del mapa vivo y tratar de trazar desde ellos líneas que retornen a la vida eso muerto, líneas de fuga. Una localización que se da en términos de pragmática de la composición de dichas multiplicidades, que se originan por medio de entredichos de la hegemonía de un significante, recuperación de espacios de acción libres, que se alejan de la competencia que ha sido asumida como dominante y a la que ya nadie pone en duda de si es su competencia tan eficiente. Lo que propongo es una visión para teoría de la sociedad una idea de sistema no jerárquico, sin procesador central, sin centros de significancia y de subjetivación y de objetivación, que, a diferencia de las posición referentes a *sistemas sociales* aquí no resulta problemática la trascendencia a lo social que se plantea como racionalización toda vez que la multiplicidad que se plantea no va operar la distinción entre sistemas/mundos de vida o sistemas/entorno.

Se trata de autómatas no central en el cual no hay el que un elemento reciba informaciones de una unidad superior y que haya una afectación subjetiva de uniones dadas de antemano. Son **SISTEMAS ACENTRADOS**, en los que los elementos que los componen son autómatas finitos en los que la comunicación se da entre cualesquiera de ellos, no hay canales de comunicación o estructuras dadas de antemano, todos los elementos son intercambiables, y por ello no sostienen una idea de valor como premisa fundante y trascendente, sino son únicamente un estado de cosas en un momento dado, y hay operaciones locales que se coordinan y el resultado global de todos se sincroniza independientemente de que haya un mando o procesador central: una **ORGANIZACIÓN ACENTRADA DE UN GRUPO SOCIAL**, un procedimiento por fragmentación del individuo, que deviene una circulación de estados.

La multiplicidad está, en éste sentido, hecha de mesetas, que son regiones de intensidad continua, que vibran sobre de sí y se desarrollan sin seguir una orientación hacia un fin, no siguen fines exteriores a ellas, se trata de estabilizaciones intensivas que forman continuidades de intensidad que sustituyen los fines, las culminaciones, siguen un valor intrínseco sobre el que recae su valía. Además ellas se pueden comunicar con otras y con ello logran una extensión mayor, pues son nómadas que abarcan de manera creciente y siempre colapsante.

§99

Hay una trama que configura la forma de lo explicado auto-contiene dentro de sí, todo aquello que da cuenta de su existencia y de sus procesamientos, tal cual si fuera un plexo de aproximación en el que pudieron prefigurarse a lo largo de este trabajo los elementos que van a donarnos una forma de fundamentación que trata de superar las instancias ontológicas que le anteceden.

En la idea de multiplicidad, lo heterogéneo es puesto dentro de motivos de unidad a través de un algo indefinible que está encargado de relevar significado para las diversas esferas de lo real. Toma el contenido de los accidentes de sustancia para dirigirse hacia los demás, es aquello que liga los diversos planos y prismas de las esferas de realidad. Manifiesta la doble faz de un "COSMOS", la configuración total de la experiencia del hombre en el mundo, junto con un modo de vida unificado como acciones organizadas y de "KOSMOS" como la configuración total de la experiencia del mundo en el hombre y de las formas de vida dadas en su inmanencia en su heterogeneidad.

Para la primera faz hay, en las formas habituales de concebir la situación, una tensión entre TENER y SER, cuyos motivos de unidad, donde existe una transformación que traduce *el tener que se produce como diferenciado en el ser de un modo diferenciado en los actores*, hay distinción. La teneduría vulgar de bienes y valores se ven exigidas de un estilo de vida que armonice y que a la vez sea motivo de distinción. La riqueza, en todas sus acepciones será prestigio que mana de un estatus que genera un plexo de validez en el que la validez de un desigual reparto de bienes se transforma en desigualdad de capacidad de generar relaciones. La distinción es una marca que va establecida a través de la posesión, el lenguaje, la apariencia, las maneras, el gusto, y la educación –que son formas de clasificación-, y que se organizan por modos de educación. Las valoraciones bajo las que se asientan las creencias tienen que referir una armonía con esa distinción económica en términos de adecuación y de legitimidad de estándares de auto-comprensión y con el estilo de vida que se desarrolla. Aquí solo se juega la forma de una unitariedad que liga al mercado con la jerarquía de honor, las formas de ser con las formas de tener y que se supone desde funge como unificador donde los ámbitos de la experiencia de la realidad se reúnen bajo una constelación secuencial que va de sistemas de clasificación, posiciones de estatus, formas de evaluación que

giran en torno a un nexo entre un modo de vida y su expresión según un estilo de vida y las prácticas culturales que conllevan³⁷⁵.

Hay una diferenciación de esferas de valor de raigambre cultural, formas y estilos de vida que constituyen una pluralidad de visiones del mundo, pluralidad de puntos de vida, dentro de una estructura en la que continuamente busca que haya una lucha por el poder, en términos de que haya una constante creación, recreación e imposición la Visión del Mundo que se pretende a sí misma legítima.

La forma de la multiplicidad, en este caso, va a jugar las posiciones así delineadas pero en torno a generar conjuntos de disposiciones que por la operación de regímenes de apropiación y de captura de saberes y experiencias desarticulen la lógica de clasificación-jerarquización-control que se postula como ontologizada o como una incorporación a tal grado que forman parte de cada uno y que se incardina como disposiciones que determinarían en grado sumo la sensibilidad, la manera de pensar y de sentir, de reaccionar según un catálogo dado de antemano de formas y maneras. En este caso, la multiplicidad haría un desolvido de la génesis histórica de las disposiciones y de los procesos de incardinación de la adquisición de características físicas, intelectuales, morales, por el hecho de guardar una posición situada dentro de la jerarquía de distinción y la operación de su lógica efectuada sobre cada uno como acción pedagógica.

Se trata de revelar relevando la estructura interna de cada disposición de real como un proceso continuo de incorporación de la novedad importante que buscan lejos de una durabilidad, una capacidad de transferencia y estabilización que no se pretenden estructuras estructuradas, sino des-estructuradores sistemáticamente generadores de estados de cosas, generadores de transformaciones formadoras de prácticas y re-presentaciones que objetivamente maquinan y procesualizan finalidades, sin un gasto en la búsqueda deliberada de éstas y sin el dominio de los requerimientos en operaciones para lograrlas. Ésas son reguladas y regulares y no son sujeciones a obligación de reglas y son orquestadas en su operación colectivamente, pero no hay un centro de mando desde el que se organice su acción.

Lo que hay, entonces, es una instancia generadora de prácticas que se asignan a un estrato de clase, son la relación de esas capacidades que han de generar la producción de distinción y de

³⁷⁵ Ver la explicación que hace Max Weber de este mismo proceso en la *Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo* o Pierre Bourdieu en su texto *La Distinción*.

apreciación de tales prácticas como gusto que será un factor determinante de la constitución del mundo social, como un espacio de estilos de vida. Este que es un proceso por desestructuramiento que implementa prácticas y percepción de esas mismas prácticas, en la que hay un estructurando que tiene de suyo la definición de condiciones por las propiedades intrínsecas que posee y que se abastece por propiedades relacionales desde las que ataja posiciones dentro de el sistema de diferencias, como captura de posiciones diferenciales que la separan como distinción de todo aquello que no es.

Se trata de una pléyade de puntos de vista diferenciales y antagónicos. Se habla de una constitución del espacio social como que esos puntos de vista son realizados desde uno de los lugares de ese espacio. Ese espacio es la sedimentación de estilos de vida y estatus que operan distinciones como símbolos de gusto que operan diferencias. Es un mecanismo generador de configuraciones que se hace de potencialidad y virtualidad, para declinar creación cultural diferenciada. Simultáneamente, es el marco desde el que se puede observar, sentir, pensar y actuar, para habitar y crear un mundo.

Son estas maneras de coacciones que no se agotan en la objetividad trascendente, sino que es el "en medio" donde su inmanencia se trasciende en el juntar el afuera de carácter social, con el adentro de carácter individual. Se parte de las preguntas primordiales o fundamentales que parten de una angustia que busca la auto-justificación sin fundamento que se curan a la manera de un hacer frente y establecer y poner los marcos, delimitaciones y re-presentación la experiencia del hombre en el mundo. Resuelven lógicamente y cosmológicamente el problema por la forma de organización, estabilidad y ordenación de las formas de constitución y habitación existencial sin rango, pero posee el imperativo de la monopolización de la *re-presentación* legítima del mundo social, que funciona como lubricante y catalizador de transformaciones sociales. Lo que se libra en medio de esto es una lucha por capturar y hacerse de recursos y capacidad de acceso a recursos que primero emergen como relevancias de lucha por las distinciones-símbolos que se adhieren como posicionamientos que son imágenes especulares de una posición establecida a la que hay que agenciarse.

La teneduría de un traductor de tener como/ a ser, transforma la cultura como un capital que determina la capacidad de fuerza de trabajo. Lo que hay con esto es un motor de reproducción cultural que entre sus desarrollos más importantes es la constitución de una subjetivación que se

crea una conciencia que funge como haber de diferentes formas de ver/actuar/sentir/pensar y habitar sobre juicios acerca de lo bueno, lo bello, lo justo y lo verdadero, pero que consiste en una selección de esa forma de subjetivación dentro de un estrato de constitución que devuelve la conciencia de clase a la Marx como una codificación de clase de un tipo de acción y prácticas que no tiene un asidero al yo, sino a un más allá del yo, que es una constelación de disposiciones imaginadas.

No hay un substancialismo que trate la clase social en la transformada de tener a ser como un sujeto trascendental que vaya tras algo que se comprende como conciencia 'verdadera', que se opere por una intervención de un honor salvador que tendría una misión histórica de ilustración para llegar a una conciencia colectiva que está exenta de clases sociales. Para el caso, no hay una misión histórica de esa naturaleza, sino que lo que hay es que solo hay una generación y constitución de constelaciones de sentido, un sistema de marcos y de asignación por lógicas de armonización en categorías de referencia y como captor de inclusiones de formas de pensar, actuar y sentir.

Lo que queda es que haya un sentido de experiencia natural de religare que se sistematiza de esta manera, lo cual significa que hay una argumentación que racionaliza en una consistencia de sistematización que va a buscar un sentido de unión en la vida. Hay un cuidado del alma que ha de funcionar como soporte que amortigua la experiencia de reparto desigual entre suerte y sufrimiento como un proceso temporal, que va a proporcionar cambios y mutaciones y ese soporte asegura una continuidad que se traba en términos de un núcleo consolidado que es un mundo definido de cultura dominante y sistematizado. Hay un terreno extra de discrepancia que es un contra-mundo que es una elección, se trata de la otredad al nivel de una cultura sometida o subcultura o contra cultura. La función que tienen estas "contras" es que en un momento se coagula un estado de cosas y ese de inmediato es puesto dentro del procesamiento de su des-estructuración y su pensamiento se ponen en la tesitura de fragmentación y en el lugar de un *RELIGARE* colectivo y vinculante hay formas borrosas y ambivalentes de encuadramiento y de percepción.

Existe una diferenciación que cede una diferencia en los criterios que generan la clasificación social como distinción, ésa diferenciación se saca de encima la coacción de cierta visión del mundo que es dominante y va a abrir la posibilidad de el cambio, la transformación en la forma en que se va a tomar el mundo por ciertos grupos específicos.

Las proposiciones de mundo van a trasladar estas diferenciaciones a formas de tener al mundo fundadas en términos ontológicos, pero al haber otras, siempre habrá entre ellas una fundamentación contrafundada, es decir que hay una diferencialidad con respecto a lo que funda a las otras. Hay como sustrato de tal fundamentación donde la información es un campo de constitución ontológica que posee determinadas posiciones, relaciones y procesos que penetran las capas de las formas estructuradas de cuadrantes de posible, real, virtual y actual de ámbitos del campo ontológico de realidad para la sociedad.

Las formas de pensamiento, de percepción y de juicio son la forma concretada y regular son los límites sociales que trazan conducen a una naturalización de lo que Jürgen Habermas entiende desde Schütz como mundo de vida. Significa que las convenciones sociales, de valores, usos y normas que pronto se ven como reglas autocomprendibles, aporéticas y aporetizables, su inteligibilidad se encuentra como lo humano normal y saludable, que ha existido como tal desde siempre. Al contacto con lo diferente y con reglas que tienen un estatus diferente y desviado con respecto a este grupo cultural, produce una confrontación donde el naturalismo se sostiene si y sólo si, lo "otro" es categorizado como lo anormal, perverso, inhumano. Lo extranjero resulta peligroso, agresivo e incivilizado.

La habitualidad común tiene espacio para un desconocimiento objetivo que es un estar fuera de la norma, que se basa en un atropamiento que dentro de esa habitualidad va a revelar los límites de esa habitualidad dada por supuesto. O bien, existe un estado de cosas de reflexividad muy alta que esta creado en términos de una fuerte frustración de intenciones y expectativas en lo individual por los sucesos y colectivamente por consecuencias indeseables e imprevisibles.

El otro lado de este espectro "KOSMOLOGÍA" y que está más desarrollado en el trabajo es donde lo diferente se relaciona con lo diferente por medio de la diferencia misma, se trata de un punto de intensidad, se asientan en las cantidades intensivas que se comunican por sus diferencias. Las condiciones para esta comunicación no hacen creer en una condición de semejanza previa, sino en la existencia de propiedades reales de esas cantidades intensivas que se dividen cambiando de naturaleza según el orden propio. La semejanza es un efecto de sistema que de manera equivocada se le tiene por causa. Bajo estas premisas se habla de simulacro y su descripción se traba como resultado de nociones que son diferentes de las categorías que en párrafos anteriores que recaen aun en el dominio de la representación:

1. La profundidad donde se organizan las intensidades;
2. Las series inconexas que forman y los campos de individuación que diseñan;
3. El precursor que las pone en comunicación;
4. Apareamientos, resonancias internas y movimientos forzados que se siguen;
5. La constitución de un yo pasivo y la existencia de sujetos larvarios en el sistema y la formación de dinamisismos espacio-temporales;
6. Cualidades y extensiones, especies y partes, que forman la doble diferenciación del sistema y que cubren a lo precedente;
7. Los centros de involucramiento que manifiestan la persistencia de esos factores en el mundo desplegado de cualidad y extensión.

Se afirma la divergencia y el descentramiento respecto a las visiones dominantes; la única unidad es una convergencia de series es el caos amorfo que las abarca a todas. No poseen un privilegio las unas respecto a las otras, ninguna posee la identidad de un modelo o la semejanza de una copia. Tampoco hay oposición entre ellas ni hay analogía entre ellas. Cada serie se constituyen por diferencias y se comunica con las otras por diferencias de diferencias. Lo que hay es una sustitución de jerarquías de representación por anarquías coronadas, se va, en todo caso, de distribuciones sedentarias a distribuciones nómadas.

Los sistemas de la no representación, sino de lo diferente que se relaciona con lo diferente por medio de la diferencia misma o de simulacro actualizan IDEAS desde los términos platónicos o en términos sociales, tipos sociales de generación de sentido como estructura estructurante. Ésa posición es la multiplicidad misma que está constituida por elementos diferenciales, relaciones diferenciales entre elementos diferenciales y singularidades resultado de esas relaciones. Aquí no hay la consistencia de una razón suficiente, sino una razón multiplicada que consiste en la cuantitabilidad –determinabilidad-, la cualitabilidad –determinación recíproca-, y la potencialidad –determinación completa- que se proyecta en una dimensión temporal ideal –determinación progresiva-.

Los elementos ideales presuponen ser elementos sin figura y sin función y recíprocamente determinables en la red de las propias relaciones diferenciales, que son ideales y no localizables. Hay un pendiente sobre la cuestión de las singularidades y su distribución, en que forma se reparte los puntos singulares y regulares, que corresponden a los valores de las relaciones. Singularidad significa el punto de partida de una serie que se despliega sobre todos los puntos ordinarios de la

serie hasta la proximidad de otra singularidad. Ésa genera otra serie que converge y diverge la una de la otra.

La IDEA tiene la potencia de afirmar la diferencia, establece una resonancia entre series que divergen. La importancia de los puntos singulares y regulares tiene una relevancia onto-epistemológica porque va más allá de lo verdadero y lo falso que pertenecen a la esfera de intercambio de valores. El sentido dado en el otro lado depende la distinción y la distribución de esos puntos de singularidad y regularidad están dentro de la IDEA. La determinación progresiva de una idea se realiza por el juego de la determinación recíproca desde el punto de vista de las relaciones y la determinación completa desde el punto de vista de las singularidades.

Ese juego en la IDEA es el de lo diferencial y la recorre como multiplicidad y, como tal, –la idea- no dispone de ninguna actualidad, es virtualidad. Toda relación diferencial –por la determinación recíproca- toda distribución de singularidades –por la determinación completa-, coexisten multiplicidades virtuales de las IDEAS, según un orden inmanente. Por principio de cuentas, las IDEAS toman carne y realidad en los campos de individuación, es decir, las series intensivas de factores individuales envuelven singularidades ideales pre-individuales; las resonancias entre series ponen en juego relaciones ideales. Sea eso, que las esencias individuales constituyen sobre el fondo de esas relaciones y singularidades.

Luego, las IDEAS se actualizan en las especies y las partes, en las cualidades y extensiones que recubren y desarrollan estos campos de individuación. Algo –cualquier cosa- es un cúmulo de relaciones diferenciales entre elementos o singularidades pre-individuales actualizadas. Hay, entonces, una condición de absoluta no semejanza, lo cual quiere decir, que especies o cualidades no se asemejan a las relaciones diferenciales o singularidades que actualizan.

Es lo posible lo que se parece a lo real, pero ningún modo lo virtual a lo actual y en ese mismo sentido la IDEA no se reduce a lo idéntico, no tiene una identidad, tampoco su actualización y la encarnación van como parte de un proceso por semejanza ni tienen una similitud.

Especies, partes, cualidades y extensiones o especificación, partición, cualificación y extensión constituyen aspectos de la diferenciación y con ello la IDEA se actualiza por diferenciación, es decir, actualizarse es diferenciarse. En sí misma y en su virtualidad, es completamente indiferenciada, pero no es indeterminada, sino que está totalmente diferenciada. De tal suerte que, lo virtual no es

una noción vaga, sino que posee una realidad objetiva y no puede ser confundida con lo posible, que si carece de realidad. Lo posible es el modo de la identidad conceptual en la representación, lo virtual es una manera y modo de lo diferencial en el seno de la IDEA.

La encarnación y actualización de la IDEA se expresa en la noción de indiferenciación, que expresa lo disimétrico y no semejante, que parten en dos mitades al **CAMPO ONTOLÓGICO DE REALIDAD** – símbolo- y cada una se divide en dos. Un lado se hunde en lo virtual, que se constituye por las relaciones diferenciales y, por el otro, por las singularidades correspondientes. Otra mitad actual constituida por las cualidades que actualizan esas relaciones y por las partes que actualizan las singularidades.

La individuación asegura la reunión de las dos grandes mitades no semejantes. Una cosa en IDEA puede estar completamente determinada o diferenciada y faltarle determinaciones que constituyen la existencia actual, es decir, está indiferenciada y no está individuada. Lo Distinto es un estado de Idea que está completamente diferenciado y su régimen es donde las formas de diferenciación cuantitativa y cualitativa, han roto con la proporcionalidad exacta de lo claro y lo distinto. Sólo hay IDEA DISTINTA-OSCURA. Contra lo claro y distinto de la de la representación se afirma esa zona de oscuridad, que conserva y preserva en ella esa indiferenciación que está perfectamente diferenciada, en algo pre-individual, que es singular.

Los que entendemos como problemas al ser entendidos como un estado provisional y subjetivo por el que el conocimiento pase por causa de las limitaciones inherentes, es un error que libera la negación y desnaturaliza toda posición dialéctica porque hace una sustitución del [no]-ser del problema por el no ser de lo negativo. Problemático es un estado del mundo y designa la objetividad de la IDEA, LA REALIDAD DE LO VIRTUAL. El problema está completamente determinado y le corresponde estar diferenciado, toda vez que se relaciona con sus posiciones perfectamente positivas, aunque no esté ya resuelto y permanezca, en ese sentido en la indiferenciación. Se supone resuelto desde su planteamiento y su determinación, aunque persista ante su solución y difiera en naturaleza con ellas. Metafísicamente, toca al cálculo diferencial cuando logra fugarse de la antinomia de lo finito y lo infinito en los esquemas de la representación para ir hacia la IDEA como principio para pensar el mundo que traduce cognitivamente como problema.

Ese es un estado de **IDEAS-PROBLEMAS O IMPLICACIÓN** que posee sus multiplicidades y variedades en coexistencia, sus determinaciones de elementos, distribuciones de singularidades móviles y su

formación de series ideales que están alrededor de las singularidades. Hay un estado de **COMPLICACIÓN** que es un estado de caos que retiene y contiene todas las series intensivas y actuales que se corresponden con las anteriores series ideales, aquí aquellas son encarnadas y afirman su divergencia. Ese caos recoge en sí el ser de los problemas y da a los sistemas y a los campos que se forman en él el valor de persistencia en lo problemático. Se considera **IMPLICACIÓN** al estado intensivo que al comunicarse por diferencias resuenan formando campos de individuación. Finalmente hay, también, **EXPLICACIÓN** que es un estado de cualidades y extensiones que vienen a recubrir y desarrollar el sistema, entre las series básicas, forman las diferenciaciones, integraciones que definen lo que se podría llamar una solución.

Estos estados se implican por los otros y viceversa; son implicaciones y explicaciones de las otras, envolvente y envuelto, resolvente y resuelta del sistema. En el punto medio entre estos pares que constituyen un centro del estado de paso, el umbral, hay en ellos el manifiesto de la persistencia de los valores de implicación en el movimiento que los explica y los resuelve.

Para hablar un poco del pensamiento japonés, podemos referirnos a su lógica bajo la categoría del **OTRO**. El **OTRO** representa y vale por los factores individuantes del sistema. Entre las cualidades y extensiones desarrolladas del mundo perceptivo expresa mundos posibles que no existen fuera de su mera expresión. Es la manifestación de valores de implicación persistentes que le confieren una función esencial en el mundo representado de la percepción cotidiana. El Otro, como tal, supone la organización de campos de individuación y es la condición bajo la que percibimos como formando algo reconocible. El **OTRO** no es nadie es una estructura o no-yo, que se efectúa por términos variables en los diferentes mundos de la percepción.

No puede considerarse al **OTRO** como estructura particular o específica el mundo perceptivo, porque es una estructura la que asegura y funda el funcionamiento de ese mundo en conjunto. Para describir ese mundo se necesitan categorías que van a permanecer vacías e inaplicables, si el **OTRO** no estuviera allí, expresando mundos posibles donde lo que es según nuestra consideración, está en el fondo y se encuentra simultáneamente pre-percibido o infra-percibido como una forma posible. Lo que puede ser para uno la profundidad, de pronto se levanta como una longitud de onda posible. El corte de los objetos, que haya transiciones como rupturas, pasajes de un objeto a otro y el que el mundo sea aprovechado por otro, expresa el hecho de que siempre haya algo

implicado que queda siempre por explicar, a desarrollar, todo eso es posible por la **ESTRUCTURA-OTRO** y su poder expresivo en la percepción.

Lo que asegura la individuación, siempre entendida como hecceidad, del mundo perceptivo es la **ESTRUCTURA OTRO**, la individualidad del Yo y del Ego inclusive la necesitan para constituirse como tales. **EL OTRO INTEGRA LOS FACTORES INDIVIDUANTES Y LAS SINGULARIDADES PRE-INDIVIDUANLES EN LOS LÍMITES DE LOS OBJETOS Y SUJETOS, QUE SE PRESENTAN PARA LA REPRESENTACIÓN COMO PERCIBIDOS O PERCIPIENTES.** Para volver a encontrar los factores individuantes tal como son las series intensivas y las singularidades pre-individuales como son en la IDEA, hay que seguir el camino inverso partiendo de los sujetos que efectúan la **ESTRUCTURA-OTRO**, para remontar a la estructura en sí misma y **APREHENDER AL OTRO COMO NADIE.** Para ir más allá a las regiones donde la **ESTRUCTURA-OTRO** ya no funciona, donde lejos de sujetos y objetos que condiciona, para dejar a las singularidades desplegarse y distribuirse en la IDEA pura.

La razón que se mete en un más allá a un origen radical asimilado como juego solitario y divino que se opone a un juego humano y colectivo. Juego humano que procede por distribuciones sedentarias, que operan desde reglas persistentes que determinan suposiciones, sobre pérdidas y ganancias, para fragmentar el azar al ligar la suposición a la efectuación del acto. La regla es en su invariabilidad el papel de lo **MISMO**, que se convierte en una necesidad metafísica a la vez que moral, por ello es capaz de asumir las suposiciones más contradictorias que hace corresponder en una serie de jugadas que son portadoras de la distribución de esas hipótesis y los resultados de hacerlas se reparten según esa mismidad que se asume necesidad basada en la suposición inicial. Sedentaria repartición, por partición fija de algo que desde el principio ya estaba distribuido por la proporción que ya establecía la regla.

Es un juego con presupuestación moral, que se juega para mostrarnos el Bien y el Mal, nos hace aprender un modelo de pedagogía de la moral. Es un juego que se asume como parte de la representación por medio del tasamiento bajo una identidad superior que es la del principio, oposición de suposiciones, semejanza de jugadas aunque en cantidad distintas, proporcionalidad en la distribución del valor a la consecución del fin del juego.

El juego divino, que desde Heráclito o aquel que se presenta en el poema de la Belleza de Baudelaire o en la obra de Mallarmé, es un juego imposible de manejar según representaciones. Donde no hay reglas preexistentes, el juego tiene su propia regla, pues en el todo el azar se juega

en una sola jugada ganadora. No hay excepción dentro del juego, la consecuencia no se ve excluida del azar por la gracia de una hipótesis o suposición que ligue por necesidad a un fragmento ya predeterminado. Se adecua a al azar que conserva y ramifica todas las consecuencias posibles, desde lo que ya no se puede decir que las jugadas sean distintas su cantidad, cada una al ser vencedora, implica haya que jugar cada jugada bajo otra regla cada vez, que recorta y delimita sus consecuencias en las consecuencias de aquella que le precede.

Las jugadas se distinguen formalmente y las reglas que emergen son las formas de un mismo tirar ontológicamente uno a lo largo de todas las veces. Los resultados no serán repartidos por distribuciones basadas en hipótesis, las jugadas se distribuyen en el espacio de un tirar cada vez único y no repartido de ante mano, son nómadas, en un juego que no es más que juego o arte.

Las variaciones de relaciones y distribuciones de singularidades como son en la Idea no tienen otro origen que las reglas de ese tirar ontológicamente uno. Origen radical invertido en ausencia del origen, un punto que aleatorio se desplaza a través de todos los puntos como una vez por todas las veces de una jugada. Tiros que inventan sus reglas componiendo su jugada única de múltiples formas y de retorno continuo, como preguntas imperativas que se despliegan por una respuesta única que deja abierta la pregunta y no la agota jamás.

Lo que hacen es vivificar los problemas ideales, donde sus relaciones y singularidades determinan, son problemas animados que inspiran resultados como soluciones diferenciadas que dan cuerpo y realidad a esas relaciones y singularidades. Es un juego basado en lo problemático e imperativo que desplaza al juego de lo hipotético y categórico, diferencia y distinción que ha desplazado al juego de lo Mismo y de la represión de lo representado.

Un juego que apuesta un azar contra el Cielo con la fuerza del punto aleatorio que se desplaza y sus puntos imperativos que relámpagos en el cielo, forman constelaciones de problemas ideales, que caen a al Tierra como la fuerza de soluciones victoriosas de una anarquía que les devuelve la tirada. Son dos planos en los que se juega de un lado un Yo sustancial e idéntico a sí mismo, y en la segunda un no-Yo que es continuo y semejante a sí mismo. Identidad de jugadores desaparecida de la semejanza con el que paga las consecuencias o se las aprovecha. Una fisura que es la de un tiempo vacío y en el que pasan las jugadas. Sólo hay un yo fisurado por la forma de ese vacío, del otro lado un Yo pasivo y disuelto en esa forma vacía: un **NO-YO**.

Cielo de la fisura para una Tierra que se rompe. En el plano del Cielo, la pureza de esa Tierra ha de ser entendida como lugar para habitar y bailar los azares divinos. En el plano de la Tierra, es la Tierra ese lugar divino que tiembla y se estremece por las palabras creadoras y el rumor de los juegos divinos. Cielo y Tierra juntos no cargan con lo negativo; lo expulsan por aquello que los fisura, pues sólo constituyen el falso juego.

Nociones para jugar: para series actuales, Ideas virtuales, el sin fondo de donde todo sale. Intensidad, apareamiento, resonancia o movimiento, diferencial y singularidad, complicación-implicación-explicación, pliegue-despliegue-repliegue, diferenciación-individuación-distinción, pregunta-problema-solución, y aquí al ver esas nociones comprendemos que ya no son categorías porque la representación simplemente ha sido desplazada, ya no se distribuye el Ser entre los entes conforme a reglas de proporcionalidad sedentaria. A partir de ahora, las categorías se entienden como fantasmáticas de simulación.

Se distinguen por ser condiciones de la experiencia real y no sólo de la posible como las representaciones. No siendo más amplias que lo condicionado reúnen las formas de la experiencia con la obra –arte- como experimentación activa. Van a la cabeza de distribuciones distintas irreductibles e incompatibles, basadas en nomadismos operadas por nociones fantasmáticas de simulación. No se quieren universales, como las categorías en la representación, son solamente complejos espacio-tiempo-materia que son transportables por todos lados y con los condicionamientos de imponer su propio paisaje y asentar su habitación donde se posan, son portantes de encuentros esenciales y no de reconocimientos basados en la impotencia de una jerarquía. Son lo fantástico de la imaginación como algo irreductible a la universalidad del concepto o a la particularidad del aquí y ahora.

A la ejecución de la síntesis de categorías hay estatus de ser universales continuos que condicionan la experiencia posible, esquemas que son determinaciones a priori de espacio y tiempo que son transportadas en todo lugar y todo tiempo, pero en la manera de discontinuidad, como complejos reales de lugares y momentos. Aquí debe haber una superación de la IDEA como diferencial insubordinado a categorías que la quieren como una simple mediación para conseguirla representación. El problema llega a ser el de un Ser que es puesto en juego por las diferencias entre las categorías sedentes y las nociones fantasmáticas de simulación, por el mero hecho de la distribución del ser entre los entes.

Para hablar de eso, recorro a la noción de iteración, pensarla dentro del dominio de la representación hace que sea una comprensión como identidad. Sin embargo, la identidad de algo que quiere ser asumido como concepto no cualifica una iteración, si una limitación u oposición no impide que el concepto se especifique y diferencie por aquella multiplicidad a la que contiene. A la materia se le ha dado, asignado el reunir la capacidad de existencializar un concepto en absoluto idéntico en tanto cuantos ejemplares como veces o casos haya. El impedir que ese concepto se especifique más por causa de su pobreza natural o su natural forma que lo limita por las circunstancias teóricas que le rodean. La materia es el concepto de lo alienado o que no tiene conciencia de sí. La representación se modela en base a la idea de que lo que se repite sólo lo hace materialmente, es decir, lo **MISMO** que sólo puede ser explicado negativamente. Es una antinomia de la representación el hecho de que no pueda representarse lo que se repite como iteración sólo bajo esas especies sin que haya una contradicción. Esa forma de modelación material es bajo su propia analítica impensable.

Lo idéntico se itera sólo bajo la condición de independencia de los casos, una discontinuidad de las veces que hace que no aparezca uno sin que haya desaparecido el otro, regresar a lo mismo en la representación fuerza a que se deshaga simultáneamente a que se hace. Para poder representarla, se necesita que haya por todos lados yoes contemplantes, que son hábitos que contraen los casos, elementos, unos en otros, para reestablecerlos a un espacio y tiempo de conservación –un hábitat criogénico de la representación.

Las consecuencias tienen una importancia especial, su contracción es una diferencia, es la modificación de la entidad contemplativa que la lleva a la muerte, en un sentido material se hace en y por una diferencia respecto la repetición y que le es sacada –la diferencia- por la contracción misma. Es representado este revenir por una condición del ego contemplativo que es contrayente no representante y no representada y la materia estaría revestida por esos yoes contemplativos de tal naturaleza, que tienen como obra el darle la calidad para regresar y repetir. Es posible considerar que la contracción no guarda una posición de exterioridad, es ella misma lo que contrae, sea que no hay diferencia exterior a la repetición, es la profundidad que la hace posible.

La diferencia de lo profundo tiene que ver con la repetición de la superficie y que trata de saber en que consiste esa diferencia. Es una contracción porque es el nivel tenso de un pasado que coexiste

consigo mismo en todos los niveles de distensión y bajo todos los grados. En cada instante todo el pasado, en grados y niveles diversos, de los que el presente se encuentra en un estado más tenso. La diferencia no es sacada a una repetición superficial de instantes que esbozan una profundidad sin la que no existirían, es más bien la profundidad la que se desarrolla por sí misma. La repetición es una iteración de totalidades coexistentes a diferentes niveles o grados. Ahí la diferencia existe entre los grados o niveles de la ahora iteración en cada oportunidad total y totalizante, se desplaza y se disfraza al pasar de un nivel a otro, comprendiendo cada nivel sus singularidades como puntos privilegiados que le son propios. La diferencia se mantiene entre dos iteraciones, una superficial de los elementos exteriores idénticos e instantáneos que contrae; la profunda a su vez, es de las totalidades internas de un pasado siempre variable, del que ella es el nivel más contraído. La diferencia opera a dos rostros, como una síntesis del tiempo: uno el **HABITAR** viendo hacia la primera iteración que hace posible, el otro **MNEMOSINE** de la segunda iteración del que resulta.

La **ITERACIÓN MATERIAL** tiene en este momento un sujeto pasivo y secreto, un no-yo que no hace nada, aunque en el todo se hace. Los caracteres de la segunda iteración se le atribuyen a la memoria, entendida esta como la facultad trascendental de un pasado puro, que es inventiva y memorarte y en la que aparecen los caracteres opuestos de la iteración-repetición, una es de lo mismo y tiene diferencia sustraída; la otra atiende a lo diferente y abarca la diferencia. La primera asume términos y lugares fijos, la otra atiende al desplazamiento y al *camaleonaje*, negativa la primera por defecto, positiva la segunda por exceso. Una se constituye por elementos, casos y veces -lo extrínseco-, la segunda, por totalidades en plena variación que son internas, por grados y por niveles. Una es sucesiva de hecho, la otra coexistente de derecho. Una es estática, la otra dinámica, una es extensiva, la otra intensiva. Una esta desplegada y desarrollada y debe de ser explicada, la otra esta plegada y envuelta y debe ser interpretada. La una es iteración-repetición de igualdad y posee simetría en el efecto, la otra es iteración-repetición de desigualdad y posee asimetría en la causa. Una es **ITERACIÓN-REPETICIÓN** de exactitud y de mecanismo, la otra de selección y libertad. Una es iteración-repetición desnuda que se enmascara como agregación y acumulación *a posteriori*, la otra esta ataviada, y usa máscaras, desplazamientos y disfraces, que son sus primeros y últimos elementos.

Las consecuencias que esto cede son que, simultáneamente, se quiere una comprensión de la iteración-repetición basado en una idea de lo **MISMO** y darle una explicación negativa. Eso supone

una incongruencia por contrasentido, donde regresando a la concepción sobre la diferencia donde empezaba a existir según el momento o la manera en cómo aparecía en el concepto general, con ello existe la confusión entre el diferencia con diferencia conceptual, era una comprensión sobre la diferencia y luego de la distinción en la identidad, donde, no el concepto general, sino el principio de la identidad desplegado en la representación.

Sólo había como posible una definición de diferencia, de diferenciación y de distinción sin concepto, pero que continuaba presuponiendo la identidad conceptual ante la repetición, en vez de inscribir cada una de ellas en el concepto se suponían puestas fuera del concepto como algo cuantitativamente ponderable y, por tanto, el concepto mismo está colocado fuera de sí mismo, cuantos casos o veces hubiera que juzgar cuantitativamente como distintos se presentaran. Existe, de esta manera, una exterioridad con capacidad de poner por fuera a la diferencia y la distinción del concepto idéntico y a ese mismo fuera de sí mismo, suprimiendo su especificación. Cuando se prevé una fuerza interior o interioridad capaz de poner la diferencia, la diferenciación y la distinción en el concepto y al concepto en sí mismo a través de una especificación de manera continuada.

Es simultáneamente, que la identidad supuesta del concepto integraba e interiorizaba la diferencia, la diferenciación y la distinción como conceptuales y proyectaba la iteración-repetición como correlativa, sin concepto explicada como negatividad al concepto o por su defecto respecto a él.

La Idea no es el concepto; se distingue de la identidad del concepto, como la multiplicidad diferencial positiva, no representa la diferencia y/o la diferenciación por subordinación al concepto idéntico. Es liberada y se hace evolucionar en sistemas positivos donde lo distinto y lo diferente se relaciona con lo distinto y lo diferente, logrando del descentramiento, disparidad y divergencia, los objetos de un tipo de afirmación que rompe con el la representación conceptual.

La repetición-iteración tiene potencias propias como el desplazamiento y el disfraz; la diferencia la divergencia y el desplazamiento. Ninguna pertenece a la Idea, dado que la Idea tiene un interior y un exterior. La Idea hace un mismo problema de distinción, diferencia y iteración-repetición. Hay exceso de Idea, exageración de la Idea, que hace de la diferencia, la distinción, la repetición y la iteración-repetición el objeto reunido, lo simultáneo de la Idea. Hay un aprovechamiento excesivo por el concepto de la Idea y lo hace de una manera traicionera, desnaturalizando el exceso, pues reparte el exceso en dos porciones: diferencia y distinción conceptual, y diferencia y distinción sin

concepto. El reino del devenir-igual, devenir-mismo o devenir semejante a su propia identidad de concepto y la de su condición por defecto que tiene como *pathos* presupuesto esa identidad pero bloqueando al concepto.

Lo que bloquea al concepto nunca es una carencia, un defecto o un opuesto ni por una limitación nominal del concepto o indiferencia del espacio y el tiempo o una oposición espiritual inconciente. Porque es el exceso de la Idea es lo que constituye la positividad superior que detiene y paraliza al concepto o es capaz de invertir las exigencias de la representación en lo representable. Simultáneamente, la diferencia y la distinción se dejan reducir a ser simplemente conceptuales y la repetición se vincula de manera profunda con la diferencia y la distinción hallando su principio positivo para sí misma y para su vínculo.

Otra consecuencia va indicar que no basta poner por oposición a dos repeticiones, una material y libre por referencia a la identidad y el defecto del concepto; la otra mental, metafísica y cubierta, por referencia a la diferencia y la distinción y el exceso de la Idea siempre positiva. En esa segunda repetición que es razón de la primera, una forma viviente, recubierta o vestida, vertical que tomara en su totalidad a la diferencia y la distinción y que sea la causa de la que sólo resulta la que es repetición horizontal, material y descubierta. Esta resulta de la profundidad que al repetirse se elabora en espesor y produce como resultado, envoltura exterior o cascarón que pierde su sentido y su capacidad de reproducirse cuando ya no está animado por su causa o por su previa repetición. Una repetición secreta se rodea de una repetición mecánica y descubierta, es una última barrera que marca el aquí o allí donde queda libre el borde externo de las diferencias y las distinciones, pero que sabe bien cómo ponerlas en comunicación en un sistema móvil. En un mismo movimiento la REPETICIÓN-ITERACIÓN comprende a la diferencia y distinción como su corazón o como la variante esencial que la compone, el desplazamiento y disfraz que la constituyen para una diferencia que es divergente y desplazada y que finalmente constituye una distinción divergente y desplazada. Y debe recibir un principio positivo que crea una repetición material indiferente, una envoltura vacía de lo que implica.

En ese sentido, la Naturaleza no se repite nunca y se puede pensar en ello, pero sólo serían hipotéticas, causa de la voluntad del experimentador, por una reducción de esa a la superficie de la materia, si no dispusiera esa materia de una profundidad, donde la Naturaleza es repetición viviente y mortal y en esa profundidad se elabora, se hace imperativa y positiva, bajo la condición

de desplazar y disfrazar una diferencia y distinción siempre presente que hace de la repetición-iteración una evolución.

Lo **MISMO** nunca saldrá de sí para distribuirse entre varios semejantes en alternancias cíclicas, la diferencia se desplaza en ciclos y se disfraza en ciclos, haciendo de la repetición algo imperativo, pero solo dando lo descubierto a los ojos del observador que sólo cree que las variantes no son lo esencial y modifican muy poco lo que constituyen desde adentro. Las palabras y acciones generan siempre repeticiones materiales, que son el efecto de repeticiones más profundas y de otra naturaleza. Es una iteración-repetición y es el pathos: cuando se repite como en un ceremonial, procede a una repetición de los elementos en extensión, que al mismo tiempo conjura y traduce otra repetición que es vertical e intensiva, la de un pasado que se desplaza en cada vez y se disfraza en el conjunto de sus elementos y de las veces.

Se trata de una prueba cosmológica de su pathos, un encadenamiento horizontal de sus causas y de efectos, que requieren de una causa primera totalizante y extramundana, causa vertical de los efectos y las causas. Sólo que al matiz de su propia observación se itera-repite dos veces, pero no la misma repetición, una vez material y mecánicamente en la horizontal y la otra simbólicamente, por simulacro en profundidad. En la primera, se repiten partes, en la segunda la totalidad de la que las partes dependen. Esas dos repeticiones no se realizan en la misma dimensión, sino que coexisten una por instantes, la otra del pasado, una elemental, la otra totalizante. Esas repeticiones van a entrar en tantas relaciones diferentes que se necesita una exploración muy sistemática, aún no realizada, para distinguir los casos que corresponden a sus combinaciones posibles.

Lo propiamente patológico de la repetición es que la contracción no asegura una resonancia entre dos o más niveles, al mismo tiempo, representables de manera distinguida, sino que los aplasta a todos y los comprime en un mismo fragmento estereotipado. La contracción ejecutada ya no saca al elemento una diferencia o modificación que haría posible en un tiempo y espacio organizado por la voluntad, hace de la modificación el elemento a repartir, se toma por objeto una aceleración que torna imposible una repetición libre y descubierta del elemento. En las estereotipias no hay una independencia de la repetición mecánica, sino una perturbación de la relación entre las dos repeticiones y del proceso por la que una es causa de la otra.

La repetición entonces debe transformarse en una iteración como potencia de iteración del lenguaje, porque implica una **IDEA DE LA POESÍA** siempre excesiva. Los niveles coexistentes de una

totalidad psíquica son considerados de acuerdo con las singularidades que los caracterizan, actualizándose en series diferenciadas. Son series susceptibles de resonar bajo la acción de una transparencia-fragmento que vale para esa totalidad en la que los niveles coexisten. Cada serie se repite en la otra al mismo tiempo que esa transparencia precursora se desplaza de un nivel al otro y se disfraza en todas las series. Esa transparencia no pertenece a nivel alguno.

Por ejemplo, el nacer de un poema efectivo hay que identificar que a esa transparencia, se le dote de identidad, que a su resonancia se le done cuerpo, que sus series diferenciadas se organicen en coplas, versículos y la transparencia se encarne en un estribillo. Todo gira alrededor de ese estribillo. En ese caso, cuando se produce una repetición desnuda, en el retorno del estribillo que representa al objeto, como en ciertos aspectos de las coplas diferenciadas que representan la compenetración de las series.

El genio de la poesía le viene de la **IDEA** y a la manera en como produce las repeticiones en estado bruto a partir de ese núcleo transparente de esa repetición-iteración secreta. La distinción entre esas dos repeticiones-iteraciones es insuficiente. La segunda repetición es cómplice de toda ambigüedad y del fundamento. Comprende la diferencia, la comprende sólo entre los niveles y los grados y aparece bajo los círculos del pasado coexistentes en sí; luego en la coexistencia bajo la forma de círculo de coexistencia del pasado y el presente; luego bajo la forma de un círculo de todos los presentes que pasan y coexisten en relación con un objeto; finalmente, de cómo ese tiempo va a venir luego en la forma de un futuro al presente según la tendencia de su conjunto. Se trata de que la metafísica ponga a la physis en un círculo.

Simultáneamente a que el fundamento recae en la representación de lo que funda los círculos se ponen a girar a la velocidad de lo **MISMO**. Lo cual hace pensar que se deshacen en otro paso, en la que ocurre una abolición del fundamento en un sin fondo donde las **IDEAS** se desprendían de las formas de la memoria, donde el desplazamiento y el disfraz de la iteración-repetición venían a integrarse a la divergencia y al descentramiento como estados de potencia de la diferencia y la distinción.

El más allá del ciclo en la línea recta de la forma vacía del tiempo, como una resonancia que se compromete en el movimiento forzado. Más allá de la repetición descubierta o la cubierta, hay una repetición que genera una diferencia y un tipo de diferenciación que da cuenta de una distinción.

Más allá de la repetición fundada y la fundadora hay una iteración-repetición de la falta de fundamento, que tiene dependencia con ella lo que encadena y lo que libera, lo que muere y lo que vive en la repetición. Hasta aquí el paso de una repetición material, a una iteración-repetición psíquica o metafísica, el problema es saber si hay una repetición ontológica.

La iteración-repetición ontológica trataría de distribuir las diferencias y producir la ilusión de que afecta a las anteriores dos e impidiéndoles desarrollar el error consecutivo en el que caen. Esta última recoge todo en una manera y en otra destruye todo y en otra forma más selecciona todo. El arte, es importante aquí para comprender que su objeto más alto es hacer actuar en simultáneo los tipos de repetición con sus diferencias de naturaleza, ritmo, desplazamientos, disfraces, divergencias y descentramientos, enrolarlos unos en otros y de uno a otro y envolverlos en ilusiones que tienen un efecto que varía en cada caso. El arte no es imitación, repite todas las repeticiones por la pura potencia interior que porta, la imitación es copiar el arte por su parte es **SIMULACRO –EIDOLON-** que es capaz de transformar las copias en simulacros.

La repetición más habitual, que sea la más simple, tiene su lugar como obra de arte y siempre está desplazada en relación con otras repeticiones y con la condición de que extrae de ella una diferencia y una distinción para esas repeticiones. El arte reproduce estéticamente las ilusiones, mistificaciones que constituyen la esencia real de un pueblo o una civilización para que **LA DIFERENCIA Y LA DISTINCIÓN** se expresen con una fuerza en sí repetitiva, fuerte e introductora de la más extraña selección, aunque no sea sino una contracción, que es una libertad para el fin del mundo.

Cada arte tiene sus técnicas de repetición imbricadas, un poder crítico y revolucionario que puede alcanzar el más alto punto para conducirnos a las repeticiones de la costumbre, a las repeticiones profundas de la memoria y a las repeticiones de la muerte donde se juega la propia libertad.

Acaso son las repeticiones o que se ordena en la forma del tiempo, en la línea recta, que se define por un orden que distribuye un antes, un durante y un después, un conjunto que recoge a los tres en la simultaneidad de sus síntesis *a priori* y por una serie que hace corresponder a cada uno un tipo de repetición. Habría que distinguir la forma de los contenidos de proceso. La repetición es exterior a algo repetido, que debe de ser planteado como primero, pero la frontera se establece entre primera vez y repetición. Se trata de saber si la primera vez se sustrae a la repetición o si se deja repetir en un ciclo o de un ciclo a otro, lo que sólo depende de la reflexión de un observador.

Si se plantea la primera vez como lo Mismo, está la pregunta sobre si segundo presenta semejanza con primero para identificarse lo suficiente con lo Mismo, es decir, es una pregunta por la analogía en el juicio ante las variaciones de las circunstancias empíricas. Desde el punto de vista de la línea recta del tiempo, cada determinación es una repetición en sí misma y en relación con la imagen de la acción. El antes, la primera vez, la segunda o la última es repetición, es cada vez en sí misma repetición y el problema es juzgado desde las analogías de la reflexión en relación con un observador supuesto, sino que se debe de vivir como el de las condiciones interiores de la acción en relación con la imagen formidable.

Repetir es ya no repetir una primera vez que puede sustraerse de ser repetida. De todos modos le es exterior; la repetición se refiere imperativamente a repeticiones, modos o tipos de repetición. La diferencia se ha desplazado singularmente, ya no está entre la primera vez y las demás, sino que entre esos tipos de repetición. Lo que se repite es la repetición y nada más. Es un tipo de repetición que se opone a otro tipo que opera una infinidad de veces.

Puede entenderse que las dos repeticiones entran en un ciclo donde formarían partes análogas y también que recomiencen al término del ciclo donde formaran dos partes análogas y que recomiencen al término del ciclo entablando un recorrido también análogo al primero y que esas suposiciones intra-cíclica e inter-cíclica se refuercen y repitan las repeticiones a diferentes niveles. Esto depende, desde todo punto de vista, de que una naturaleza del tiempo de la analogía donde todo se decide por su propio retorno.

Este tercer tiempo es el de la decisión o de lo que está viniendo, puede ser que disuelva las hipótesis de los otros tiempos y ponga al tiempo en línea recta, que lo enderece del círculo y lo ponga en una recta que haga imposible la repetición de los dos tiempos anteriores. De esta manera, la diferencia y la distinción entre las repeticiones se convierte en la siguiente conforme a la frontera recién trazada. Donde antes y durante siguen siendo repeticiones, pero que no operan más que de una vez por todas y esta es la que los distribuye según la línea recta e irreversible del tiempo, la que puede eliminarlos, la que puede determinarlos a actuar de una vez para siempre, pero conservando el calificativo de todas las veces para este tercer tiempo. Hay dos repeticiones para un solo repetido, sólo lo significado, lo repetido se repite en sí mismo, aboliendo sus significaciones y sus condiciones. Ya no hay una barra que traza una frontera entre la primera vez y

la repetición en la segunda o la enésima, sino entre las repeticiones condicionales y la tercera repetición, que es la repetición que impide que se retornen otras dos.

Sólo hay retorno para el tercer tiempo cuando la el plano fijo se anima de nuevo y la línea del tiempo se arrastra por su propia longitud reforma un extraño anillo que no se asemeja en nada al ciclo que le precede, pero acaba en lo informal y que sólo vale para ese tercer tiempo y para lo que le pertenece. La acción por defecto no regresa, la condición por metamorfosis no vuelve, lo único que vuelve es lo incondicionado como eterno retorno. Este retorno posee una fuerza expulsiva y selectiva que distribuye la repetición en los tres tiempos en el pseudo-ciclo y evitan que las dos primeras repeticiones vuelvan, que sean una vez y que por todas las veces vuelva la tercera repetición que gira sobre de sí misma.

El tiempo será un círculo descentrado que se forma por una línea recta de dos direcciones contrarias. Es algo que no va a devolver lo mismo y lo semejante, sino que es otra cosa. No todo retorna, ni lo mismo, sólo retorna aquello existente bajo el pensamiento selectivo y su repetición es el ser selectivo. Para ello, es preciso vivir y concebir el tiempo fuera de lo que parece, en línea recta y que elimina a quienes en él se alistan apareciendo sobre la escena, pero que no repite, sino una vez por todas. La selección es entre repeticiones, los que repiten negativamente o idénticamente son eliminados, repiten por primera vez y única. Es el tiempo tercero del pequeño Atlas que sopla las burbujas de lo trágico que se hace alegre. Un círculo que se halla después de la línea recta. Así que en eso ni lo negativo, lo idéntico ni lo mismo y lo semejante ni lo análogo y lo opuesto vuelven. **SOLO VUELVE LA AFIRMACIÓN RETORNA, ES DECIR, LO DIFERENTE Y LO DISÍMIL**, sólo lo excesivo retorna. Al precio de la semejanza y la identidad del sujeto, es preciso que perezcan la semejanza del Yo y la identidad de Yo y que el **YO-EGO** muera.

Atlas, un héroe que se había igualado a lo desigual a riesgo de perder la identidad de héroe, Atlas el niño, ahora se repite como un designarse el mundo de las individualidades impersonales. Su retorno ya no es un efecto de lo Idéntico sobre un mundo devenido semejante, no se trata de que imponga su orden como un exterior que se impone al **CAOS** del mundo, sino que **ES LA IDENTIDAD INTERNA DEL MUNDO Y DEL CAOS, ES LA INMANENCIA DEL ORDEN QUE LO CONSTITUYE**.

El contenido de ese tiempo tercero, de lo informal al término de la forma del tiempo o del círculo que descentrado se desplaza al término de la línea recta, es el **SIMULACRO** que es ese tipo de sistemas donde lo diferente y distinto se relaciona con lo diferente y distinto por medio de la misma

diferencia y distinción, y que no poseen ninguna identidad previa ni alguna semejanza interior, todo es diferencia en las series y diferencia de diferencia en la comunicación de esas series. Lo que se desplaza y se encubre en las series no puede y no debe de ser identificado en las series, existe y en cuanto tal es lo diferenciante de la diferencia.

Cada serie no se explica ni se desarrolla, sino implicando a las otras, repite a las otras y se repite en las otras, que a su vez la implican; no es implicada por las otras, sin ya estar allí como implicando a las otras, de modo que retorna en sí misma tantas veces como retorna en otra. **RETORNO** es el fondo de la repetición descubierta y retornar en otra es el fondo de las repeticiones cubiertas.

El juego que lleva la distribución de los simulacros asegura la repetición de cada combinación distinta, las jugadas diferentes nos son numéricamente distintas, sino formalmente distinguidas, de forma que todos los resultados son comprendidos en el número de cada una según relaciones de lo implicado y lo implicante que se recuerda. Volviendo cada una en las otras conforme la distinción formal de las jugadas, también volviendo en sí misma conforme la unidad del juego de la diferencia y de la distinción.

La **REPETICIÓN EN EL ETERNO RETORNO** aparece como la potencia de la diferencia de distinguirse. El desplazamiento y el disfraz de lo que se repite reproducen la divergencia y el descentramiento de lo diferente, en un movimiento como diáfora como transporte de su movimiento. Se trata de afirmar la diferencia en la distinción, afirmar la semejanza, lo disperso, el azar, lo múltiple y el devenir. Se trata de eliminar toda instancia que regule la diferencia y la distinción, aquello que la detiene en el cuádruple yugo de la representación. La diferencia va a ser liberada por la repetición en el eterno retorno, que elimina aquello que la hace imposible haciendo imposible el transporte de la diferencia. Va a eliminar lo Mismo, lo Semejante, lo Análogo, lo Negativo como presupuestos de la repetición, pues, dado que esos presupuestos sólo retornan una vez y son eliminados para todas las veces.

Hay aquí que, el eterno retorno sea lo Semejante, la repetición en el eterno retorno es lo Idéntico, justamente la semejanza y la identidad no preexisten al retorno que retorna. No califican lo que retorna, se confunden del todo con su retorno. No es lo Mismo que retorna ni es lo semejante lo que retorna. Es lo Mismo el retornar de lo que retorna, de lo Diferente, lo semejante es el retornar de lo que retorna, de lo Disímil. Se trata de una inversión del mundo de la representación y del

sentido que idéntico y semejante tenían en ese mundo. Se trata de una inversión práctica porque define las condiciones de legitimidad del empleo de las palabras idéntico y semejante conectándola exclusivamente con los simulacros y, dónde es ilegítimo el uso ordinario que se hace de ellas desde el punto de vista de la representación.

No se trata de oponer la monotonía de lo Idéntico como igual a sí Mismo, a la profundidad de lo Mismo que se supone compila lo diferente. Lo Mismo que comprende la diferencia y lo idéntico que la deja fuera si pueden oponerse de muchas maneras, pero siempre siguen siendo principios de la representación. La distinción no es entre lo idéntico y lo mismo, sino entre lo idéntico, lo mismo, lo semejante y lo idéntico, lo mismo, lo semejante expuesto como segunda potencia, por ello más potentes y girando alrededor de la diferencia. Ahí todo cambia, lo Mismo, para siempre descentrado, no gira efectivamente alrededor de la Diferencia sino cuando el mismo, asumiendo todo el Ser, sólo se aplica a los simulacros asumiendo todo el "ente".

La historia de un largo error es la historia de la representación, la historia de los iconos. Dado que, lo Mismo y Lo Idéntico, tienen un sentido ontológico: la repetición en el eterno retorno de lo que difiere. Lo semejante tiene un sentido ontológico, como eterno retorno de lo desemparejado. El eterno retorno suscita él mismo al girar una ilusión en la que se contempla y de la que se alegra, de la que se sirve para duplicar su afirmación de lo que difiere. Produce una imagen de identidad como si fuera el fin de lo diferente. Produce una imagen de semejanza como el efecto exterior de lo disperso. Produce una imagen de lo negativo como la consecuencia de lo que afirma, es la consecuencia de su propia afirmación. De identidad, semejanza y negatividad se rodea el mismo y también al simulacro.

Se trata de una identidad, una semejanza y un negativo simulados, se juega con ellos como un fin siempre frustrado, con efecto siempre deformado, como una consecuencia siempre desviada. Productos del funcionamiento del simulacro. Se sirve de ellos en cada oportunidad para descentrar lo idéntico, desfigurar lo semejante y desviar la consecuencia. No hay otras consecuencias que las desviadas, semejanzas más que las desfiguradas, otra identidad que la descentrada ni otro fin que el frustrado. Se sirve hasta, y sobre todo, de la negación de la manera más radical, puesta al servicio del simulacro, niega todo lo que niega la afirmación diferente y múltiple, para contemplar en ella su propia afirmación y reduplicar lo que en ella se afirma. Es propio del funcionamiento del simulacro simular lo idéntico, lo semejante y lo negativo.

DEL SENTIDO ONTOLÓGICO AL SIMULADO hay un vínculo necesario. Deriva del primero, queda a la deriva y sin autonomía y sin espontaneidad, simple efecto de la causa ontológica que juega con él. Cómo hacer que la representación no emerja para hacer de la ilusión un error. La identidad del simulacro o la identidad simulada, se ve proyectada o re proyectada sobre la diferencia interna. La semejanza exterior es simulada es interiorizada en el sistema. Lo negativo se vuelve principio y agente. Cada producto del funcionamiento adquiere autonomía. Se supone que la diferencia no vale, no existe ni es pensable, sino en un Mismo pre-existente que la comprende como diferencia conceptual y que la determina por la oposición de los predicados.

La repetición por su parte, no vale, no existe, ni es pensable mas que bajo un Idéntico que la planteo como diferencia sin concepto y que la explique negativamente. En vez de captar la repetición descubierta como el producto de la repetición cubierta y a ésta como la potencia de la diferencia, se hace a la diferencia un subproducto de lo Mismo en el concepto, de la repetición cubierta un derivado de la descubierta y de la repetición descubierta un subproducto de lo idéntico fuera del concepto. Es el medio de la representación donde se plantea a como diferencia conceptual y la repetición como diferencia sin concepto. Tampoco hay distinción conceptual entre los conceptos últimos determinables donde se distribuye lo mismo, el mundo de la representación está cercado por una red de analogías que piensa de manera simple a la diferencia y la repetición.

Lo Mismo y lo Idéntico se interpretan como una preservación, una igualdad, una semejanza, una oposición o una analogía, que son las formas de la representación. La cumbre de esas formas es la analogía, por que se constituye como un cierre específico de ultimidad. Pues, son el sentido erróneo que traiciona la diferencia y la distinción. Al fijarse los límites de la inscripción de la diferencia en el concepto en general, el límite superior está representado por conceptos últimos determinables, que son los géneros del ser o categorías y el límite inferior está representado por conceptos más pequeños determinados o especies.

En la representación finita la diferencia genérica y la diferencia específica difieren por naturaleza y por procedimiento, pero son estrictamente complementarias. La equivocidad de una tiene por correlato la univocidad de la otra. Lo unívoco es el género en relación con sus especies, lo equívoco es el Ser en relación con los géneros y /o las especies. La analogía del Ser implica a la vez esos dos aspectos, uno en el cual el ser se distribuye en formas determinables que se

distinguen de él y varían necesariamente su sentido, otra por la que al estar así distribuido, repartido a entes bien determinados, cada uno provisto de un sentido único.

Lo que falta es el sentido colectivo del ser y el juego de la diferencia individuantes en el ente. Todo ocurre entre la diferencia genérica y la específica. No se acierta con el verdadero universal ni con el verdadero singular. Donde el ser sólo tiene sentido común distributivo y el individuo sólo tiene diferencia general. Por más grande que se haga la lista de categorías o se haga infinita la representación, el ser continúa en un decirse en muchos sentido de acuerdo con categorías y aquello que dice es determinado por diferencias en general.

El mundo de la representación supone un tipo de distribución sedentaria, que divide o reparte lo distribuido para dar a cada uno su parte fija. La repetición aquí se opone a la representación. La representación implica esencialmente la analogía del Ser. La repetición es la única componente de la Ontología realizada, o sea, la univocidad del Ser. La posición de esta univocidad siempre descansa en dos tesis clásicas. Para una hay muchas formas de ser y contrariamente a las categorías esas no conllevan ninguna división del Ser como pluralidad de sentido ontológico. La otra dirá que aquello de lo que el Ser se dice se reparte de acuerdo con diferencias individuantes esencialmente móviles, que donan a cada uno una pluralidad de significaciones modales.

La **ÉTICA** se referirá a eso, se aprende que los atributos son irreductibles a géneros o categorías porque son formalmente distintos, pero todos iguales y ontológicamente uno y no introducen división alguna en la sustancia que se dice o expresa a través de ellos en un solo y mismo sentido, es decir, la distinción real entre atributos es una distinción formal no numérica. Ético refiere a un aprendizaje de que los modos son irreductibles a especies porque se reparten en los atributos de acuerdo a diferencias individuantes ejercidas en intensidad como grados de una potencia y que estos grados los relacionan inmediatamente con el Ser unívoco: la distinción numérica entre entes es una distinción modal, no real.

Para que lo unívoco se convierta en afirmación pura, sólo hacía falta girar la sustancia alrededor de los modos, de realizar la univocidad como repetición en eterno retorno. Si bien, la analogía tiene dos aspectos, uno donde se dice en muchos sentidos, el otro por el que se dice algo fijo y bien determinado, la univocidad tendría a su vez, dos aspectos opuestos, según las que el ser se dice de todas las maneras en sólo y mismo sentido, pero se dice así de lo que difiere, se dice de la diferencia misma siempre móvil y desplazada en el Ser.

La univocidad del ser y la diferencia individuante tienen una conexión fuera de la representación. La univocidad es que lo unívoco es el Ser mismo, lo equívoco es aquello de lo que se dice. Lo contrario ocurre en la analogía. El ser se dice de acuerdo con formas que no rompen la unidad de su sentido, se dice en un solo y mismo sentido a través de todas sus formas, por ello aquí se opone a las categorías nociones de otra naturaleza.

AQUELLO DE LO QUE SE DICE DIFIERE, AQUELLO DE LO QUE SE DICE ES LA DIFERENCIA MISMA. NO ES EL SER ANÁLOGO EL QUE SE DISTRIBUYE EN CATEGORÍAS Y REPARTE YA SU LOTE FIJO A ENTES, SINO QUE SON LOS ENTES LOS QUE SE REPARTEN EN EL ESPACIO DEL SER UNÍVOCO ABIERTO A TODAS LAS FORMAS. ESE ESTAR ABIERTO ES LA ABERTURA DE SU PROPIA UNIVOCIDAD. A LAS DISTRIBUCIONES SEDENTES DE LA ANALOGÍA SE Oponen LAS DISTRIBUCIONES NÓMADAS O ANARQUÍAS EN LO UNÍVOCO. AHÍ HAY RESONANCIA Y TODO ES IGUAL Y RETORNA, PERO ESE TODO IGUAL Y RETORNANTE SÓLO SE PUEDE DECIR AHÍ EN EL ALCANCE DE LA ÚLTIMA EXTREMIDAD DE LA DIFERENCIA. UNA SOLA VOZ QUE ES MISMA PARA TODO LO MÚLTIPLE DE MIL CAMINOS. SIEMPRE QUE SE ALCANCE EL EXCESO, LA DIFERENCIA QUE LOS DESPLAZA Y DISFRAZA, LOS HACE RETORNAR, GIRÁNDOLOS SOBRE SU EXTREMO VOLÁTIL, MÓVIL Y NÓMADA.

BIBLIOGRAFÍA

“NINGUNA POSE, NINGÚN MOVIMIENTO, NINGÚN GESTO ES BELLO EN SI MISMO. TODOS LOS MOVIMIENTOS SON BELLOS CUANDO SE EXPRESAN CON AUTENTICIDAD Y SINCERAMENTE. LA EXPRESIÓN “LA BELLEZA DE LA LÍNEA” ES EN SÍ MISMA ABSURDA. UNA LÍNEA ES BELLA SÓLO CUANDO SE DIRIGE HACIA UN FIN BELLO”.

Isadora DUNCAN

BIBLIOGRAFÍA.

A

- Abe, M. (1989). Nishitani's Challenge to western Philosophy and Theology. En Unno, T. y Heisig, J. W. (1990). *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime: The Metanoethic Imperative*. Berkeley: Asian Humanities Press.
- Agamben, G. (1982). *El Lenguaje y La Muerte. Un Seminario sobre el Lugar de la Negatividad*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G (1995). *Estancias. La Palabra y el Fantasma en la Cultura Occidental*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben (2003). *Medios sin Fin. Notas sobre Política*. Valencia: Pre-Textos.
- Alemañ Berenguer, R. A. (1998). *Grandes Metáforas de la Física*. Madrid: Celeste.
- Altizer, T. J. J. (1989) Emptiness and God. En Unno, T. (Editor). (1989a) *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji: The Encounter with Emptiness*. Berkley: Asian Humanities Press. pp.71-81
- Guedes de Oliveira, A. R. S. and Jones, A. (1998). "Synchronisation of chaotic maps by feedback control and application to secure communications using neural networks." *International Journal of Bifurcation and Chaos* 8(11), 2225-2237.
- Apel, K. O. (1985). *La Transformación de la Filosofía II*. Madrid: Taurus.
- Apte, V. S. (1987). *The Student's English-Sanskrit Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Aulin-Ahmavaara, A. (1981). "The impossibility of genuinely self-steering machines: a fundamental theorem on actor-systems". *Kybernetes*, 10, 113-121.
- Axelos, K (1964). *Vers la Pensée Planétaire*. Paris: Minuit.
- Axelos, K. (1969). *Le Jeu du Monde*. Paris: Minuit
- Axelos, K (1998). *Introducción a un Pensar Futuro*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Axelrod, R. (1984). *Evolución por Cooperación*. Madrid: Alianza.
- Axelrod, R. (1987). The evolution of strategies in the iterated Prisoner's Dilemma. En Davis, L.K. (comp.). *Genetic Algorithms and Simulated Annealing*. California: Morgan Kaufmann.

B

- Bachelard, G. (1986). *Llama de una Vela: Instante Poético e Instante Metafísico*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.
- Bachelard, G (1987) *La Intución del Instante*. México: FCE.

- Bagchi, P.C. (1969). *The Art of Philosophical Disputation*. En *The Cultural Heritage of India, III*, Calcutta: The Ramkrishna Mission Institute
- Balandier, G (1996). *El Desorden. La Teoría del Caos y las Ciencias Sociales / Elogio de la Fecundidad del Movimiento*. Barcelona: Gedisa.
- Baudrillard, J. (1984). *Las Estrategias Fatales*. Barcelona: Anagrama
- Baudrillard, J. (1992). *El Intercambio Simbólico y la Muerte*. Caracas: Monte Avila.
- Baudrillard, J. (1989). *De la seducción*. Madrid: Cátedra
- Baudrillard, J. (1991). *La Transparencia del Mal*. Barcelona: Anagrama.
- Baudrillard, J (1991). *La Guerra del Golfo no ha Tenido Lugar*. Barcelona: Anagrama.
- Baudrillard, J (2002). *L'Esprit du Terrorisme*. Paris: Galilée.
- Baudrillard, J (2003). *Power Inferno*. Paris: Galilée.
- Baudrillard, J. (1996). *El Crimen Perfecto*. Barcelona: Anagrama.
- Baudrillard, J. (1997). *La Ilusión del Fin*. Barcelona: Anagrama.
- Baudrillard, J. (1997). *Illusion, désillusion esthétique*. París : Sens & Tonka.
- Baudrillard, J. (1998). *El Otro por sí Mismo*. Barcelona: Anagrama.
- Baudrillard, J. (1998). *El Paroxista Indiferente*. Barcelona: Anagrama.
- Baudrillard, J (1999). *L'échange Impossible*. Paris: Galilée.
- Baudrillard, J (2002). *Contraseñas*. Barcelona: Anagrama
- Baudrillard, J (2002). *L'esprit du Terrorisme*. Paris: Galilée.
- Bäumer, B. (1992). *Kalâtattvakośa: A Lexicon of Fundamental Concepts of Indian Art I: Eight Selected Terms. II Concepts of Space and Time* Dheli: INGCA, New Dheli & Motilal Banarsidass.
- Bayard, C. (1992). « Epistemologie du corps et posmodernité : de l'apocalypse de Baudrillard á l' Einfühlung de Maffesoli .» *En sociologies et sociétés*. Vol. XXIV, no 1. p. 19-29
- Bell, S. J. (1987). *On the Impossible Pilot Wave. In Speakable and Unspeakeable in Quantum Mechanics*. Cambridge: Cambridge Universty Press.
- Belaval, Y (1981). *La filosofía en Oriente*. Madrid: Siglo XXI.
- Benjamín, W. (2003). *La Obra de Arte en la Era de la Reproductibilidad Técnica*. México: Itaca.
- Bergson, H. (1909/1932). *Ensayo sobre los Datos Inmediatos de la Conciencia*. Madrid: F. Beltrán.
- Bergson, H. (1923). *Durée et Simultanéité. A Propos de la Théorie d'Einstein*. Paris: Felix Alcan.
- Bergson, H. (1932). *Les Deux Sources de la Moral et la Religion*. Paris: F. Aloun. pp.320 y ss.
- Bergson, H. (1932). *L'Evolution Créatrice*. Paris: Félix Alcan.
- Bergson, H. (1934). *La Pensée et la Mouvante*. Paris: Félix Alcan.

- Bergson, H. (1968). *Mémoire et Vie*. Paris: PUF.
- Beriaín, J. (1996). *La Integración en la Sociedades Modernas*. Madrid: Anthropos.
- Berman, M. (2001). *El Reencantamiento del Mundo*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.
- Billimoria, P. (1991). "Heidegger and The Japanese Connection." *Journal of British Society of Phenomenology*, 22/1:3-20.
- Boff, L. (2002). *Ecología. Grito de la Tierra, Grito de los Pobres*. Madrid: Trotta.
- Boff, L. (2003). *La Sonrisa del Arco Iris*. Madrid: Trotta.
- Bodei, R. (2004). *Sexappeal de lo Inorgánico*. Madrid: Alianza
- Bohm, D. (1951/1986). *Quantum Theory*. NewYork: Prentice Hall.
- Bohm, D. (1957). *Causality and Chance in Modern Physics*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Bohm, D. (1987). *Unfolding Meaning: A Weekend of Dialogue with David Bohm*. London: Ark Paperbacks.
- Boldrin, M. (2004). "Persistent Oscillations and Chaos in Economic Models: Notes for a Survey", en P. W Anderson, et al. (comps.) (2004). *The Economy as an Evolving Complex System*. Massachusetts: Readings Addison-Wesley.
- Bonner, J. T. (1988). *The Evolution of Complexity*. Princeton: Princeton University Press.
- Borges, J. L. (1983). "Poetry: a conversation with Roberto Alifano." En *The American Poetry Review*. Nov/Dic. pp.458-469.
- Borges, J. L. (1999). *El Aleph*. Madrid: Alianza.
- Borges, J. L. (2002). *Ficciones*. Madrid: Alianza.
- Botz-Bornstein. T. (2000). "Contingency and the "time of the dream": Kuki Shuzo and French prewar Philosophy". En *Finland Philosophy East and West* Vol. 50, No. 4. pp. 481-506 University of Tampere
- Boulez, P. (1964). *Penser la Musique Aujourd'hui*. Paris : Gonthier.
- Boulez, P. (1984). *Puntos de Referencia*. Barcelona: Gedisa
- Boulez, P. (1992). *Hacia un Estética Musical*. Caracas: Monte Ávila.
- Bourdieu, P. (2002) *La Distinción*. Madrid: Taurus.
- Bowers, R. H. (1995). *Someone or Nothing: Nishitani's "Religion and Nothingness" as a Foundation for Christian-Buddhist Dialogue*. New York: Peter Lang.
- Braun, E. (1999). *Caos, Fractales y Cosas Raras*. México: FCE
- Brown, J. H. (1994). *Complex Ecological System*. En G. A. Cowan et al (comps.) (1994). *Complexity: Metaphors, Models and Reality*. Massachusetts. Addison-Wesley.
- Buck-Morss, S. (1998). *Dialéctica de la Mirada. Das Pasagen-Werke: La Filosofía del Tiempo y la Historia Compilación de la Obra Tardía de Walter Benjamín*. Madrid: Visior.

- Buri, F. (1972). "The Fate of the Concept of God in the Philosophy of Religion of Keiji Nishitani." *Northeast Asia Journal of Theology*. 8: 49-56

C

- Cardenal, E. (2001). *Vida en el Amor*. Madrid: Trotta.
- Carreras, A. Escorihuela, J. L. Requejo, A. (1990). *Azar y Caos. Unas Premisas*. En Boya, J. L. Carreras, A. y Escorihuela, J. L. (1990) *Azar y Caos e Indeterminismo*. Zaragoza: Prensas Unidas de la Universidad de Zaragoza.
- Carroll, L. (1993). *Alicia en el País de las Maravillas y Alicia a través del Espejo*. México: Porrúa.
- Castro-Gómez, S. & Mendieta, E. (Comps). (1998). *Teorías sin Disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Miguel Ángel Porrúa. <http://ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/castro/>
- Castro-Gómez, S. (1993). "Ciencias Sociales, Violencia Epistémica y el Problema de la invención del Otro" En Lander, E (Comp.) (1993) *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO pp. 145-161.
- Cerezo Galán, P. (1984). *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel.
- Charles, D. (1993). "L'Ereignis dans le Tao" en Michel Harr (Editor). *L'Herne: Martín Heidegger*. Paris: Plon,
- Cioran, E. (1956/2000). *La Tentación de Existir*. Madrid: Taurus.
- Cohen, G. y Tandouji, M. (1988). *La Materia Espacio-Tiempo*. Madrid: Espasa Universidad.
- Chatterjee, S. C. & Datta, O. M. (1948). *An Introduction to Indian Philosophie*. Calcutta: University of Calcutta.

D

- Dalby, C. L. (1983). *Geisha*. Berkeley: University of California.
- Dallmayr F. (1992). Nothingness and Sunyata: A Comparison of Heidegger and Nishitani. *Philosophy West and East* 42/1:37-48.
- De Man, P. (1990). *Alegorías de la Lectura*. Barcelona: Lumen.
- De Man, P. (1996). *Ideología Estética*. Barcelona: Lumen.
- Deleuze, G (1996). *Crítica y Clínica*. Barcelona: Anagrama. pp. 128-149; 189-209.
- Deleuze, G (1989). *El Pliegue*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G (2002). *Diferencia y Repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1978). *Kafka, por una Literatura Menor*. México: Era.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1993). *¿Qué es la Filosofía?* Barcelona: Anagrama.

- Derrida, J. (1990). *De l'Esprit Heidegger et la Question*. Paris : Flammarion.
- Derrida, J. (1997). *Fuerza de Ley*. Madrid: Tecnos.
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la Amistad*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J (2003). *Papel Maquina. La Cinta de la Máquina de Escribir y Otras Respuestas*. Madrid: Trotta.
- Descartes, R. (1636/1995). *Discurso del Método; Meditaciones Metafísica; Reglas para la Dirección del Espíritu; Principios de la Filosofía*. México: Porrúa
- Domínguez Zúñiga, T. F. (2003). *Cultura Femenina y Estética de la Vida Cotidiana*. Tesis de Licenciatura. Facultad de Psicología, UNAM. Inédito.
- Dumouchel, P y Dupuy, J. P. (Editores). (1983). *Actes du Colloque de Cerisy sur l'Autoorganisation : de la physique au politique*. Paris: Seuil.
- Duncan, I. (2003). *El Arte de la Danza y Otros Escritos*. Madrid: AKAL/Fuentes del Arte, 19.
- Duns Scotto (1992). *Le Principe d'Individuation*. Paris: Libraire Philosophique.
- Dupuy, J. P. (1986). « Du bon usage des notions de Complejite et l'autonomie dans la pensé du social », en *Science et Pratique de la Complejité*, Paris: La documentation Francaise,
- Dürr, D; Goldstein, S. & Zanghi, N. (1992). "Quantum equilibrium and The Origin of The Absolute Uncertainty. *Journal of Statistical Physiscs* 67, 5-6 pp.843-902.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la Liberación*. Madrid: Trotta.

E

- Eliade, M. (1998). *Lo Sagrado y lo Profano*. Barcelona: Paidós
- Enns, A. (1988). "The Subject-Object Dichotomy in Heidegger's. A Dialogue on Language An Nishitani's *Religion and Nothingness*." *Japanese Religions* 15-1:38-48.
- Entrinkin, J. (1966) « Contemporary humanism in Geography » *Annals of the association of American Geographers*, 66 (1976) 615-632.

F

- Farmer, D. (1986). *Evolution, Games and Learning: Models for Adaption in Machine and Nature*. Amsterdam: North-Holland
- Fernández Christlieb. P. (2000). *La Afectividad Colectiva*. México: Taurus.
- Fernández, R. F. (1995). *El Problema de la Predicción en Series Temporales*. Las Palmas Gran Canaria: Universidad de las Palmas.
- Fernández, M. A. (1997). *Diccionario de escuelas de pensamiento o ismos*. Madrid: Alderabán.

- Fink, E. (1957/1966). *Oasis de la Felicidad: Pensamientos para una Ontología del Juego*. México: UNAM/Centro de Estudios Filosóficos.
- Fink, E. (1998). *Le Jeu comme Symbole du Monde*. Paris: Minuit. Des Neufs Arguments 29.
- Foucault, M. (1978). *Las Palabras y las Cosas*. México: Siglo XXI
- Foucault, M. (1983/1991). *Saber y Verdad*. Madrid: La Piqueta
- Foucault, M. (1988). *La Arqueología del Saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1988). *El Pensamiento de Afuera*. Valencia: Pre-Textos.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del Poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1994). *Obras esenciales* (3 vols.). Barcelona: Paidós.
- Fredericks, J. (1990a). "Philosophy as Metanoetics; An Analysis". En Unno, T y Heisig, J. W. (1990). *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime: The Metanoethic Imperative*. Berkeley: Asian Humanities Press.
- Fukuyama, F. (1992). *El Fin de la Historia y El Último Hombre*. México: Planeta.
- Fukuyama, F. (2000). *La Gran Ruptura*. Barcelona: Ediciones B.
- Funayama, Shin'ichi (1965). *Studies on History of Philosophy Taishō*. Tokio: Miraisha.

G

- Gadamer, H. G. (1997). *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.
- Garapon, A. (2002). La Justicia y la Inversión Moral del Tiempo. *En ¿Por qué Recordar? Academia Universal de las Culturas*. Barcelona: Ediciones Granica.
- Gleick, J. (1988). *Caos. La Creación de una Ciencia*. Madrid: Seix Barral
- Gray, J. G. (1970). "Splendor of the Simple." En Heidegger and Eastern Thought. *Monográfico de Philosophy East and West*, 20/3, Honolulu: Hawaii Universty Press.
- Gros, F. (2002). La Bioética o la Memoria Traspuesta. *En ¿Por qué Recordar? Academia Universal de las Culturas*. Barcelona: Ediciones Granica.
- Guattari, F. (1996). *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial.
- Guy Lelong (1995) « Philippe Hurel, La Gestion de l'Hétérogène » *Résonance* n° 9, Paris: IRCAM- Centre Georges-Pompidou [WWW. Document] <http://mediatheque.ircam.fr/articles/textes/Lelong95a/>

H

- Habermas, J. (1989). *Discurso Filosófico de la Modernidad*. Madrid: Taurus. pp. 329 y ss
- Habermas, J. (2003). *El Porvenir de la Naturaleza Humana. Hacia una Eugenesia Liberal*. Madrid: Paidós.

- Hajime, N (1986). *A Comparative History of Ideas*. Londres: Kegan Paul.
- Hanaoka, K. E. (1990). "The logic of Species and the Pursuit of the True Reality". En Unno, T. y Heisig, J. W. (1990). *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime: The Metanoethic Imperative*. Berkeley: Asian Humanities Press.
- Hase, Shōtō (1990). "The Estructure of Faith: Notingness-qua-Love". En En Unno, T. y Heisig, J. W. (1990). *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime: The Metanoethic Imperative*. Berkeley: Asian Humanities Press.
- Hase, Sh. (1997). "Emptiness Thought and The Concept of Pure Land at Nishitani: In The Light of Imagination and The Body." *Zen Buddhism Today*. 14: 65-80.
- Hase, S. (1998a). "Death and the existential collaboration: The Latest Thought of Tanabe." *Hokuju Shuppan Review* 565:1-26.
- Hase, S. (1998b). "The Problem of the Other in Self-Awareness." *Zen Buddhism Today* 15:119-138.
- Hase, S. (1990). The Structure of Faith: Nothingness-qua-love. En En Unno, T. y Heisig, J. W. (1990). *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime: The Metanoethic Imperative*. Berkeley: Asian Humanities Press.
- Hayles, K. (1993). *La Evolución del Caos*. Barcelona: Gedisa.
- Hawking, S. W. (1988). *Breve Historia del Tiempo*. México: Grijalvo Ed. Crítica
- Hawking, S. W. (1992). "Chronology Protection Conjecture" En *Physical Review D*, Vol. (46) p. 603
- Heidegger, M. (1952). *Arte y Poesía*. México: F.C.E.
- Heidegger, M. (1952/1953). La Doctrina de Platón Acerca de la Verdad. Traducción de Norberto V. Silveti, supervisada y publicada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, *Cuadernos de Filosofía*, Fascículo VII, Buenos Aires, Año V-VI, Marzo-Sep.1952 y Marzo-Octubre 1953, Números: 10-11-12, 1953. http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/platon.htm
- Heidegger, M. (1960). *Sendas Perdidas*. Buenos Aires: Lozada.
- Heidegger, M & Fink, E. (1970). *Heráclito*. Barcelona: Ariel.
- Heidegger, M. (1982). "HEBEL El Amigo de la Casa." En: *Eco* Tomo XLI, 249 Bogotá: Colombia.
- Heidegger, M. (1983). *Interpretaciones de la poesía de Hölderlin*. Barcelona: Ariel,
- Heidegger, M. (1986). *¿Qué es Metafísica?* Buenos Aires: Ed Siglo XX.
- Heidegger, M. & Fink, E. (1986). *Heráclito*. Barcelona: Ariel.
- Heidegger, M. (1988). *Identidad y Diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Heidegger, M. (1990). *De Camino al Habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal, Barcelona.
- Heidegger, M. (1990). *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona. [WWW. Document] http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/el_habla.htm

- Heidegger, M. (1990). *Del Camino al Habla*. Barcelona: Serbal. [WWW. Document] http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/el_camino_al_habla.htm.
- Heidegger, M. (1990). *Del Camino al Habla*. Madrid: Serbal. [WWW. Document] http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/el_habla_en_el_poema.htm
- Heidegger, M. (1994). La Pregunta por La Técnica. En *Conferencias y Artículos*.(1994) Barcelona: Serbal. pp. 9-37.
- Heidegger, M. (1992). *Arte y Poesía*. Buenos Aires: FCE. Capitulo: Hölderlin y la Esencia de la Poesía [WWW Document] URL: http://personales.ciudad.ar/M.Heidegger/Hölderlin_y_la_Esencia_de_la_Poesía.htm
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Serbal.
- Heidegger, M. (1984). Hacia la pregunta del Ser. En *Acerca del Nihilismo*. Barcelona: Ariel.
- Heidegger, M. (1994). Construir, Habitar, Pensar, En *Conferencias y Artículos*. (1994). Barcelona: Serbal. [WWW. Document] http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/construir_habitar_pensar.htm
- Heidegger, M. (1994). SERENIDAD Gelassenheit Barcelona: Ediciones del Serbal. [WWW. Document] http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/serenidad.htm
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Serbal. [WWW. Document] URL: http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/construir_habitar_pensar.htm
- Heidegger, M. (1994). Construir, Habitar, Pensar. En *Conferencias y Artículos*. (1994). Barcelona: Serbal.
- Heidegger, M. (1994). *Sobre la Cuestión del Ser*. Barcelona: Paidós.
- Heidegger, M. (1997). "Prolegómenos a la Historia del Concepto de Tiempo." *Espacios* 10/7: 25-89.
- Heidegger, M. (1997). *Estudios sobre Mística Medieval*. Barcelona: Siruela.
- Heidegger, M. (1999). *Introducción a la Metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, M. (2000a). *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*. Madrid: Trotta
- Heidegger, M. (1927/2000b). *Ser y Tiempo*. México: F.C.E.
- Heidegger, M. (2000c). *Caminos del Bosque*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2002). *Interpretaciones Fenomenológicas sobre Aristóteles*. Madrid: Trotta. pp.117
- Heine, S. (1990). "Philosophy for an "Age of Death": The Critique of Science and Technology in Heidegger and Nishitani." *Philosophy East and West*. 40/2:175-193.
- Heine, S. (1991). "'The Buddha or the Bomb": Ethical Implications In Nishitani Keiji's Zen View of Science." En Wei-hsun Fu, C. & Warrytko, S. A. (1991). *Ethics and Modern Society*. pp.281-295.

- Heine, S. (1994). "History, Transhistory and Narrative History: A Posmodern View of Nishitani's Philosophy Zen." *Philosophy East and West*. 44/2: 251-278.
- Heine, S. (1998). "Gyakutaiō and Gyakuen: Nishida Philosophy, Nishitani Philosophy, and Zen." *Zen Buddhist Today*. 15: 155-168.
- Heisig, J. W. (1990). "The Self that is Not-a-Self": Tanabe's Dialectic's of Self-Awareness. En Unno, T. y Heisig, J. W. (1990). *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime: The Metanoethic Imperative*. Berkeley: Asian Humanities Press.
- Heisig, J. W. (1991). "The Search of the True I." *Academia* 46: 34-50.
- Herrigel, E. (1999). *Zen y el Arte de los Arqueros Japoneses*. México: Coyoacán.
- Higashi, S. (1992). The Nothingness of Feeling. En Ueda, S. (1992). *The Nothingness of Feeling*. Tokio: Sonbusha. pp. 71-97
- Hirsch, E. F. (1970). "Martin Heidegger and The East". En "Heidegger and Eastern Thought". *Monografico de Philosophy East and West*, 20/3, Honolulu: Hawaii University Press.
- Hjelmslev, J. (1986). *Prolegómenos a una Teoría del Lenguaje*. Madrid: Gredos.
- Holland, J. H. (1976). "Studies of the Spontaneous Emergence of The Self Replicating System Using Cellular Automata and Formal Grammars", en Lindenmayer, A. y Rozemberg, G.(comp.) (1976) *Automata, Languages, Development*. Amsterdam: North-Holland.
- Horio, Ts. (1992). "The Zen Practice of Nishitani Keiji." *The Eastern Buddhist*. 25/1:92-97.
- Horio, Ts. (1997). "Nishitani Philosophy: The Later Period." *Zen Buddhism Today*. 14: 19-32.
- Horio, Ts. (1998). "Gyakutaiō and Gyakuen: Nishida Philosophy, Nishitani Philosophy, and Zen." *Zen Buddhist Today*. 15: 155-168.
- Humprey, D (2001). *El Arte de hacer Danzas*. México: CNCA/CNA/CONACULTA. pp.39-137.
- Husserl, E. (1985). *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*. México: FCE.
- Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Tecnos.
- Hyams, J. (1987). *El Zen en las Artes Marciales*. México: Universo.

I

- Ibáñez, J. (1994). *Por una Sociología de la Vida Cotidiana*. Madrid: Siglo XXI.
- Ibáñez, J. (1994a). *El Regreso del Sujeto. La Investigación Social de Segundo Orden*. Madrid: Siglo XXI.

- Ilachinsky, A. (1999/2001). *Cellular Automata*. Singapore-London: World Scientific Publishing.
- Ives, Ch. (1996). "Non-dualism and Soteriology in Whitehead, Nishida and Tanabe: A Response to James Fredericks." *The Eastern Buddhist* 29/1:128-138.

J

- Jacinto-Zavala, A. (Editor). (1995). *Textos de la Filosofía Japonesa Moderna*. Zamora: El Colegio de Michoacán
- Jacinto-Zavala, A. (1997). *La Otra Filosofía Japonesa*. Zamora: Colegio de Michoacán.
- Jankélévitch, V. (1990). *Lo Puro y lo Impuro*. Madrid: Taurus.
- James, F. (1989). "Cosmology and Metanoia: Buddhist Path to Process Thought for the West." *The Eastern Buddhist* 22/1: 111-127.
- James, G. A. (1991). "Religion, Nothingness and Challenge in Pos-modern Thought: An Introduction to Philosophy of Keiji Nishitani." *International Philosophical Quarterly*. 31/3: 295-308.
- James, W. (1898/1989). *Elementos de Psicología*. México: F.C.E.
- Jackson, W. J. (1992). *Introduction of J.L. Mehta on Heidegger, Hermeneutics and Indian Tradition*. Leiden: Brill.
- Jeanneret, M. (2004). *Perpetuum Mobile, Métamorphoses des corps et des oeuvres de Vinci à Montaigne*. Paris: Macula
- Jokisch, R. (2002). *Metodología de las Distinciones*. México: UNAM.
- Jones, A. J.; Tsui, A. P. M. & Oliveira, A. G. (2000). "Neural models of arbitrary chaotic systems: construction and the role of time delayed feedback in control and synchronization" *Complexity International*. Vol. 7, <http://www.complexity.org.au/Tsui01.PDF>

K

- Kadowaky, K. (1997). "The Circle Play: Nishitani and Hegel." *Zen Buddhism Today*. 14: 57-64.
- Kasulius, T. P. (1995). "Sushi, Science and Spirituality: Modern Japanese Philosophy and its Views of Western Science." *Philosophy East and West*. 46/2: 227-248.
- Kasulius, T. P. (1989). Whence and Whither: Philosophical Reflections on Nishitani's View of History. En Unno, T. (1989) (Editor). (1989). *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji: The Encounter with Emptiness*. Berkeley: Asian Humanities Press.
- Kawada, J. (2002). La Memoria Corporal: El Patrimonio Inmaterial. En *¿Por qué Recordar? Academia Universal de las Culturas*. Barcelona: Ediciones Granica.

- Keith, G. (1997). *Fuzzy Management*. New York:Oxford University Press.
- Kerényi, K. (1998). *Dyonisos*. Barcelona: Herder.
- Keyes, C. & Daniel, E. (Editores). (1983). *Karma: An Anthropological Inquiry*. Berkeley: University Of California Press
- Kierkegaard, S. (1989). *El Concepto de la Angustia*. México: Espasa-Calpe.
- Kierkegaard, S. (1990). *Temor y Temblor*. México: Espasa-Calpe.
- Kierkegaard, S. (1843/2000). *Diario de un Seductor*, México: Fontamara.
- Koji, N. (1992). *Felicidad de la pobreza noble*. Barcelona: Maeva.
- Kojin, K. (1980). *Origins of Modern Japanese Literature*. Duke: Duke University Press.
- Kojin, K. (1995). *Architecture as metaphor*. Massachusetts: Massachusetts Inst. of Technology Press
- Krishnamurti, J. (1997). *Libertad Total*. Barcelona: Kairos.
- Krishnamurti, J & Bohm, D. (1996). *Más allá del Tiempo*. Barcelona: Kairós.
- Kristiansen, R. (1987). *Creation and Emptiness: The Transforming Creation in Dialogue with de Kyoto School of Philosophy*. Emory University: Ann Arbor
- Kuhn, T. (1970/1995). *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. México: FCE.
- Kuki, S. (1997). *Reflections on Japanese Taste. The Structure of Iki*. Chicago: Power Publications.

L

- Lacoue-Labarthe, P. (1999). *La Fiction du Politique*. Paris : Christian Bourgois.
- Lacoue-Labarthe, P. (2002). *Heiddegger, La Politique du Poème*. Paris : Galilée.
- Lambe, J. (1990). The Way of Metanoia and the Way of Bodhisattva. En Unno, T. y Heisig, J. W. (1990). *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime: The Metanoethic Imperative*. Berkeley: Asian Humanities Press.
- Langer, S. (1953/1967). *Sentimiento y Forma*. México: UNAM.
- Langer, S. K. (1972). *Mind: An Essay on Human Feeling Vol. I-II*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Lanzaco, F. (2000). *Introducción a la Cultura Japonesa. Pensamiento y Religión*. Valladolid: Univ. de Valladolid Press.
- Lash, S. (1997). *Sociología del Posmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lazlo, E. (1990). *La Gran Bifurcación*. Barcelona: Gedisa.
- Leibniz, G. W. (1980). *La Monadología*. Madrid: Aguilar.
- Leibniz, G. W. (1981). *Discurso de Metafísica*. Madrid: Alianza
- Leibniz, G. (1982). *Teodicea*. Buenos Aires: Aguilar.
- Leibniz, G. (1982). *Monadología*. Buenos Aires: Aguilar.

- Leibniz, G. H. (1990). *Escritos en torno a la Libertad, el Azar y el Destino*. Madrid: Tecnos.
- Lenoir, F. (2000). *El Budismo en Occidente*. Barcelona: Seix Barral.
- Little, D. (1989). The Problem of The Ethics In Religion and Nothingness. En Unno, T. (1989). (Editor). *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji: The Encounter with Emptiness*. Berkley: Asian Humanities Press. pp. 181-187
- Lovett-Cliné, B. (1973). *Los Creadores de la Nueva Física*. México: FCE.
- Louca, F. (1997). *Turbulence in Economics*. Londres: Cheldtenham.
- Lu, D. J. (1997). *Japan. A Documentary History* (vols. 1-2). Boston: M. E. Sharpe.
- Luhmann, N. (1988). *El Amor como Pasión*. Barcelona: Península.
- Luhmann, N. (1992). *Sociología del Riesgo*. México: Universidad Iberoamericana / Universidad de Guadalajara,
- Luhmann, N. (1993). *Teoría de la Sociedad*. México: Universidad de Guadalajara/Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Luther, A. R. (1982). "Original Emergence in Heidegger and Nishida." *Philosophy Today*. 26:345-356.

M

- Maffesoli, M. (1997). *Elogio de la Razón Sensible*. Barcelona: Paidós.
- Maffesoli, M. (2001). *El Instante Eterno*. Barcelona: Paidós.
- Maillard. C. (1998). La razón estética. Laertes.
- Mainzer, K. (1994). *Thinking in Complexity: The Complex Dynamics, Matter, Mind and Mankind*. New York: Springer Verlag.
- Malabou, C. (2000). *Plasticité*. Paris: Éditions Léo Scheer.
- Malabou, C. (2004). *Le Change Heidegger*. Paris: Éditions Léo Scheer.
- Mandelbrot, B. (1975/1987). *Los Objetos Fractales*. Barcelona: Tusquets.
- Mandelbrot, B. (1997). *Fractals and Scaling in Finance: Discontinuity, Concentration, Risk*. New York: Springer.
- Martín, M. A; Morán, M. y Reyes, M. (1995). *Iniciación al Caos*. Madrid: Síntesis.
- Martínez, F. S. (1997). *De los Efectos a las Causas*. México: Paidós/U. N. A. M
- Maraldo, J. C. (1992). "Practice, Samadhi, Realization: Three Innovative Interpretations by Nishitani Keiji." *The Eastern Buddhist* 25/1:8-20.
- Marquez-Riviere, J. (1958). *El Arte y la Estética del Budismo*. México: UNAM.
- Martín, C. (2002). *Bhagavad Gita*. Madrid: Trotta.
- Martín, C. (2002). *Gran Upanisad del Bosque*. Madrid: Trotta.
- Martín, C. (2001). *Upanisad*. Madrid: Trotta.
- Martín, C. (2000). *Brahmma-Sûtras*. Madrid: Trotta.

- Masao, A. (1995). "The Logic of Absolute Nothingness, as Expounded by Nishida Kitaro". *The Eastern Buddhist* 28/2: 167-174.
- Masakazu, Y. (1985). *The World of Shinto*. Bukkyo Dendo: Kyokai
- Masakazu, Y. (1988). *Individualism and the Japanese*. Japan: Echo.
- Matsumaru, H. (1997). "Nishitani's Religionsphilosophie: Religion and Standpoint of Śūnyatā." *Zen Buddhism Today*. 14: 97-114.
- Mattei, J. F. (1989). *L'Ordre du Monde : Platon Nietzsche Heidegger*. Paris : PUF.
- Marx, K. (1998). *El Capital T.I*. México : Siglo XXI.
- Merleau Ponty, M. (1965). *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Península
- Monaco, R & Briggs, J. (1974). *The Logic of Poetry*. New York: McGraw-Hill.
- Mondolfo, R. (1979). *Heráclito*. México: Siglo XXI.
- Mondolfo, R (1988). *Heráclito*. Madrid: Siglo XXI
- Morin, E. (1977/1981). *El Método. T. I. La Naturaleza de la Naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Morin, E. (1988). *El Método T. III*. Madrid: Cátedra.
- Morin, E. (1990/1994). *Introducción al Pensamiento Complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Mosterín, J. (1993). *Filosofía de la Cultura*. Madrid: Alianza Universidad.
- Mújica, H. (1995). *La Palabra Inicial*. Madrid: Trotta.

N

- Navarro, P. (1994). *El Holograma Social: Una Ontología de la Sociabilidad Humana*. Madrid: Siglo XXI.
- Nath, N. C. (1967). *The extent of Anglo-Sanskrit. Parallelism in Vocabulary and its bearings on the Science Language*. Varanasi: Banaras Hindu University Press.
- Neumann, E. (1994). La Conciencia Matriarcal y la Luna. En *Circulo de Eranos I. Arquetipos y Símbolos Colectivos*. Barcelona: Anthropos.
- Nietzsche, F. (1998). *Voluntad de Poder*. Madrid: EDAF.
- Nietzsche, F. (2000). *Así Hablaba Zaratustra*. Colombia: Panamericana.
- Nishida, K. (1958). The Inteligible World. En Schinzinger, R. (1958). *Intelligibility and The Philosophy of Nothingness*. Tokio: Maruzen.
- Nishida, K. (1958). The Unity of Opposites. En Schinzinger, R. (1958). *Intelligibility and The Philosophy of Nothingness*. Tokio: Maruzen.
- Nishida, K. (1995). *Indagación sobre el Bien*. Barcelona Gedisa.
- Nishitani, K. (1960). "The Religious Situation in Present-Day Japan." *Contemporary Religions in Japan*. 1: 7-24.
- Nishitani, K. (1964). "Japan in the World." *Japan Studies*. 1: 2-9.
- Nishitani, K. (1965). "Harmony of Religion and Science." *Japan Studies*. 9: 7-

- Nishitani, K. (1968a). "A Buddhist Philosopher Looks at the Future of Christianity." *Japanese Christian Yearbook* Tokio: Kyōbunkwan. pp.108-111.
- Nishitani, K. (1968c). "Kami and Fundamental Experience. The Concept of Kami." *Tokio Shinto Studies* pp.27-29.
- Nishitani, K. (1969). On Modernization and Tradition in Japan. En Kuyama, Y. & Kobayashi, N. (1969). *Modernization and Tradition in Japan*. Nishinomiya: International Institute for Japan Studies. pp.69-96.
- Nishitani, K. (1975). "The Significance of Zen in Modern Society." *Japanese Religions*. 8/3: 18-24.
- Nishitani, K. (1978). "The Problem of Time in Shinran." *The Eastern Buddhist* 11/3: 13-26.
- Nishitani, K. (1981). *The Nothingness and God*. Tokyo: Shunjūsha. pp. 38-98.
- Nishitani, K. (1981a). "Ontology and Utterance." *Philosophy East and West*. 31/1: 29-43.
- Nishitani, K (1982a). The I-Thou relation in Zen Buddhism. En Franck, Frederick (1982) *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School*. New York: Crossroad.
- Nishitani, K. (1982b). Science and Zen. En Franck, Frederick (1982) *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School*. New York: Crossroad.
- Nishitani, K. (1982c). The Awakening of Self in Buddhism En Franck, F. (1982) *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School*. New York: Crossroad.
- Nishitani, K. (1983). "Zen and The Modern World." *Zen Buddhism Today* 1: 19-25.
- Nishitani, K. (1984). "The Standpoint of Zen." *The Eastern Buddhist* 17/1:1-26.
- Nishitani, K. (1985a). "An Interview with Keiji Nishitani." *FAS Society Journal* (summer):3-9.
- Nishitani, K. (1985b). "The Day's of My Youth: An Autobiographical Sketch." *FAS Society Journal*(winter): 25-30.
- Nishitani, K. (1985c). "Encountering No-Religion." *Zen Buddhism Today*. 3:141-158
- Nishitani, K (1986a). "The Starting Point of My Philosophy." *FAS Society Journal* (autumn): 24-29.
- Nishitani, K. (1986a). "Three Worlds-No-Dharma: Where to Seek the Mind?" *Zen Buddhism Today*4: 119-125.
- Nishitani, K. (1987). "Kōan Zen." *FAS Society Journal* (fall) pp.8-11.
- Nishitani, K. (1987). Reflections on two Addresses by Martin Heidegger. En Parkes, G. (Editor) *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University of Hawai'i Press
- Nishitani, K. (1988). "The Divine in the Contemporary World." *Kyoto Journal*, (fall) pp.16-22.

- Nishitani, K. (1989a). Encounter with Emptiness. En Unno (1989) *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji: The Encounter with Emptiness*. Berkley: Asian Humanities Press.
- Nishitani, K. (1989b). "The Japanese Art of Arranged Flowers." *Chanoyu Quarterly*. 60: 7-16.
- Nishitani, K. (1991). "A Buddhist Voice in the Demythologizing Debate." *The Eastern Buddhist* 24/1: 1-27.
- Nishitani K. (1990a). *The Self-Overcoming of Nihilism*. Albany: SUNNY Press.
- Nishitani, K. (1990b). "Religious-Philosophical Existence in Buddhism." *The Eastern Buddhist*. 23/2:1-17.
- Nishitani, K. (1991). "A Buddhist Voice in the Demythologizing Debate." *The Eastern Buddhist* 24/1: 1-27.
- Nishitani, K (1995). El Nihilismo como Existencia. En Jacinto-Zavala, A (1995). (Editor). *Textos de Filosofía Japonesa Moderna*. Zamora: Colegio de Michoacán.
- Nishitani, K. (1996). "The Problem of Anjin in Zen." *The Eastern Buddhist* 29/1:1-32.
- Nishitani, K. (1999). *La Religión y la Nada*. Madrid: Siruela.
- Nishitani, K. (1999b). Emptiness and Sameness. En Marra, Michelle (1999). *Modern Japanese Aesthetics*. Honolulu: University of Hawai'i Pres.
- Nishitani, K. (2000). *An Conversation on the Global Madness and the Nihilism*. Kyoto: Hōzōkan.
- Nānananda, Bhikkhu, (1971) *Concept and Reality in Early Buddhist Thought : An Essay on Papañca and Papañca-sañña-sankha*. Kandy. Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

O

- Okakura, K. (1907/1996). *El Libro del Té*. Barcelona: Miraguano.
- Okakura, K. (1904/1970). *The Ideals of the East*. New York:Tuttle Books.

P

- Panikkar, R. (1961). *Ontonomía de la Ciencia*. Madrid: Gredos.
- Panikkar, R. (1987). "The Invisible Harmony. A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality." En Swidler, L. (1987). (Editor). *Toward a Universal Theology of Religion*. MaryKnoll: Orbis.
- Panikkar, R. (1994). *Símbolo y Simbolización. En Circulo de Eranos I. Arquetipos y Símbolos Colectivos*. Barcelona: Anthropos.
- Panikkar, R. (1996). *El Silencio de Buda*. Madrid: Siruela

- Parkes, G. (1993). "Nietzsche and Nishitani on the Self-Overcoming of Nihilism". *International Studies in Philosophy*, 25/2:51-60.
- Parkes, G. (1996). "Rising Sun over Black Forest" En May, R. (1996). *Heidegger's Hidden Sources: East-Asian Influences on his Work*. Londres: Verso.
- Paslick, R. H. (1997). "From Notingness to Nothingness: The Nature and Destiny of the Self en Boehme and Nishitani." *The Eastern Buddhism* 30/1: 13-31.
- Peat, D. and Hiley, B. (1987). *Quantum Implications*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Peirce, Ch. S. (1958/1965). *Collected Papers (8. Vols.)* Cambridge: Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1868). "Nominalism versus Realism." *Journal of Speculative Philosophy* 2, 1868:57-61. [WWW. Document] URL: http://iupui.edu/~peirce/web/writings/v2/w2/w2_14/v2_14.htm
- Phillips, S. H. (1997). "Nishitani's Buddhist Response to Nihilism." *Journal of the American Academy of Religion* 55/1: 75-104.
- Piaget, J. (1956/1994). *El Origen de la Inteligencia en el Niño*. México: Grijalvo.
- Piaget, J. (1965). *La Construcción de lo Real en el Niño*. Buenos Aires Prometeo.
- Pibram, K. (1980). *Cerebro, Mente y Holograma*. Madrid: Alambra.
- Piovesana, G. K. (1963/1994). *Recent Japanese Philosophical Thought, 1862-1962: A Survey*. Tokio/Richmond C. A.: Enderle-Surrey.
- Potter, K. (1977). (Editor). *Encyclopedia Of Indian Philosophies: Indian Metaphysics And Epistemology: The Tradition Of Nyâya-Vaisesikaup to Ganesha, II*, Delhi: Motilal Banasidass
- Platon. (1991). *Diálogos*. México: Ed Porrúa.
- Plotino. *Eneadas III* Madrid: Gredos.
- Prigogine, I. (1988). *El Nacimiento del Tiempo*. Barcelona: Tusquets.
- Prigogine, I. y Stengers, I. (1990). *Entre el Tiempo y la Eternidad*. Madrid: Alianza.
- Puech, H. Ch. (ed. 1993). *Las Religiones en la India y en Extremo Oriente*. México: Siglo XXI.

R

- Racionero, L. (1997). *Textos de Estética Taoísta*. Madrid: Alianza.
- Reyna, R. (1971). Metaphysics of Time in Indian Philosophy and its Relevance to Particle Science. En Zaeman, j. (1971). (Editor). *Time in Science an Philosophy*. New York: Academy.

- Robinson-Cora, J. E. (1989). The Conflict of Science and Religion in Dynamic Śūnyatā. En Unno, T. (1989). (Editor). *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji: The Encounter with Emptiness*. Berkley: Asian Humanities Press. pp.101-113.
- Roer, E. (1850/1940). *Division of Categories of Nyāya Philosophy*. Calcutta: Advaita Ashrama.
- Rojas, C. A. (2002). *La Teoría del Caos Encantada: Una Lógica Racional de lo Imprevisible, una Lúdica Afectiva de lo Enigmático*. Tesis de Licenciatura. UNAM. Facultad de Psicología, Inédita.
- Rosentiel, P y Petitot, J. (1974). "Automate Asocial et Systèmes Acentrés". *Communications*(22). pp.43-62.
- Rouso, H. (2002). El Estatuto del Olvido. En *¿Por qué Recordar? Academia Universal de las Culturas*. Barcelona: Ediciones Granica.
- Rtatattva, J. (1975). "Singularity and Individuality: the Double Principle of Individuation." *Revue Internationale de Philosophie*. Bruxelles: Centre National de Recherches Logiques. pp.6-63.

S

- Said, E. (2002). *Orientalismo*. Madrid: Debate
- Safranski, R. (1996). *Heidegger et son Temps*. Paris: Grasset.
- Safranski, R (2003). *Un Maestro de Alemania: Heidegger y su Tiempo*. Barcelona: Tusquets.
- Sametband, J. M. (1999). *Entre el Orden y el Caos*. México: FCE.
- Sansom, G. B. (1973). *Japan. A Short Cultural History*. Tuttle Books.. <http://www3.usal.es/~nipocent/cursos/falero1.htm>
- Sasaki, T. (1986). *Nishitani Keiji: Indicators of Thought*. Tokio: Hozōkan
- Satre, J. P. (1986). *El Ser y la Nada*. Madrid: Lozada.
- Saurabh, Dube. (Coord). (1999). *Pasados Poscoloniales*. México: El Colegio de México. pp. 9-83. [WWW. Document] <http://www.clacso.org/libros/poscolonialismo/poscol.html>
- Schinzinger, R. (1958). *Intelligibility and The Philosophy of Nothingness*. Tokio: Maruzen.
- Scnapper, D. (2002). La Memoria en la Política. En *¿Por qué Recordar? Academia Universal de las Culturas*. Barcelona: Ediciones Granica.
- Shaner, D. E. (1987). "Beneath Nihilism: The Fenomenological Foudations of Meaning." *Personalist Forum* 3:113-139.
- Shaw, R. (1981). "Strange Atractors, Chaotic Behavior and Information." *Flor. Journal of Nonlinear Science*. 1981, 5:207-226.

- Sheldrake, R. (1989). *The Present of the Past. Morphic Resonance and the Habits of Nature*. New York: Vintage.
- Sheldrake, R. (1990). *Una Nueva Ciencia de la Vida. La Hipótesis de Causación Formativa*. Barcelona: Kairos
- Sheldrake, R. (2001). *De Perros que Saben que sus Amos están Camino de Casa ... y Otras Facultades Inexplicadas de los Animales*. Barcelona: Paidós.
- Simmel, G. (1908/1988). *La Aventura. Ensayos Filosóficos*. Barcelona: Península.
- Sloterdijk, P. (2003). *Esferas I*. Madrid: Siruela.
- Skarda, A. and Freeman, W. (1987). "How brains make chaos in order to make sense of the world." *Behavioural and Brain Sciences* 10, 161-195.
- Sobrevilla, D. (Editor). (1998). *Filosofía de la Cultura*. Madrid:Trotta.
- Sokal, A. Y Bricmont, J. (1999). *Imposturas Intelectuales*. Barcelona: Paidós Transiciones.
- Solé, V. R. y Manrubia, C. S. (1996). *Orden y Caos en Sistemas Complejos*. Barcelona: Ediciones U.P.C.
- Spinoza, B. (2000). *Ética. Demostrada según el Orden Geométrico*. Barcelona: Trotta.
- Srivastava, R. S. (1983). *Contemporary Indian Philosophy*. Philadelphia: Coronet Books.
- Steffney, J. (1977). "Transmetaphysical Thinking of Heidegger And Zen Buddhism" En *Philosophy east and West*, 27/3:323-335.
- Steffney, J. (1977). "Non-being Being versus Non-being of Being. Heidegger's Ontological Difference with Zen Buddhism." En *The Eastern Buddhist*, X, 2, 1977, pp.65-75.
- Steffney, J. (1981). "Mind and Metaphysics in Heidegger and Zen Buddhism". *The Eastern Buddhist* 14/1:61-74.
- Stephen, L. (1987). *Shuzo Kuki and Jean-Paul Sartre*. Illinois: Southern Illinois University Press.
- Stevens, B. (1996). « Histoire de l'être et nihilisme dans la perspective de l'école de Kyōto». *Heidegger Studies* 12 :83-94.
- Stevens, B. (1998). "Reflections on the Notion of Reality in the Thought of Nishida and Nishitani." *Zen Buddhism Today*. 15: 1-14.
- Stevens, B. (2000). *Topologie du Néant: Une Approche de l'école de Kyoto*. Paris : Editions Peeters
- Susuki, D. T. (1978/1989). *Ensayos sobre Budismo Zen. Vol.III*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Swanson, P. L. (1996). "Absolute Nothingness and Emptiness in Nishitani Keiji: An Essay from the Perspective of Classical Buddhist Thought." *The Eastern Buddhist* 29/1: 99-108.

- Swidler, L. (Editor). (1987). *Toward a Universal Theology of Religion*. MaryKnoll: Orbis
- Szendy, P. (1997). "Installation sonores?" *Resonance* 12, Sep. Paris: IRCAM Centre Georges Pompidou. [WWW. Document] URL <http://mediatheque.ircam.fr/articles/textes/Szendy97c/> pp. 1-6.
- Szendy, P. (1998). "Musique, Temps Réel". *Résonnance* 14, Paris: IRCAM Centre Georges Pompidou. [WWW. Document] <http://mediatheque.ircam.fr/articles/textes/Szendy98b/>
- Szondi, P. (1974/1992). *Poética y Filosofía de la Historia II y III*. Madrid: Visor.

T

- Takeushi, Y. (1992). "The Spirit of Poverty." *The Eastern Buddhist*. 25/1: 128-130.
- Talbot, M. (1980). *Misticismo y Física Moderna*. Madrid: Kairos.
- Tanabe, H. (1986). *Philosophy as Metanoetics*. Berkeley: U. of California Press.
- Tanabe, H. (1998). Religion, Theology and Philosophy: A Concluding Word of Love, Struggle, and Freedom. En Dilworth, D. A. y Vigliemo, V. H. (1998). *Sourcebook for Modern Japanese Philosophy: Selected Documents*. Westport: Greenwood Press.
- Tanabe, H. (1990). Religion, Theology and Philosophy. Conclusion: Love, Struggle and Freedom. En Ozaki, M. (1990). *Introduction to the Philosophy of Tanabe: Accordint to The English Translation of The Seventh Chapter of The Demonstratio of Christianity*. Amsterdam: Editions Rodopi.
- Tanabe, H. (1995a). "La Especie como Base de la Estructura de la Práctica de la Lógica." En Jacinto-Zavala, A. (Editor). (1995) *.Textos de Filosofía Japonesa Moderna*. Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Tanabe, H. (1995b). El Carácter Religioso de la Practica. En Jacinto-Zavala, A. (Editor) (1995). *Textos de Filosofía Japonesa Moderna*. Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Tanabe, H. (1998a). Religion, Theology and Philosophy: A Concluding Word of Love, Struggle, and Freedom. En Dilworth, D. A. y Vigliemo, V. H. (1998). *Sourcebook for Modern Japanese Philosophy: Selected Documents*. Westport: Greenwood Press.
- Tanabe, H. (1998b). "Christianity, Marxism and Japanese Buddhism: In Anticipation of a Second Religious Reformation". En Dilworth, D. A. y Vigliemo, V. H. (1998). *Sourcebook for Modern Japanese Philosophy: Selected Documents*. Westport: Greenwood Press.
- Tetsuro, W. (1937/1996). *Rinrigaku. Ethics in Japan*. New York: State University of New York Press.
- Tetsuro, W. (1935). *El hombre y su ambiente*. Madrid: Castellote.

- Tipler, F. (1996). *La Física de la Inmortalidad*. Madrid: Alianza.
- The Classical Collection. *T2, 29 Ravel. Obras Maestras Dramáticas*. Barcelona: Planeta de Agostini.
- Thelle, N. (1992). "The Flower Blooms on the Cliff's Edge: Nishitani Keiji, a Thinker Between East and West." *The Eastern Buddhist*. 25/1: 130-137.
- Thom, R. (1974). *Modèles Mathématiques de la Morphogenèse*. Paris: UGE.
- Thom, R. (1985). *Parábolas y Catástrofes*. Barcelona: Tusquets
- Thom, R. (1987). *Estabilidad Estructural y Morfogénesis*. Barcelona: Gedisa.
- Thom, R. (1996). "Una Teoría Dinámica de la Morfogénesis", en Waddington, C. H. (1996). (Editor). *Hacia una Biología Teórica*. Madrid: Alianza.
- Thompson, E. (1986). "Planetary Thinking/ Planetary Building: An Essay on Martin Heidegger and Nishitani Keiji." *Philosophy East and West*. 36/3: 235-252.
- Thorne, K. S. (1995). *Agujeros Negros y Tiempo Curvo*. Barcelona: Crítica.
- Turing, A. M. (1952). « The Chemical Basis of Morphogenesis » *Philosophical of the Royal Society of London* 1952 pp.237-272.

U

- Ueda, Y. (1990). Tanabe's Metanoetics and Shinran Thought En Unno, T. y Heisig, J. W. (1990). *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime: The Metanoethic Imperative*. Berkeley: Asian Humanities Press.
- Unno, T. (1989). Emptiness and Reality in Mahayana Buddhism. En Unno, T. (1989) (Editor). *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji: The Encounter with Emptiness*. Berkeley: Asian Humanities Press.
- Unno, T. (1990). Shin Buddhism and Metanoetics. En Unno, T y Heisig, J. W. (1990). *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime: The Metanoethic Imperative*. Berkeley: Asian Humanities Press.

V

- Valéry, P. (1957). *Oeuvres*. Vols. 1 y 2. Paris: Gallimard.
- Valles, J. G. (2000). *Historia de la filosofía japonesa*. Madrid: Tecnos.
- Van Bragy, J. (1966). "Notulae on Emptiness and Dialogue: Reading Professor Nishitani's "What is Religion?"" *Japanese Religions* 4/4: 50-78.
- Van Bragy, J. (1971). Nishitani on Japanese Religiosity. En Spae, J. (Editor). (1971). *Japanese Religiosity*. Tokio: Oriens. pp.271-284.
- Van Bragy, J. (1987) "Religion and Science in Keiji Nishitani." *Zen Buddhism Today*. 5:161-174.

- Van Bragy, J. (1989) Translating Shukyo to wa nani kainto Religion and Nothingness. En Unno, T. (1989) (Editor). *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji: The Encounter with Emptiness*. Berkley: Asian Humanities Press.
- Varela, J. F. Thompson, E. Y Rosch, E. (1992). *De Cuerpo Presente*. Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, G. (1990). *La Sociedad Transparente*. Barcelona: Paidós.
- Velasco, J. M. (1999). *El Fenómeno Místico*. Barcelona: Trotta.
- Vinay, G. (1999). "Salvatore Sciarino. L'Invitation au Silence." *Resonance* 15, jun [WWW. Document] URL <http://mediatheque.ircam.fr/articles/textes/Vinay99a/> pp.1-4.
- Virilio, P. (2000). *La Inseguridad del Territorio*. Buenos Aires: Manantial.
- Von Herrmann, F. W. (1997). *La Segunda Mitad de Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.

W

- Wakabayashi, B. T. (Editor). (1998). *Modern Japanese Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Waldenfelds, H. (1995). God's Kenosis and Buddhist Sunyata in the World of Today. En Ives, Ch. (1995). *Divine Emptiness and Historical Fullness*. Valley Forge: Trinity Press International.
- Waldrop, M. M. (1992). *Complexity: The Emerging Science at The Edge of Order and Chaos*. New York: Simon and Schuster.
- Weyl, H. (1952). *Symmetry*. Princeton: Princeton University Press
- Walsh, D. (1970). "Aesthetic Descriptions." *The British Journal of Aesthetics*. Vol.10, julio. pp. 589-603.
- Watts, A. (1975). *El Espíritu del Zen: Una Forma de Vida, de Trabajar y de Arte en el Lejano Oriente*. Buenos Aires: Dedalo.
- Weber, M. (2003). *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. México: FCE.
- Wei-Hsun, Fu. CH. (1978). "The Trans-onto-theo-logical foundations of lenguaje in Heidegger and Taoísm." *Journal of Philosophy* 5, 1978. pp. 301-333.
- Wei-Hsun, Fu. CH. (1976). Hermeneutics: Taoist Metaphysics and Heidegger en *Journal of Philosophy* 3, 1976. pp. 589-600
- Whitehead, A. N. (1930). *The Concept of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Whitehead, A. N. (1958) *An Introduction to Mathematics*. New York: Oxford University Press.
- Whitehead, A. N. (1964). *La Organización del Pensamiento*. México: UNAM.

- Whitehead, A. N. (1933/1965). *Process and Reality*. New York: Macmillan.
- Whitehead, A. N. (1968). *New Shapes of Reality*. London: Allen & Unwin.
- Winston L. K. (1986). *Death was his Koan. The Samurai-Zen of Suzuki*. Shosan: Asian Humanities Press.
- Wolfram Research Inc ®MATHEMATICA (2000) Tour Fuzzy Logic Functions [WWW. FTP archive] URL <http://Wolfram.com/mathreader/e-paper/demo/fuzzysets>

Y

- Yagi, S. (1998). "The Language of Kyoto School of Philosophy." *Zen Buddhism Today*. 15: 65-76.
- Yuasa, Y. (1987). "Modern Japanese Philosophy and Heidegger" En Parkes, G. (Editor). (1987). *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Z

- Zadeh, L (1965). "Fuzzy Sets." *Information and Control*, 8. pp.335
- Zambrano, M. (1987a). *Hacia un Saber Sobre el Alma*. Madrid: Alianza.
- Zambrano, M. (1987b). Orígenes. México: Ediciones El Equilibrista.
- Zambrano, M. (1988a). *Claros del Bosque*. Madrid: Seix Barral.
- Zambrano, M. (1988b). *Délire et Destin*, Paris: Femmes.
- Zambrano, M. (1989). *Les Clairières du Bois*, Paris: l'Éclat.
- Zambrano, M. (1990). *Los Bienaventurados*. Madrid: Siruela.
- Zambrano, M. (1992). *Sentiers*, Paris: Femmes.
- Zubiri, X. (1996). *Espacio. Tiempo. Materia*, Madrid: Alianza/Fundación Xavier Zubiri.