

REBECA MALDONADO
(COORDINADORA)

Pensar Occidente

Ontologías del siglo xx



FFL

UNAM

@Schola

Filosofía

REBECA MALDONADO
Coordinadora

PENSAR OCCIDENTE
Ontologías del siglo xx

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Imagen de la cubierta:
Enrique Correa Aguiar

Traducción
Jesús Carlos Hernández Moreno: pp. 109-127
Alejandra Ferguson: pp. 269-296

Primera edición: 2018
31 de julio de 2018

DR © 2018. Universidad Nacional
Autónoma de México
Avenida Universidad 3000, colonia
Universidad Nacional Autónoma
de México, C. U., delegación Coyoacán,
C. P. 04510, Ciudad de México

ISBN 978-607-30-0654-5

Prohibida la reproducción total o parcial
por cualquier medio sin autorización escrita
del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México.

El estudio acerca de la verdad es difícil en cierto sentido y en cierto sentido fácil [...] no es posible ni que alguien la alcance plenamente ni que yerren todos, sino que cada uno logra decir algo acerca de la naturaleza.

Aristóteles, *Metafísica*

EXTRANJERO. He ahí, pues, una visión que en manera alguna es completa acerca de estas gentes que nos exponen los detalles exactos del ser y del no-ser; sin embargo, considerémosla suficiente tal cual está. Otros, en sus explicaciones, *aportan pretensiones distintas; es preciso que, a su vez, los examinemos para comprobar, a expensas de todos, que no es un quehacer fácil el decir qué es el ser, no más qué decir qué es el no-ser. [...]* De hecho tiene uno la impresión de que entre ellos se libra un combate de gigantes: tan ardorosa es la discusión de los mismos sobre el tema de la existencia.

Platón, *El sofista*, 246c

El campo de batalla de estas inacabables disputas se llama *metafísica*.

Kant, *Crítica de la razón pura*

Luz y oscuridad en la caverna. Reflexión en torno a la posibilidad de un nuevo comienzo (del pensar)

JULIO EDUARDO DE JESÚS RAMOS TALAVERA

Hablamos de una reflexión, de un volver sobre y en torno a una posibilidad: la posibilidad misma (del pensar). Una vuelta que de inmediato llama la atención sobre sí, cual movimiento o pulso que lo mismo lleva a la sangre por las venas; un latido, un suspiro y asimismo *vida*. Antes que los fragmentos aglutinados y que componen la trama del texto o los trozos de voz que de cotidiano ocultan el silencio; antes que cualquier sentido cuya resistencia enmascara la descomposición, la reflexión pone en evidencia éste, su latido.

[393]

Ida-vuelta-ida, sístole-diástole-sístole, *bíos-thánathos-bíos*, presencia en la ausencia y ausencia en la presencia: poderoso parpadeo o apertura (*jaos*) cuyo 'entre' acontece cual resonante tensión; semejante al grito o al resuello del arco o a la nota de la lira; tensión que delata una lucha originaria: lo abierto que resguarda-oculta al silencio; el silencio que devora-deviene lo abierto. La tensión, el 'entre', acontece del pliegue mismo de la diferencia que difiere. Así nos asalta, súbitamente, la alegoría de Platón y la manera en que ésta fue pensada por Heidegger. Tres momentos que configuran un solo pulso...

Sístole...

...Una situación, los hombres miran lo que tienen presente, lo que *está ante* ellos. Lo no-oculto no es la luz sino las sombras, y los hombres se muestran como prisioneros. El hombre no es un ser que esté replegado en sí mismo, sino que *yace orientado a lo que está ante él*. Así se sugiere la determinación de los hombres como prisioneros: éstos no tienen *ninguna relación con la luz en tanto que luz*; no conocen en absoluto la diferencia entre luz y oscuridad; aquello que posibilita las sombras está a sus espaldas, a diferencia de

lo que ven *ante sí* (lo no-oculto). Ser hombre significa aquí, también, “estar rodeado de lo oculto”;¹ o digamos, incluso, *estar ante lo oculto*. En la situación así descrita, los hombres son totalmente *presos* de lo que tienen *ante ellos*. En palabras de Heidegger: “este ‘no darse’ la diferencia hace que el hombre en la caverna, como decimos, esté ‘totalmente ausente’, ‘totalmente abstraído’, que sea presa de algo y esté atrapado en ello, encadenado”.² Y no obstante, aun de tal *encontrarse* o ser presa de algo, forma parte el no-ocultamiento, la luz, lo ente...

[394]

Diástole...

...Un acontecer... una liberación... un suceder, las cadenas son retiradas. Platón quiere que se tenga en cuenta la *physis* del hombre e involucra un cambio de orientación, modifica las referencias y éstas tienden a ponerse de relieve; el plexo respeccional estremece y acontece aquello que es más des-oculto: las cosas mismas, que el desencadenado que gira ahora debe ver. Lo ente asimismo se escinde, no es sin más lo mismo, acontece otra forma de ver. Y señala Heidegger:

Cuanto más desoculto es lo desoculto, tanto más nos aproximamos a lo ente [...]. Así, pues, el aproximarse a lo ente guarda relación con el incremento de desocultamiento de lo ente, y a la inversa. La *proximidad* a lo ente, es decir, el ‘estar ahí’ del ser-ahí, la proximidad interna del ser-hombre a lo ente (o su lejanía), el grado de su des-ocultamiento, el incremento del ente mismo como un ente: estas tres cosas están encadenadas entre sí.³

Asimismo, se dice, *el desencadenado ve más correctamente*, lo que pone en evidencia *la relación* que guardan las dos formas esenciales de la Verdad. Ahora bien, de todo ello resulta, sin embargo, que tal liberación fracasa: ahí en las sombras, en las cadenas, se halla lo que no exige esfuerzo, lo que

¹ Martin Heidegger, “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*. Madrid, Alianza, 2000, p. 36.

² *Ibid.*, p. 37.

³ *Ibid.*, p. 42.

todos aprueban; ahí, se dice, le falta algo al hombre, está enfermo y efectivamente, digámoslo ahora, esa *liberación* se nos sugiere, de alguna forma, *terapéutica*. Empero, retirar las cadenas demuestra no ser una liberación real; tampoco mostrarlas o evidenciar sus eslabones; hacer presente *ante los ojos* el plexo entero de nada sirve, *el desencadenado quiere las cadenas*. Por consiguiente, asienta Heidegger, “el hombre, en cada caso, sólo es aquello a lo cual tiene fuerzas para atreverse, y en la medida en que las tiene”.⁴

La diferencia se muestra pero no se lleva a cabo la diferenciación y, con ello, tampoco el ser-hombre, el existir (*Dasein*). El contacto resultante con la nueva orientación, el renovado *encontrarse*, hace arder, más que los ojos, las entrañas. Lo posibilitante se encierra en un estremecimiento abrumador que exige al más atrevido el fondo; atrevimiento que no puede advertirse más como un simple acto de voluntad. Antes bien, hay algo que efectivamente arrastra y que al hacerlo libera; algo hay que arroja al hombre fuera de toda certeza y que, en tanto tal *ser-fuera*, lo hace propiamente *ex-istir*.

[395]

Por consiguiente, la auténtica liberación sucede *βίᾱ* (con violencia), es violenta, arrastra no hacia lo ente más ente sino hacia la claridad misma. Una vez dispuesto de esta manera, dicho *estar ante* el fundamento que todo lo administra y lo gobierna, exige mantener la orientación; *mantenerse ante*. Para el relato en cuestión, el así habituado advierte progresivamente que la existencia en la caverna no es más que una sombra. A partir de dicha orientación se presenta un giro...

Sístole...

...Aquel que ha sido arrastrado ante la luz, ahora regresa a la caverna para liberar a los demás. Hay un giro, un retorno, pero, ante todo, se destaca una disposición fundamental. Aquello que ha arrastrado al hombre retorna consigo para contagiar a otros. Surge entonces la pregunta: ¿y quién es este liberador?

Una cita del *Sofista* y que aún es parte del texto en cuestión, el de Heidegger, nos hace señas al respecto: “pues la mirada de las almas de la multitud

⁴ *Ibid.*, p. 45.

no es capaz de perseverar en el mirar a lo divino”. Tal hombre, entonces, es arrastrado por lo divino y ante lo divino, lo que en griego resuena mediante dos palabras, θεός y δαίμων, el segundo, como la misma divinidad que ingresa a la manera de *lo no humano de lo humano*;⁵ esto es, mientras que a la divinidad se le refiere propiamente como θεός, al efecto que provoca en los seres humanos le corresponde directamente la palabra δαίμων.

[396]

Ello hace posible, por ejemplo, que a la diosa Hera, por su actuar —enviando la locura sobre Heracles—, se la refiera con dicha palabra. O bien, que a Dionisos, en referencia al efecto que produce en las mentes de los poseídos por él, se le refiera también como δαίμων. Por consiguiente y mientras que la tradición platónica privilegió el sentido de *Eros-daimon*, la etimología δαίω (divido) sugiere la posibilidad de una acción que se conjuga en la disputa. En cualquier caso, los estados de ánimo vendrían a ser los movimientos del δαίμων en nosotros. Siguiendo el análisis de Ruth Padel:

Como la sociedad de los dioses, la consciencia es una multiplicidad. Por ese motivo es inevitable que la locura, perturbando y oscureciendo la consciencia, también sea múltiple. La diversidad de δαίμονες concuerda con la diversidad de la locura trágica.⁶

De esta manera, Áyax, Penteo, Casandra, Fedra y Heracles hacen de la locura el resultado de la relación con un solo dios (respectivamente, Atenea, Dionisos, Apolo, Poseidón y Hera). Orestes e Ío, en cambio, yacen presa del mismo conflicto que constituye a lo divino (Apolo y la Erinia, Zeus y Hera). Nuevamente en palabras de Padel: “el conflicto era parte del mundo humano en tanto gobernado por los dioses. La realidad misma estaba dividida: un dios dice que hagamos algo, otro nos castiga por ello”.⁷ En cualquier caso, la división a través de la intervención demoníaca configura anímicamente a los seres humanos.

Para Heidegger, τὸ δαιμόνιον traduciría lo ‘extra-ordinario’ y que resulta precisamente tal, en tanto que éste circunda todas las partes de lo ordinario.

⁵ Cf. Ruth Padel, *A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y trágica*. México, Sexto Piso, 2005, pp. 313 y ss.

⁶ *Ibid.*, p. 314.

⁷ *Ibid.*, p. 321.

Lo extraordinario, comprendido a la manera de Heidegger, es lo más natural, en el sentido de la naturaleza (φύσις). Lo extraordinario es aquello a partir de lo cual depende todo lo ordinario, sin que aquél sea vislumbrado alguna vez por la mayoría: “presentarse a sí mismo en el sentido de lo que señala y de lo que muestra es, en griego, δαίω (δαίοντες-δαίμονες)”⁸ En tal sentido, el δαιμόνιον, para Heidegger, resulta el rasgo esencial del θεῖον, el cual, como lo que mira dentro de lo ordinario, aparece en éste —lo divino que interviene en lo desoculto— y tendría como modos fundamentales de su aparecer, el mirar y el decir.

[397]

Heidegger observa en la esencia de este último, antes que el sonido vocal, la voz (*Stimme*) en el sentido del armonizar (*Stimmenden*) sin sonido, de lo que señala y trae la esencia del hombre hacia sí misma; la trae, a saber, en su determinación (*Bestimmung*) destinal: en su modo de *ser el ahí*, es decir, como el *despejamiento* extático del *ser*. Por consiguiente y de vuelta a la alegoría, aquello que ha arrastrado originalmente al hombre, resulta su δαίμων, un *acontecer*, una *a-propiación* violenta y que asimismo muestra, de-vela, des-cubre lo fundamentalmente asombroso (*Thauma*): lo extra-ordinario oculto, lo divino; no como la epifanía de un dios sino como el estremecimiento más propio y que sostiene la figura misma de los dioses.

El liberador, por lo tanto, es este δαιμόνιον: experiencia de Ser como experiencia griega de lo divino; el Ser mismo como sentido de lo divino; experiencia de un acontecer que arrebató, que dispone *ante sí mismo* e igualmente se disemina cual *fuego siemprevivo*; como un gran pensar. Pensar-decir o λόγος, cuyo ardor siembra el gran incendio. No es casualidad, por lo tanto, que Pseudo-Longino se hubiera remitido a Platón contra Teofrasto y la tradición peripatética adversa al πάθος y a cualquier impulso autónomo del λόγος. El *hypsos*, en su formulación por parte del Anónimo, antes que el residuo estilístico de una originaria tensión religioso-moral del alma, reconduce la retórica a su vocación original y, sin embargo, el Anónimo es consciente de que una vez desencantada la palabra que mantenía unidos en su tensión arte y naturaleza, sólo a partir de lo íntimo de la artificialidad es posible reconstruir la unidad originaria. Siguiendo a Pseudo-Longino, la *mayor creación* no consiste en la entrega a uno de los polos de la unidad

⁸ M. Heidegger, *Parménides*. Trad. de Carlos Másmela. Madrid, Akal, 2005, p. 132.

contradiciente, antes bien, la *mayor creación* acontece en el ‘entre’: en la tensión-relación entre mundo y naturaleza.

[398] La característica de la “noble emoción” (τό γενναῖον) en Pseudo-Longino remite directamente al tema de la *manía*, al arrebato entusiástico en el que el oráculo profiere su palabra y que sirve de modelo para explicar la condición con la cual el poeta produce su obra: “en efecto, yo no dudaría en afirmar que ninguna expresión es tan grande como la de la noble emoción cuando es debida, que exhala como bajo un raptó de locura un espíritu entusiástico y colma las palabras con la fuerza profética de Febo”,⁹ y, sin embargo, “la conmoción no es sublime por sí sola, sino únicamente en cuanto es provocada por el pensamiento”. La manía desde Pseudo-Longino aparece ligada al tema del soplo, del espíritu (πνεῦμα), lo que debe considerarse como potencia misma de lo sublime, desplegada en el nexo del gran pensamiento y la violenta pasión.

Para Pseudo-Longino, “lo sublime es el eco de la grandeza de pensamiento”¹⁰ y que, según Pablo Oyarzún, puede traducirse también como “el eco de un gran sentir” (μεγαλοφροσύνη). Semejante disposición “para lo grande” (μεγαλοφρές) como capacidad para concebir grandes pensamientos ha de incluir, necesariamente, el πάθος, del que la tradición ha hecho menoscabo. El πάθος ha de ser incluido en una unidad donde la gran naturaleza es prioritaria. Para Oyarzún, “hay entre arte y naturaleza una tensión que es constitutiva de lo sublime, y que el tratado abordará reiteradamente, enseñando su complejidad”.¹¹

Según lo antes visto, lo sublime, tomado de la tradición antigua, no puede seguirse considerando como el resultado de un *estar ante* las sombras —un específico ente intramundano—, sino propiamente, como un gran sentir que arrebató y cuya tensión con el pensamiento lleva a producir pensamiento; apenas un eco de lo divino, y en cuanto tal, una expresión que resulta incapaz de agotar su fondo. Así, nada puede reclamar su privilegio: ningún profeta, filósofo o poeta; no obstante su grandeza, dicha expresión

⁹ Pseudo-Longino, *De lo sublime*. Trad. de Eduardo Molina y Pablo Oyarzún. Notas e índices de Pablo Oyarzún. Santiago de Chile, Ediciones Metales Pesados, p. 34, VIII, 3.

¹⁰ *Ibid.*, IX, 2.

¹¹ *Ibid.*, p. 23, n. 16.

sólo resulta ser ecos, fragmentos de una profundidad que gobierna como la más plena diferencia que difiere. Ya fuera dicho en la Antigüedad: lo que para un poeta es memoria (Hesiodo), para otro es olvido (Homero); sin embargo, el gran pensar, el pensar fundamental sólo acontece en contacto con lo divino, bajo el arrebató de lo divino...

Sístole...

[399]

...Mediante ésta, su particular violencia, el pensamiento más fundamental delata su más propia constitución: orientación respectiva que delata un temple irrefrenable y que asimismo arrebató como Eros, pensamiento cuya grandeza comparte la violencia de Pan y, de hecho, conlleva el destino de la muerte. Como bien lo distinguiera Heidegger, no se trata solamente del destino corporal de morir sino de ser consumido por la *obviedad imperante*, concernido dentro del círculo del interés público, del parloteo inofensivo e, incluso, de la agresión verbal que sirve de catarsis funcional para toda certeza instituida. Asimismo, la muerte puede extenderse al reclusorio de la academia, al nosocomio del reconocimiento, al cementerio de la lengua; en conjunto, al círculo de cortesanos que lejos del abismo habitan los aposentos de la monarquía.

Sin dicha orientación, el pensar resulta incapaz de conjugar la tensión fundamental y sólo resuena la voz soberana del mundo; ahí donde comienza el dominio del miedo, donde la palabra se ha vuelto un instrumento o un arma; donde la tensión del enigma deviene en la lucha ciega del hombre con el hombre; en la secuencia racional de soluciones y problemas; en el cierre antropocéntrico como hipostación del ser por parte de la subjetividad. En todo caso, una condena al pensar y una retribución al terapeuta o al psiquiatra por acallar cualquier estremecedora resonancia.

Lejos de la tensión originaria, el pensar ha perdido su más propia esencia. Ya lo diría el Anónimo: “no es a la persuasión de los auditores, sino al éxtasis que lleva a lo prodigioso; lo asombroso, junto con lo que arrebató, siempre prevalece por doquier sobre lo persuasivo y lo gracioso, pues lo persuasivo depende mayormente de nosotros, y, en cambio, aquéllos ejercen un poder y una violencia irresistibles, sobrepujando al auditor

completamente”.¹² La palabra *prodigioso* traduce lo que Pseudo-Longino nombra ὑπερφύα y que refiere “lo que crece o se desarrolla por encima”, de donde también resulta “inmenso”, “extraordinario”, “maravilloso”, “monstruoso”, “prodigioso”, “portentoso” y, por consiguiente, se traduce igualmente por *sublime* (no obstante, con la pérdida de algunos matices propios del término, como “inmensidad” y “extrañeza”).

[400]

Frente a cualquier primacía de las formas del mundo (recursos estilísticos, retóricos o histriónicos), la unidad enfatizada por el Anónimo abunda en una cualidad de la expresión donde el arte sólo es medio y disciplina para el logro de lo sublime:

Por su naturaleza, nuestra alma es exaltada por lo verdaderamente sublime, y toma una elevación ufana y es colmada de alegría y orgullo, como si ella misma hubiese creado lo que escuchó [...]. Lo realmente grande es aquello que da mucho que pensar, a cuya fascinación es difícil, más bien imposible sustraerse, y cuyo recuerdo es vigoroso e imborrable. En efecto, muchos son llevados por un espíritu ajeno que los inspira, del mismo modo como reza la tradición acerca de la Pitia, que, al aproximarse al trípode, sobre una hendidura en la tierra de la que, según se dice, asciende el aliento divino, queda preñada con un poder demoníaco y al punto anuncia sus oráculos inspirados. De igual manera, del genio de los antiguos fluyen efluvios, como de boquetes sagrados, hacia las almas de quienes los emulan, e incluso los que no son fácilmente arrebatados son llevados al entusiasmo por la grandeza de otros.¹³

Por lo tanto, sólo desde la tensión originaria que comporta el encuentro con lo propiamente sublime, lo extra-ordinario, puede acontecer un nuevo comienzo; esto es, *un vuelco del hombre vigente*. Salir al encuentro del hombre exige este arrebato, esta disposición, un temple, la más profunda disposición a la verdad (*alêtheia*).¹⁴ Verdad que es, en sí, una contraposición, una lucha original y, asimismo, co-pertenencia. En este sentido,

¹² *Ibid.*, I, 4.

¹³ *Ibid.*, VII, 2-4; XIII, 2.

¹⁴ Cf. M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del Evento*. Trad. de Dina V. Picotti C. Buenos Aires, Biblos, 2006, p. 130.

para Heidegger: “El libre sólo conoce la mirada esencial. El liberador lleva consigo una diferenciación”.¹⁵ Y si se extiende a los *Aportes a la filosofía*: “en adelante, el hombre, es decir, el esencial y los pocos de su tipo, tiene que construir su historia desde el ser-ahí, es decir, previamente desde el ser (*Seyn*) al ente producir el ente”.¹⁶

Desde esta lectura, *Er-ignis* pasa a concebirse como *a-propiación* que conjuga la tensión originaria, *ahí*, el ‘entre’; entonces, “ha sido liberado, desde su fundamento, el más profundo deseo como lo creador, que en la más callada *re-tensión* ha sido preservado de degenerar en un mero e insuficiente ejercicio de ciegos impulsos”.¹⁷ Hablamos de verse arrastrado hacia sí, hacia la propia esencia, propiedad que implica la desazón provista por la más aguda enemistad: el exceso que confronta la medida, que la absorbe, que es en sí mismo el sustraerse de la medida: “porque recién hace surgir y deja abierta la contienda y con ello el espacio de contienda y todo lo contrastable [...] el acaecimiento tiene por doquier, en este obsequiante sustraerse, la esencia del ocultarse, que para esenciarse requiere el más amplio claro”.¹⁸

[401]

Empero ahora y bajo el dominio en el que lo ente se aferra en tanto ente, con el casi absoluto privilegio de lo objetivo y presente, cuando eso que mira (*Seyn*) se aleja, se desvanece, deviene lo no-ente y, en consecuencia, “lo más vano”; cuando el *sí* y el *no* se separan, cuando desarticulan su co-pertenencia, determinándose así la realidad de lo real; cuando la filosofía, bajo las cadenas de la maquinal vivencia, antes que ahondar en su experiencia originaria, cede a los impulsos de la ciencia y la psicología; cuando la tensión se acalla en el griterío de la normalización, ¿cuál sería entonces la esperanza de un nuevo comienzo? ¿El ser aún puede maravillar bajo tales condiciones? ¿Cuánta filosofía puede aún delatar con su palabra el eco de la más sublime y violenta experiencia de Ser?

¹⁵ M. Heidegger, “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*, p. 94.

¹⁶ Cf. M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 130.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ Cf. *ibid.*, p. 131.

Diástole...

...Pan, el infante abandonado, envuelto en una piel de liebre y elevado al Olimpo en brazos de su padre Hermes. Pan, el siempre grato a los ojos de los dioses, el que los refleja a todos; protector y destructor, escudero de Dionisos en su viaje hacia la India. Pan es el grito que en voz de Plutarco estremece la Antigüedad tardía: “el gran Pan ha muerto”.

[402]

Y muerto Pan, también Eco murió. Lo que había tenido alma la ha perdido, un velo cae sobre la voz silenciosa de los ríos, envuelve la elegía del mar y el consuelo triste de la montaña solitaria. Un amargo velo oculta la voz del mediador: Aidós ha desaparecido. En su lugar, un diferente tipo de sufriente emerge de las cenizas de los titanes aniquilados por el rayo; solitario, encerrado en sí mismo, se alza como el gobernante absoluto en sus dorados jardines. ¿Empero Pan ha muerto o sólo fue encadenado por el olvido?

Anhele que acontece derramando el velo de su paso cual puños de tierra que cubren el sentimiento, y también —sentido griego de lo divino—, el olvido de sus adjetivos, de sus verbos, de sus participios, del conjunto de funciones lingüísticas que alguna vez se enlazaron cual cuentas sobre el hilo de una acción que, sin embargo, se mantiene —*nos mantiene*.

Para James Hillman, “una vez muerto Pan, la naturaleza puede ser controlada por la voluntad del nuevo dios, el ser humano”.¹⁹ El tratado que anuncia la muerte de Pan coincide con el ascenso del cristianismo. La muerte de uno supone la vida del otro y, en lugar de Pan, una idea predominante del hebraísmo finca el sendero de *la rigidez de la consciencia* o, también sea dicho, del monoteísmo de la consciencia.²⁰ Sin embargo, luego de siglos emergerá otro grito, el grito de un loco que estremecerá los confines de la tardomodernidad: ¡Dios ha muerto!

No se hable más del Sol o del bien supremo, sino de aquellos que han de verse dispuestos ante el más profundo abismo, ante la más estremecedora espiral que arrastra allende el vórtice en torno a su fondo, sin que éste aparezca jamás. Pensemos en aquellos que, más atrevidos que el fondo, se

¹⁹ James Hillman, *Pan y la pesadilla*. Girona, Atalanta, 2006, pp. 44-45.

²⁰ Cf. *ibid.*, pp. 22-23

atreven ahí donde todo fondo desaparece. Pensemos en quienes pueden despertar un nuevo comienzo; pensemos en letras que sean pedazos de vidrio cortante, astillas que se entierren hondo, hasta los huesos, hasta lo profundo, y de ahí nuevamente, un eco... un latido... un murmullo.

La reflexión, así propuesta, no es aquella que se dirige hacia un “afuera” sino la que pone al pensar contra sí mismo, en tensión con su ser propio. Así, pensemos en lo que cada uno escribe y en aquello que le da origen, la experiencia que lo suscita. La crítica racional de los mecanismos del mundo no implica necesariamente su confrontación, pues ésta sólo emerge desde lo más originario, desde aquello que puede “dar lugar a”. ¿Qué impulsa, entonces, nuestro decir y qué tanto anhelamos la cadena? ¿Qué tan fundamental es nuestra verdad? ¿Qué tanto mentimos demasiado? ¿Cuántos hay que puedan verse arrastrados más allá del velo de Dios? ¿Cuántos hay que ven en la filosofía mucho más que una profesión o una fuente de ingresos?

[403]

Cada uno hemos nacido como el ‘entre’, allende el encuentro de un hombre y una mujer, de la unidad contradicente entre tierra y mundo. Cada uno adviene-sido Eros, y como tal, tensión que conjuga sus extremos; somos como el resuello del arco; somos como la nota de la lira y así, también, presente que conjuga pasado y porvenir, un portal que lleva inscrito su nombre en la cima: instante.

Y para que la imagen no se quede simplemente en imagen, y para que las palabras no sean más los clavos de un ataúd, el instante ha de quererse íntegro; lo uno ligado con lo otro en sublime tensión; instante íntegro que se extienda cual poderosa nota de obertura; instante que insemine instantes y del que tal vez, sólo quizá, Schiller advirtió su germen de la siguiente manera:

El artista es, sin duda, hijo de su tiempo, pero ¡ay de él que sea también su discípulo o su favorito! Que una divinidad bienhechora arrebate a tiempo al niño del pecho de su madre, que lo amamante con la leche de una época mejor y le haga alcanzar la mayoría de edad bajo el lejano cielo de Grecia. Que luego, cuando se haya hecho hombre, vuelva, como un extraño, a su siglo; pero no para deleitarlo con su presencia, sino para purificarlo, temible,

como el hijo de Agamenón. Si bien toma su materia del presente, recibe la forma de un tiempo más noble, e incluso más allá del tiempo, de la absoluta e inmutable unidad de su ser.²¹

Tensión que, en tanto instante, siempre ofrecerá la esperanza de un nuevo comienzo...

²¹ Friedrich Schiller, *Cartas sobre la educación estética del hombre* [en línea]. [S. l., s. ed.]. <goo.gl/2Uwo9>, carta nueve, p. 17. [Consulta: 12 de mayo, 2013.]

Índice

Introducción	15	[405]
---------------------------	----	---------

Pensar Occidente

<i>Desde la orilla del infierno</i> Alberto Constante	27
<i>El Freud simbólico según Paul Ricoeur (Séneca y el Gilgamesh)</i> María Rosa Palazón Mayoral	45
<i>Breve historia de una larga controversia: Hannah Arendt en Jerusalén</i> Greta Rivara	63
<i>De fantasmas, caricaturas y monstruos. Marcos y transiciones de Occidente</i> Sonia Torres Ornelas	79

Ontologías del siglo xx

<i>Schelling: conflicto originario y angustia existencial</i> Crescenciano Grave	93
<i>Kierkegaard: el filósofo de la paradoja</i> Maria Helena Lisboa da Cunha	109
<i>Filosofía de la vida y filosofía para la vida desde el pesimismo de Schopenhauer</i> Jesús Carlos Hernández Moreno	129

<i>Aproximaciones a la verdad. Heidegger, Vattimo y Nicol</i>	
Ricardo Horneffer	159

<i>Del sentido de 'ser' al 'ser tachado'. Reflexiones sobre la ontología en el camino heideggeriano</i>	
Juan Luis Vermal	171

[406] <i>El Ereignis como habitación de lo inhabitual. Introducción y algunos comentarios a los Beiträge zur Philosophie</i>	
Pablo Veraza Tonda	191

<i>La unidad en su historia</i>	
Aldo Guarneros	213

<i>El esplendor de lo inútil</i>	
Margarita Cepeda	227

<i>Contra el humanismo</i>	
Paulina Rivero Weber	239

<i>Hallarnos en lo animal. Perspectivas ontoestéticas para repensar la subjetividad</i>	
María Antonia González Valerio	251

Ontologías del siglo xx en Japón

<i>La otra pregunta: escuela de Kioto</i>	
Sasha Jair Espinosa de Alba	263

<i>Iluminación, no-yo, y el giro de Nishida al mundo histórico</i>	
James W. Heisig	269

<i>Política de la vacuidad: un ensayo ontológico desde la metanoética de Hajime Tanabe</i>	
Andrés Marquina de Hoyos	297

<i>De la libertad o la apertura en el cruce entre el ser y la nada: una lectura de Hajime Tanabe</i>	
Emiliano Castro Sánchez	323

<i>Libertad, arte y religión en Hajime Tanabe</i>	
Miguel Francisco del Ángel Ortega	339



<i>La dinámica desustancializadora y la apertura infinita en Keiji Nishitani, Shizuteru Ueda y Masao Abe. Sobre los filósofos de la escuela de Kioto</i>	[407]
Rebeca Maldonado	353

El comienzo

<i>Ontología del atravesar: cercenadora preñez, la madre como origen oscuro</i>	
Mara Magaña Jaimes	377

<i>Luz y oscuridad en la caverna. Reflexión en torno a la posibilidad de un nuevo comienzo (del pensar)</i>	
Julio Eduardo de Jesús Ramos Talavera	393

Pensar Occidente. Ontologías del siglo xx fue realizado por la Facultad de Filosofía y letras de la UNAM, se terminó de producir en octubre de 2019. Tiene formato de publicación electrónica y corresponde a la colección @Schola con salida a impresión por demanda. Se utilizó en la composición, elaborada por F1 Servicios Editoriales, se utilizaron en la composición, elaborada por F1 Servicios Editoriales, tipos Minion Pro de 24.5, 16.5, 12.5, 10.5 y 8.5 puntos. La totalidad del contenido de la presente publicación es responsabilidad del autor, y en su caso, correspondencia de los coautores y del coordinador o coordinadores de la misma. El diseño y el cuidado de la edición fue realizado por Mauricio López Valdés, y el diseño de la cubierta lo efectuó Alejandra Torales.



Conformado por cuatro secciones, *Pensar Occidente. Ontologías del siglo xx* es ir al encuentro de los problemas que movilizan al pensamiento actual atendiendo no tanto sobre lo que se piensa, sino desde donde se piensa como el lugar de surgimiento de problemas, conceptos y filosofías cardinales para pensar Occidente en su crisis y despedida. Así, Occidente será leído en clave ontológica, lo cual significa desde las estructuras y horizontes en que es dable pensar lo que es en tanto que es; de este modo, aparecerán las categorías que permiten entender los más profundos resortes del modo de ser moderno y su cuestionamiento.

En este libro colaboran filósofos de diferentes latitudes que han problematizado aquello que constituye los huesos de la filosofía: la ontología. Los autores participantes son, en su mayoría, profesores del área de metafísica y ontología de diferentes universidades de Europa y Latinoamérica.

