

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

NADA HUMANO ME ES AJENO

COLEGIO DE HUMANIDADES y CIENCIAS SOCIALES

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS

Narrativas filosóficas. El presente de la filosofía

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

**LICENCIADO EN FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS
IDEAS**

P R E S E N T A :

RAFAEL GARCÍA GARCÍA

DIRECTOR

DRA. ROXANA RODRÍGUEZ ORTIZ

Ciudad de México, junio de 2024.

Quiero brindar mi más sincero agradecimiento a la UACM por haberme dado la oportunidad de encontrar una finalidad en mi vida,

a la Dra. Roxana Rodríguez Ortíz por guiarme en el proceso de escritura,

a mis lectoras Mtra. Patricia Díaz Herrera, Mtra. Mariela Oliva Ríos y Dra. Zuélka Martínez Jiménez por sus observaciones y sugerencias para presentar esta tesis,

a Miguel (mi padre), a Dolores (mi madre) y a Oralia (mi hermana) por apoyarme en la realización de este sueño,

a Serafín y su ausencia por haberme hecho comprender que hay algunas huellas que nos siguen y luego desaparecen.

Índice

Introducción	4
I. ¿Qué son las narrativas filosóficas?	10
1.1 De las huellas a las pistas	21
1.2 ¿En qué momento se hace filosofía?	26
1.3 <i>Différance</i>	33
II. Filosofía y poesía: tres formas de escribir la figuración	37
2.0 Teoría y práctica figurativa.....	42
2.1 Primer movimiento: el fenómeno del lenguaje.....	45
2.2 Segundo movimiento: expresión poética y hermenéutica	55
2.3 Tercer movimiento: un pensamiento en espiral.....	63
III. Filosofía para la posteridad	79
3.1 Unos momentos antes del desastre	79
3.2 Acontece la catástrofe: ¿qué pasará con la filosofía?	95
IV. Unas cuantas palabras finales.....	105
Referencias	119

Introducción

En la presente tesis se reflexiona el papel que desempeña la filosofía en la actualidad y la importancia de su escritura. Las condiciones en las que se desarrolla el quehacer filosófico en estos días implican la forma en la que se enseña, es decir, su didáctica y su práctica en la formulación de preguntas que genuinamente cuestionen a la filosofía misma. Desde esta perspectiva el presente del filosofar puede leerse desde dos acepciones: una es la situación en la que se encuentra, la segunda consiste en lo que nos puede obsequiar. La escritura es el medio por el cual se accede a estas dos lecturas, debido a que en ese ejercicio es en donde se manifiesta la dedicación y el esfuerzo por comprender una disciplina con varias corrientes y escuelas de pensamiento.

La disrupción entendida como una interrupción y una desviación en la propia manera de escribir permite apreciar las obras filosóficas de etapas históricas diferentes, a la vez que posibilita pensar de un modo más dinámico y con soltura, siendo la pluralidad y la diferencia los puntos de partida. Una escritura disruptiva que se desenvuelve en una disciplina tan longeva nos brinda la posibilidad de dar un paso hacia fuera de la cronológica aventura del *logos* para poder pensar de modo retrospectivo. Desplazarse de atrás hacia adelante, del futuro hacia el pasado partiendo de un presente otorga flexibilidad dimensional en el sentido de que no se enfrasca en un ámbito plano, sino que, al contrario, surge una figura¹ que se aprecia desde distintos enfoques. Concretamente, se inaugura un monumento, pero no es uno que se distingue por su belleza, ni resalta por la armonía de su composición, mucho menos por ser reconocible. La filosofía pensada como un monumento

¹ La filósofa francesa Catherine Malabou reconoce que la figura es la posibilidad de otorgar una forma, una silueta, pero también una desfiguración, una deformación. De ahí que lo esencial en la figura se encuentre en la capacidad creativa que se tiene para componer, montar y construir, a la vez que se puede desfigurar, desarmonizar y destruir las formas que componen a las figuras, desde las geométricas hasta las literarias. Esta idea de la figura-ción se pondrá en acción en líneas más adelante.

desfigurado² es un obstáculo para aprehender de él una idea clara de sus magnitudes, texturas y densidades.

Tomando en cuenta lo anterior, he planteado una hipótesis: las narrativas filosóficas son una perspectiva abierta a la pluralidad de tendencias epistemológicas, ontológicas y estéticas en el presente. Las distintas formas de narrar las retomo de la literatura, sin embargo, no sólo es el estilo figurado que adopto, sino que también empleo la teoría lingüística con el propósito de evidenciar que el lenguaje escrito y su lectura, comprensión, interpretación y demás son una tarea interminable como se verá en los ensayos I y II. El haber elegido algunos elementos de la literatura, como la diversidad de estilos de escritura, es la práctica de una diferencia en tanto que es un desplazamiento del discurso filosófico hacia otras formas de expresión.

La metodología empleada es plástica y refiere también a la escritura por venir de la filosofía ficcional, de modo que se adapta a las diferentes escuelas de pensamiento, sin tropezar con el eclecticismo, es decir, que se evita unificar en una sola idea o reducirla a una definición. Pensar a la filosofía como un monumento desfigurado ahora cobra sentido ya que una estructura plástica lo envuelve y atraviesa, haciendo que las fisuras, las amalgamas y las prótesis se distingan como características esenciales de dicho monumento. Pero hay que ser precavido para no confundirse en concebir que la plasticidad es solo un momento anterior a la solidificación o la reproducción a través de moldes, al contrario, hay que perseverar en su flexibilidad y capacidad de amoldamiento similar a una sustancia líquida que adopta la forma de su contenedor, pero no la determina porque puede vaciarse en otro.

² Esta idea se desarrolla de modo más claro en el ensayo I. Solo por prevención esta figura del monumento desfigurado se encuentra en las tres partes que componen esta tesis.

Cuando se alude a diferentes formatos de escritura es necesario ponerlos en práctica. Las tres partes que componen esta tesis se desarrollan al estilo del ensayo porque como su nombre lo indica se ensaya, se pone en movimiento la libertad de trazar con la pluma, la soltura de golpear al teclado conforme vaya surgiendo las ideas, desarrollando así un estilo propio de escritura. Los tres ensayos se interconectan por las siguientes palabras: acontecimiento, disrupción, escritura, estilo, expresión, figuración, pero también catástrofe, siniestro, miedo, desesperación. Estas palabras aparecerán mientras se avanza entre las páginas, sin embargo, hay que leer las huellas nómadas³ que atraviesan todo el texto: las narrativas filosóficas con su pluralidad de tendencias epistemológicas, ontológicas y estéticas son más que una propuesta de lectura para un conjunto variado de obras, debido a que es la posibilidad de emprender una aventura para apreciar los distintos paisajes filosóficos.

La escritura de temporalidades disruptivas se expone en el contenido de cada ensayo. En el primero se expone que escribir se ha considerado por muchos como un pasatiempo y no un trabajo que necesita bastante dedicación. Por esa razón, despliego la doble acepción que subtitula esta tesis: el presente de la filosofía en tanto que es un vistazo sobre sus condiciones actuales como disciplina y como aquel obsequio que se presenta delante de nosotros. También desarrollo una aproximación a

³ Al hablar de “huellas nómadas” se pensará que se hace referencia a la obra de Gilles Deleuze, sin embargo, hay que dejar en claro algunas cosas. Deleuze en 1972 en un coloquio sobre el “Pensamiento nómada” marcó distancia respecto a lo que es la deconstrucción debido a que los objetivos que perseguía eran otros. De modo breve para Gilles Deleuze los textos son resultado de prácticas extratextuales que se realizan desde los cuerpos, entre ellos y a través de los mismos; específicamente son maquinaciones que atraviesan a nuestros cuerpos, a nuestras interacciones y a las formas en las que se desenvuelven nuestras vidas. En otras palabras, erige discursos contra-filosóficos materializados en una “máquina de guerra” con la que pone en tela de juicio a la ley, al contrato y la institución como instancias que promueven el desarrollo de filosofías que convierten en mecanismos que desean, que se adaptan o enloquecen, los cuales se encarnan en los agentes: ocupar un lugar y un espacio ante la ley, el contrato y las instituciones. En cambio, las huellas de las que hablo las retomo del pensamiento de Jaques Derrida quien las concibe como una marca, una inscripción, un registro, un distintivo que se puede rastrear en las obras de filósofos y filósofas, por ese motivo esa categoría es indispensable para la comprensión de los ensayos que componen esta tesis. Además, con el término nómada no me remito a la postura de Gilles Deleuze, sino que empleo esa palabra para señalar que las huellas, es decir, que algunas de ellas permanecen fijas para su reconocimiento, mientras que otras están en movimiento dejando marcas en otros lugares, en otro tiempo, desde luego con diferencias. Esto se verá con más amplitud en el ensayo número I.

la escritura desde la filosofía con elementos de la literatura, teniendo como eje la idea que la filosofía se aprecia como un monumento desfigurado. Asimismo, expongo las razones para adoptar a la metodología plástica y la filosofía ficcional. De la misma forma explico de modo breve la idea de la diferencia en el pensamiento de Jacques Derrida y cómo su planteamiento funciona para poner en juego a la escritura.

En el ensayo II la retrospección se lleva a cabo por una mirada hacia el siglo XX en donde se despliega una exposición de una fractura que ocurre en ese tiempo y, es ella la que configura la forma en que se escribe filosofía. El pensamiento de esa época se pregunta sobre el vínculo entre lo que se piensa y lo que se vive, entre la figuración y los signos, entre la idea y su expresión. De ahí que, el protagonismo del lenguaje sea una característica que resalta en varias escuelas de pensamiento, haciendo hincapié en las diferentes formas en las que se puede abordar un fenómeno polifacético. Lo que se puede hacer por medio del lenguaje oscila entre lo más inocente y lo que más trasgrede; es una manera de traducir, de interpelar, de expresar y de confesar aquello que es complicado de externar en medio del silencio de los acontecimientos. Pero lo poético como una de las formas en las que se expresa un pensamiento, una vivencia o a la propia interioridad solo es posible por las metáforas; y se presta para aproximar dos ramas de la filosofía, la epistemología y la estética en un juego de tejido y ensamblado.

El ensayo III se define por un regreso al presente con la diferencia de que el fin del mundo ya no solo es una expresión figurada, ya que la huella ecológica del ser humano, junto con sus acciones banales, provocan que sus condiciones de existencia sean un problema para todas y todos. Por lo que, la escritura en filosofía vuelve a mostrarse como una tarea que se recrea por disposición o por necesidad. Mirar hacia la posteridad nos invita a pensar sobre las posibles otras formas de habitar un mundo lleno de desastres, de tragedias, de miedos o de desesperación, pero para evidenciar que

tristemente solo es así para algunas y algunos. Ese es el motivo por el que la escritura filosófica tiene que llegar a otros lugares más allá de las academias, de las escuelas, de las instituciones y de las autoridades que dictaminan qué es lo que se debe de enseñar y cómo se tiene que aprender.

A final de cuentas, escribir en filosofía es una tarea a la que no se le puede poner fin. Esa es la razón por la que la disrupción evidencia que una visión cronológica promueve una perspectiva monográfica y tradicional fomentando el estudio de la historia de la filosofía, en vez de enseñar a filosofar. El quehacer filosófico es más que interpretar a los textos o ser un exégeta de los clásicos, ya que puede entenderse como una aventura de reconocimiento en sitios inexplorados. Así, la escritura es una de las profesiones más infravaloradas, aunque es un medio por el que los testimonios de algunas y algunos representan profesiones que no se han escuchado con la suficiente atención o se han ignorado porque el presente simula una pausa, una interrupción del tiempo, rechazando a otras eventualidades, a otros acontecimientos que son impostergables.

Para puntualizar la relevancia que tiene la escritura en filosofía hay que dejar en claro que se diferencia de la literatura por el simple hecho de que ésta crea obras ficticias, mientras que en aquella necesariamente se parte de la realidad para plasmar en páginas los sucesos, los objetos, las vivencias que nos afectan. En otras palabras, ambas disciplinas pueden usar los mismos medios, pero los fines, los propósitos son distintos. La literatura emplea a la narrativa con eventos realistas con la salvedad de que ocurren en otro mundo y con personajes completamente ficticios, sin embargo, indican, refieren, e incluso denuncian situaciones verdaderas. En el caso de la filosofía recurrir al relato para expresar temas de reciente introducción para el ámbito filosófico permite interpelar(nos) y exponer(nos) a esa cuestión. La profesión de la escritura en ambas disciplinas no es un asunto menor, al contrario, se enriquecen con diálogo y complementación mutua.

Quienes han retomado elementos de la literatura para fomentar una escritura más libre en filosofía han sido las pensadoras, pues han impulsado hacia la diferencia, hacia otras formas de expresión del discurso filosófico. Por ese motivo, en esta tesis la mayoría de las ideas que se desarrollan son de filósofas que hacen de su profesión una labor diferenciada de la tradición: esto se verá de forma más notable en el desarrollo del ensayo I y en el cierre del ensayo II. La filosofía desarrollada desde una perspectiva femenina lleva a tratamiento filosófico asuntos que no se han tomado en cuenta por filósofos: en este caso, es la diferencia de sus puntos de partida, más que el de su convergencia posterior. Este señalamiento no busca el conflicto, sino que, pone en evidencia que hay que estar dispuestas y dispuestos a reconocer que existe una pluralidad de tendencias epistemológicas, ontológicas y estéticas.

I. ¿Qué son las narrativas filosóficas?

Hoy en día, la filosofía ha recorrido un camino similar al de las ciencias naturales; se han diversificado tanto hacia atrás como hacia adelante, al interior de la temporalidad en la que algunas ciencias se especializan por estudiar el pasado y otras que intentan predecir el futuro.⁴ En ese sentido, existen investigaciones sobre filosofía griega y latina, como también sobre filosofía de la mente, que están más apegadas a la neurociencia y a la tendencia interdisciplinar que, por ejemplo, se relaciona con la sociología, la antropología y la geopolítica. Cada cual ha trazado sus senderos, ha superado sus obstáculos y llegado a sus fines propios. No obstante, lo que tienen en común son los modos o formas de hablar de sus objetos de estudio, en otras palabras, lo que las emparenta es la narración; esa particular manera de decir lo que es propio de su campo.

El presente de las narrativas filosóficas es una perspectiva que permite observar la práctica de los modos de pensamiento y el desarrollo de la escritura como ese necesario ejercicio que requiere la filosofía para poder desplegar sus herramientas ante los acontecimientos contemporáneos. Retomando la perspectiva de Roxana Rodríguez y su texto *Filosofía ficcional como género de escritura* (2022), el modo narrativo de hacer filosofía ha estado presente desde siempre, porque “Parménides escribe poemas, Platón escribe diálogos, Aristóteles es el primero en plantear un tratado filosófico: el género más conocido y en el que están escritas muchas de las obras pilares de la tradición filosófica (y el logocentrismo) [...]” (Rodríguez, 2022). La perspectiva de las narrativas

⁴ Esta idea se compone de tres momentos que se reflejan en cada uno de los ensayos que conforman esta tesis. Es por eso que, esta diferenciación de un pasado, un presente y un por venir es un recurso que permite desarrollar una perspectiva que posibilita comprender el quehacer filosófico. La analogía que propongo en comparación a la ciencia que estudia el pasado la ejemplifico con la paleontología y la geología; la que estudia el presente son las áreas interdisciplinarias desde las económico-políticas hasta las socio-psicológicas; y las que se enfocan para un futuro incierto engloban los conocimientos científicos obtenidos hasta ahora para prolongar la vida de nuestra especie por un tiempo indefinible. Baste por el momento esta aclaración ya que esto se desglosará en el desarrollo de los ensayos.

filosóficas no es la disposición de quitar la rigurosidad y la sistematicidad del quehacer filosófico, es por el contrario, practicar un tipo de escritura que permita al pensamiento proponer o postular críticas y problemas transdisciplinares.

Esta perspectiva posee la apariencia de poder abarcar el extenso campo del quehacer filosófico, pero ¿qué es exactamente una narrativa filosófica? El primer paso para comprender mejor a la narrativa filosófica es tomar distancia de la obra de Paul Ricoeur, quien emplea a la hermenéutica como el método más afín a su pensamiento. Los temas como el injerto hermenéutico dentro de la fenomenología, la simbólica del mal, el tiempo y la narración son fructíferos en sí mismos para pensar e investigar, sin embargo, los objetivos de este trabajo son otros.⁵

La narrativa filosófica puede concebirse como una estructura plástica que conecta y articula las diferentes ramas de la filosofía, en un andamio que unifica una disciplina fragmentada. No debe confundirse con una simple conjunción de filosofías particulares, ni tampoco reconocer en ello un eclecticismo que solo combina arbitrariamente las tendencias epistemológicas. La estructura plástica es la instancia en donde pensar filosóficamente consistiría en la flexibilidad y capacidad de amoldamiento con el fin de superar o dar un paso más allá de las propuestas dogmáticas que definen el canon filosófico conceptual.

⁵ Como mencioné en el párrafo, la obra de Paul Ricoeur se caracteriza por las influencias hermenéuticas y desde luego fenomenológicas, con un matiz humanista sobre las cuestiones del sufrimiento, el dolor, la tristeza y el bien que se relatan y se piensan en el transcurso del tiempo. De ahí que su obra me parezca bastante interesante y por eso no he querido desperdiciar sus ideas, en el intento de desplegar un ejercicio de escritura filosófica con otros elementos que son más afines a la propuesta de esta tesis. He preferido evitar el malentendido que consiste en pensar que Paul Ricoeur es la base de este ensayo por el simple motivo de que si retomo en algún punto a sus ideas innegablemente me adscribiré, en segunda instancia, a la fenomenología y hermenéutica que emplea dicho filósofo francés. Sin demeritar el pensamiento de Ricoeur, en el ensayo II dedico tres apartados: uno a la fenomenología heideggeriana, otro a la hermenéutica gadameriana y la última a la deconstrucción derridiana, por lo que señalo que estos temas los desarrollo en los apartados correspondientes. Cierro la nota puntualizando que el texto en las páginas siguientes traza su propio recorrido.

Las propuestas dogmáticas son las posturas tradicionales que han dado forma a la historia de la filosofía en sus diferentes versiones. Los modos de hacer filosofía no están necesariamente determinados por la vía clásica, pues existe un afuera del clasicismo, un camino heterodoxo que impulsa a seguir otras direcciones. En el antidecálogo +1 de Roxana Rodríguez encuentro tres puntos relacionados a la estructura plástica: “1. Una escritura creativa basada en la plasticidad de la narración más que en la argumentación. [...] 3. Una escritura que da cuenta de las categorías del sentí-pensar. [...] Y 11. Una escritura que dialoga y no dogmatiza” (Rodríguez, 2022).⁶

Argumentar es uno de los elementos principales de la filosofía, pero no es el único en cuanto a escritura se refiere ya que se emplean las analogías, la figuras retóricas y metáforas para expresar un pensamiento. De ahí que, los discursos filosóficos contengan intenciones y voliciones (actos voluntarios), los cuales no restan valor a expresiones filosóficas como el existencialismo, el realismo y el nihilismo debido a que aportan directamente elementos a la dimensión de la acción humana. Consecuentemente, la filosofía expresada en signos es la apertura en la que convergen sus quehaceres, en donde las posturas pueden encontrarse sin necesidad de la contienda —aunque no se descarte— y el diálogo se presenta como una fuente de escritura.

Si la escritura en filosofía tiene como principio la disidencia ¿por qué hablar de plasticidad?

Catherine Malabou en su conferencia llamada *Un concepto materialista de plasticidad* (2012)

⁶ Los once puntos del antidecálogo +1 son los siguientes: “1. Una escritura creativa basada en la plasticidad de la narración más que en la argumentación. 2. Una escritura dimensional que transgreda lo lógico-dimensional / espacio temporal. 3. Una escritura que da cuenta de las categorías del sentir-pensar. 4. Una escritura de las otras ontologías que dé cuenta de los saberes multiespecies. 5. Una escritura estética-ética que no se ciña a la representación de la idea. 6. Una escritura donde el ser (humano) se escinde a-sí-mismo y da paso al acontecimiento del nosotros. 7. Una escritura que desplaza el sujeto del logos con ironía. 8. Una escritura que crea pensamiento filosófico y no lo traduce ni interpreta. 9. Una escritura que no está interesada en dar cuenta de la verdad, la razón, la objetividad, sino en proponer diferentes modos de existencia. 10. Una escritura que transita entre la acción dramática, la descripción y lo autobiográfico. 11. Una escritura que dialoga y no dogmatiza.” (Rodríguez, 2022).

afirma que dicha categoría es la capacidad del origen para transformar o cambiar de forma. En otras palabras, se habla de un amoldamiento, una flexibilidad y la ausencia de una forma predeterminada de filosofar.

La creatividad es la otra cara de la plasticidad porque tiende a superar lo dado, lo anquilosado en pos de otra mirada, otro sentido. Siguiendo a Catherine Malabou, el término originario es la “diferencia”, que implica tomar distancia, desplazarse hacia lo otro. En ese sentido, la escritura en filosofía debe separarse de la centralidad del discurso para orientarse hacia lo que acontece, en otras palabras, es innegable que todo relato o discurso que permanece por un tiempo como paradigma de pensamiento o escritura, tenga eventualmente que ser cuestionado y estar sujeto a examen, no por representar un modo particularmente emblemático, sino que obnubila la perspectiva de lo multidimensional, visto como una realidad compuesta por varias aristas y niveles de sentido.

Retomando la narrativa filosófica como estructura plástica y tomando en cuenta las distintas áreas y ramas de estudio de la filosofía, se puede afirmar que la perspectiva narrativa permite desplazarse a través de esas áreas y ramas, en las que sus márgenes se muestran difuminados. La filosofía entendida de manera general puede comprenderse como una inauguración de un monumento sin forma definida y con fisuras. Cada parte del monumento desfigurado está relacionado de modo distinto al conjunto, por ello, las áreas y las ramas de la filosofía poseen proximidades y similitudes, a la vez que las diferencias son insuperables. En consecuencia, la estructura plástica envuelve e impregna a dicho monumento endeble para posibilitar una comprensión más adecuada del quehacer filosófico en nuestro presente.

El propósito de adoptar una perspectiva abierta a la pluralidad de tendencias epistemológicas, de desarrollar una metodología plástica y de representar a la filosofía como un monumento

desfigurado es la elección de concebir al quehacer filosófico a través de figuras plásticas. En ese sentido retomo la categoría de figura⁷ para expresar que las y los filósofa/os han intentado comprender o interpretar a la filosofía, pero solo se la ha desfigurado quitando y poniendo partes, dejando como resultado un monumento deforme.⁸ Además, no hay que olvidar que dicha figura tiene fisuras y se resquebraja, por ende, se conmemora desde las ruinas, en el sentido de que se conoce a la filosofía como amor al conocimiento en su etimología y la búsqueda incansable de la verdad como su propósito genuino, pero ésta es tan solo una idea entre otras más.

El estudio de la filosofía ha perseguido una concepción general sobre sí misma, pero ha naufragado⁹ en su camino por solo tener en manos una noción o idea; sin embargo, la ausencia de un reconocimiento cartográfico¹⁰ previo ha impedido el registro de relieves y paisajes inesperados. Estos últimos que no han sido reconocidos tienen como consecuencia la imposibilidad de un desplazamiento de los lugares que ha inaugurado la filosofía en su vasta producción de obras. En

⁷ Este término aparece en un texto de Catherine Malabou que se titula “Un ojo al borde del discurso” (2010) que de modo sintético se puede explicar del modo siguiente: Malabou al realizar una lectura sobre el siglo XX en filosofía diagnóstica que ha ocurrido una “fractura”, una separación, una división que evidencia las formas en la que se vinculan las ideas y las experiencias; entre el pensamiento y su escritura; entre un concepto y su materialización en formato de texto. De ahí que reconozca a la figuración como esa capacidad que nos permite poner en juego la disposición de las formas —ya sea en su dimensión, sus texturas y densidades— antes de donarle una figura. Por lo que, la figuración es una categoría con la que se puede desdoblar y contraer el lenguaje como discurso y como pensamiento creativo. Este es otro asunto que aparece en los tres ensayos, pero con la salvedad de que se emplean otras palabras con las que realizo una reflexión sobre lo que es el quehacer filosófico; aparecerán las pistas en algunas páginas a lo largo de la tesis.

⁸ Esta afirmación parece arbitraria, pero es necesario aclarar que el quehacer filosófico del que se viene hablando es una labor interminable y como tal, las formas de practicarla son muy diversas, como se verá a lo largo de la tesis haciendo énfasis en las y los autores que se van a retomar de aquí en adelante debido a que ellas y ellos externalizan sus ideas acerca de lo que es la filosofía. Cabe señalar que concebir a la filosofía como un monumento desfigurado es resultado de las ideas que las y los autores propagan sobre la disciplina, como de su desarrollo en el tiempo que la convierte en un suceso histórico y su interminable impulso de ponernos a pensar, por lo que, la imagen ideal de la filosofía no se adecua al planteamiento de esta tesis a causa de que lo estático, lo único, lo primordial son límites que pronto se desbordan en estas páginas.

⁹ El filósofo alemán Karl Jaspers habla de un naufragio del pensamiento, es decir la pérdida de un destino, un lugar al que llegar, por ese motivo las direcciones a las que se puede dirigir el pensamiento son bastante peculiares: la filosofía, la fantasía y la locura. Esto se expone más adelante.

¹⁰ El reconocimiento cartográfico que se menciona aquí es una consecuencia de lo que es hacer filosofía, es decir, aprender a pensar filosóficamente en razón de que es una tarea interminable y muy diversa, por lo que mientras unos hacen teoría del conocimiento, otros u otros saltan hacia otras ramas de la filosofía, algunos se aproximan a ciertas escuelas de pensamiento y algunas recrean el pensamiento filosófico.

este caso y sin precipitaciones no se trata de transitar un territorio desconocido, sino en adentrarse en una expedición con la finalidad de encontrar en los asuntos del presente el espacio para el quehacer filosófico.

Ante ello, el funcionamiento de la estructura plástica se concreta en la hermenéutica al estilo de Catherine Malabou en su artículo llamado “Antes y arriba: Spinoza y la necesidad simbólica” (2019), en donde postula que la escritura y la revelación son distintas a los signos, a las palabras. Para la filósofa la expresión es la forma más inmediata de hablar de lo que sucede porque indican o señalan lo que deviene, de modo adecuado y filosóficamente. La expresión es la posibilidad de externar ideas, recurso que la filosofía emplea para decir algo sobre la realidad.

Catherine Malabou (2019) habla de una forma de comprensión de las obras escritas que se dirigen a “la alteridad constante del texto hacia sí mismo” (Malabou, 2019: 27), en dónde las palabras adquieren otro sentido que no es la literalidad, ni la trascendencia. La expresión escrita es filosóficamente adecuada en cuanto no se desapegue a la inmanencia de las ideas, por ello, la composición de un enunciado puede ser variable, pero un mismo sentido puede presentarse incluso en otra formulación.

La literalidad como práctica filosófica es la perfecta ejemplificación del paradigma lógico-científico, aunque no es una ruta inviable, sí limita la manera de hacer filosofía porque hace un uso restringido del lenguaje. Es en pocas palabras, una orientación univoca que empobrece y descalifica otras formas de expresión discursiva como la filosofía de una perspectiva más libre, con el uso de las metáforas y figuras retóricas que se enfocan más en la creatividad que a los aspectos formales.

De lo anterior se puede decir que la convergencia narrativa entre filosofía y literatura hace posible situar la corriente de pensamientos más hacia la intemperie del lenguaje, que a su recorte y

modelado rígido. Por lo que, más que una arqueología al estilo foucaltiano, se trata de la emergencia de los modos de usos lingüísticos posibles, que claramente deben ser contrastables. Al respecto, Luciano Espinoza menciona en su texto “Vida y narración: entre la filosofía y la literatura” (2010) que la existencia de diferencias entre tipos de escritura es lo que posibilita que la literatura sea “puro como sí imaginario, donde se enuncian verdades en la ficción que no deben confundirse con verdades de la ficción [...] mientras que los argumentos de la filosofía aspiran a someterse al intercambio con otras instancias y agentes que los contrasten” (Espinoza, 2010: 111). Además, la literatura no deja de ser una aproximación o figuración de la realidad, a la vez que la filosofía no puede negar la subjetividad de su procedencia, ni el carácter contextual de su devenir.

La relación entre filosofía y literatura —según Espinoza Rubio— se asemejan en mayor medida en cuanto retoman elementos tales como los sucesos de índole cultural, científica, social, político, histórico e incluso biográfico. Por otro lado, las creaciones ficticias pueden ser análogas a los acontecimientos, sin embargo, es posible que se incrusten o descarten elementos a lo acontecido, otorgándole otra forma de figurar lo real. Sin desacreditar ningún aspecto de ninguna disciplina, la instancia narrativa permite la coexistencia de ambas, con sus contrastes y similitudes, por consiguiente, lo que llamamos realidad es sin lugar a dudas, la conjunción plural de relatos disímbolos y multidimensionales.

Regresando con Catherine Malabou, resalta que las nociones de sentido y de verdad están separadas a través de los textos ya que hermenéuticamente apuntan a instancias diferentes. Lo esencial de un texto es su sentido en cuanto los elementos semánticos se relacionan e interactúan entre sí, mientras que lo verdadero en el texto no está en las letras sino en la realidad. Por eso señala que la “verdad pertenece al referente y el sentido al uso, por lo que el *sentido verdadero* se separa en sí mismo definitivamente de la *verdad de las cosas*” (Malabou, 2019: 34). Aquí cabe aclarar que, un sentido

verdadero es la conjunción de elementos semánticos que otorgan sentido a una obra filosófica, con su respectiva perspectiva epistemológica. En cambio, la verdad de las cosas remite a la dimensión ontológica en la que el pensamiento se sumerge y trata de aproximarse al acontecimiento del ser.

La hermenéutica, desde la perspectiva de Catherine Malabou, se relaciona directamente con el presente y lo podemos confirmar con la obra de Marina Garcés en su *Filosofía Inacabada* (2015), donde sostiene que la filosofía se ha mantenido en la tarea de “la imposibilidad de colmar de sentido y de orientación a la existencia humana” (Garcés, 2015: 9). Tomando en cuenta las sublimes invenciones humanas como lo señala Marina Garcés —refiriéndose a Hegel— han sido el arte y la religión, pero es la filosofía “el discurrir de una voz singular en busca de una razón común” (Garcés, 2015: 10). La finitud de lo concreto y lo vivido es lo que impulsa al pensamiento.

Una mirada interpretativa hacia nuestra morada evidencia que el protagonista de los “ecosistemas de pensamiento” es el actor que hace y deshace, inaugura su mundo lleno de sentido, pero simultáneamente resquebraja todo a su paso. Se plantean formas de comprender la realidad, sin embargo, las posibilidades no se agotan se desplazan en la temporalidad y lo contextual.

En *Filosofía inacabada* encontramos una apuesta que Marina Garcés llama “ambientalismo filosófico” en donde la estabilidad es solo aparente y la permanencia es incierta, en pocas palabras son “sistemas caracterizados por la conciencia, la fragilidad y el cambio” (Garcés, 2015: 24). Sin embargo, la filosofía actualmente se halla ante una encrucijada: llevar a cabo la tarea de reconocer la estrecha relación entre el mundo y el pensar o, en su caso, superar los obstáculos y los fallos de la disciplina como un estadio imperfecto del conocimiento común. Por lo que ambas tareas tendrían la finalidad de enfocar la filosofía hacia asuntos relevantes como lo son nuestras condiciones de existencia y cómo damos cuenta de ellas, a la vez que, nos confortamos más con las certezas que con verdades objetivas.

Ahora bien, las narrativas filosóficas no pueden concebirse sólo como una estructura plástica que envuelve al desfigurado monumento filosófico, puesto que la narrativa como un aspecto de la literatura abarca diferentes géneros de escritura con sus respectivos contenidos. De ahí que, si los géneros de escritura con sus características propias muestran contenidos particulares, entonces en filosofía del mismo modo podemos referirnos a contenidos específicos inscritos en múltiples discursos. La filósofa catalana nos indica que hay tres maneras distintas de comprender esos contenidos: “[La primera es] una tarea de delimitación de los ámbitos de la certeza filosófica. En segundo [...] un valor de diagnóstico del valor de verdad pretendido por la filosofía y, [...] la tercera es] una tarea de rectificación o de reparación infinitas de la actividad filosófica misma” (Garcés, 2015: 28).

Los tres modos de practicar la filosofía arriba mencionados son lo que han definido su historia como disciplina. El pensamiento también ha sufrido una evolución: desde cumplir unos objetivos como el origen del conocimiento humano, pasando por nuestra incierta finitud caótica hasta la creación artificial de un estatus antropomórfico privilegiado. A pesar de que esos senderos aún continúan vigentes, la filosofía en tanto libertad de pensamiento ha podido transgredir sus propios artífices, cimentándose y demoliéndose a lo largo del tiempo.

Continuando con Marina Garcés la práctica de la filosofía en este presente requiere una reubicación geográfica global y la hospitalidad de ser pensada en idiomas poco relevantes para la tradición. Con ello se pretende “aceptar como filosóficas prácticas de expresión, de escritura, de encuentro y de creación que no cabrían en lo que se aprende hoy en día en las aulas de las facultades de filosofía del sistema universitario global” (Garcés, 2015: 30). Desde luego, pensar de modo clásico a la filosofía en estos tiempos equivale a aceptar que los aspectos no-filosóficos del mundo se han detenido o son irrelevantes.

El valor y la continuidad de la filosofía están directamente relacionadas con lo que se dijo líneas más arriba, en demoler los aspectos del pensamiento que ya no son adecuados e incorporar elementos de utilidad para una filosofía por venir. Se tiene que concebir ese porvenir¹¹ filosófico como una exploración de brechas y grietas no reconocidas que se generan por los movimientos del monumento desfigurado mismo en el que la verdad universal comienza a desvanecerse para dar paso a un pensamiento descentrado y plural. En palabras de la filósofa catalana: “no somos tan diferentes [...] compartimos] lo inhóspito de la existencia, lo inacabado de nuestros saberes y la fragilidad de nuestros proyectos personales y colectivos” (Garcés, 2015: 39).

Nuevamente regresamos a la escritura como esa dimensión en la que hay más libertad de expresión en tanto que las palabras son nuestro medio para externar nuestros pensamientos, temas o problemas de distinta índole. En la prosa filosófica se encuentra una superficie similar al de la literatura porque a ambas las definen más las propiedades, que los parámetros formales y unívocos. Empleo el término de propiedades a causa de que éstas pueden presentarse en diferente orden y relevancia, por ejemplo, los personajes y la trama de un cuento y una novela, en comparación con los aforismos y analogías filosóficas.

Soltar la pluma en la filosofía es entrar en diálogo con una filósofa como Marina Garcés quien afirma que los denominados *papers* (artículos de investigación científica, pero no para el desarrollo de la escritura) y la práctica de la filosofía analítica enfocada en el método científico, se presentan artificiosamente como “el patrón de validez y el lugar de enunciación legítimo para todo contenido que se pretenda académicamente relevante” (Garcés, 2015: 42). Las consecuencias del empleo de los *papers* como estándar académico provocan que el estilo particular de pensar y escribir de algún(a) filósofo(a) resulte un aspecto irrelevante, ya que los expertos en las materias

¹¹ La diferencia entre “por venir” y “porvenir” se explicará más adelante en el siguiente apartado.

especializadas solo utilizan un lenguaje exclusivamente técnico, que solo sus más cercanos colegas en la materia llegan a comprender.

Otro aspecto poco valorado de la escritura filosófica es que se encuentra en constante búsqueda de refugio porque la escritura en las humanidades se la concibe más un pasatiempo y no propiamente una profesión. La verdadera fuente de reconocimiento y evaluación son los parámetros que postulan las academias, teniendo consecuencias directas en “la práctica de la filosofía y en las condiciones de su enseñanza” (Garcés, 2015: 44), siendo así, la práctica de la filosofía queda en la cuerda floja entre subordinarse o conspirar.

La filosofía no tiene que ser conocida como una disciplina que se limita a cumplir los parámetros del *paper*, debido a que su práctica debe ser congruente por necesidad ya que se relaciona con la vida de quién piensa, con las condiciones de su entorno y las acciones que realice en este mundo. Por eso, la escritura en filosofía debe ser un diálogo abierto para que cualquier persona pueda aproximarse a la prosa de pensadoras y pensadores que parten de este presente y decirnos lo que no nos atrevemos a pensar, figurar o analizar. Ante esa situación concuerdo con Roxana Rodríguez, Catherine Malabou, Luciano Espinoza y Marina Garcés al reconocer que la escritura filosófica es un lugar de encuentro e interpelación.

Dado lo anterior, afirmo que pensar es un modo de emancipación, una forma de ejercer la soberanía de hacerlo por cuenta propia tal y como Emmanuel Kant sostuvo: alcanzar una mayoría de edad intelectual. La meta no es fácil ni inmediata porque pensar como tal no es reproducir lo aprendido, ni continuar con los senderos ya establecidos de la reflexión e investigación. Es apostar por equivocarse y fallar, pero no rendirse de cavilación en cavilación. El esfuerzo no es en vano ya que en el horizonte se vislumbra la sombra amorfa de la filosofía y los intersticios que la acompañan, es decir, que hasta este punto se reduce la distancia que se tenía respecto al monumento desfigurado

debido a que ya no la ubicamos detrás de una mampara de cristal, ahora podemos rodearla, apreciar sus irregulares contornos, sus diferentes texturas, las marcas de sus piezas faltantes, las incrustaciones de sus prótesis y las grietas que lo atraviesan se ven a trasluz.

1.1 De las huellas a las pistas

Es momento de pasar al siguiente escalón: cómo apreciar, comprender y recrear las rutas inestables del monumento desfigurado que es la filosofía. Al principio se mencionó que la diversidad de las ramas, las corrientes y las posturas dentro de la disciplina han podido mostrar que por más que se pretenda aprehender o concebir una idea clara de lo que es filosofar, en la mayoría de los casos se reduce, simplifica o descalifica lo que no embona en los límites clásicos o en las definiciones difusas, por ejemplo, dos filósofos del siglo XX que pusieron el mismo título *¿Qué es la filosofía?* a sus respectivas obras, pero el contenido es muy distinto; me refiero a Heidegger y Deleuze.¹²

El propósito de cuestionar al quehacer filosófico nace de una inquietud por el presente y el futuro más allá de la disciplina. El advenimiento constante del tiempo es ese acontecimiento que no termina de suceder, ya que se extiende cada vez más. Traza el desenlace de un póstumo encuentro entre un presente fugaz y un futuro en apariencia lejano, sin embargo, el destino de su aparición no solo es un vaticinio; es un hecho innegable que la temporalidad es la posibilidad de un desplazamiento inconmensurable.

¹² En orden cronológico se publicó en 1955 un texto que recoge una conferencia llamada *¿Qué es la filosofía?* (2013) de Martin Heidegger en la que esencialmente se mencionan tres características destacables de la filosofía: la primera es la historicidad con la que refiere su origen, la segunda su desarrollo histórico y la tercera es el aporte de la disciplina en tanto que es un diálogo y una correspondencia entre las ideas de los filósofos con los colegas y personas que los interpelan. Por otro lado, el libro escrito por Gilles Deleuze en compañía de Félix Guattari lleva el mismo nombre *¿Qué es la filosofía?* (1993) en donde plantean que hacer filosofía es crear conceptos de un modo genuino, muy distinto a las funciones de la ciencia y de la lógica. De ahí que se defina a la filosofía como una disciplina que se rige por conceptos, más allá de los preceptos del arte y del método científico de la ciencia. Pero no por ello tiene conflicto con éstas últimas, sin embargo, la perspectiva de Heidegger es distinta como se muestra en el ensayo II.

El fenómeno del tiempo desde la perspectiva de las narrativas filosóficas y una metodología plástica diferencia entre *por venir* del *porvenir*, como dos términos que remiten a lo mismo, pero con un enfoque diferente. Por un lado, el *por venir* hace referencia a lo que está por suceder, por ocurrir, sin la gran conmoción o anonadamiento. En cambio, *porvenir*¹³ es concretamente una categoría epistemológica, ontológica y estética con la que se pregunta en esta tesis el papel que desempeña la filosofía y su escritura, en el contexto de un presente que puede describirse de muchas formas. Estas como tal son descripciones de lo que sucede, por ende, no impulsan una mirada crítica de lo que será la posteridad. El presente se relata por la economía global, la tecnología, la inteligencia artificial y demás que entretejen una sociedad y vida colectiva fragmentada por los particulares modos de concebir este mundo.

En ese sentido, lo que está en la posibilidad está deviniendo; en una inauguración de lo que en filosofía está por ocurrir: ¿qué dirección tomará el pensamiento?, ¿los objetos de estudio filosóficos cómo serían reconocibles? y ¿qué estilo tendrá la prosa del filosofar? Entonces, ¿qué trayectoria tomará la discusión y argumentación de la filosofía? ¿los objetos filosóficos son los del presente para la posteridad? Las preguntas presentes se derivan del quehacer filosófico actual.

Dicho lo anterior, hay que empezar por *Los márgenes de la filosofía* (1994) de Jacques Derrida. Con ello quiero señalar que para una comprensión adecuada de lo que sucede en el quehacer filosófico actual es necesario abordarlo desde la perspectiva de las señales, las huellas y las pistas. Las primeras son retomadas aquí como “pasigrafías”¹⁴ que refieren a un lenguaje universalmente

¹³ El porvenir que se menciona es un recurso valioso que proviene de Jacques Derrida quien diferencia entre dos futuros: un *por venir* que es predecible, programado, previsto, previsible; y *porvenir* en el que algo viene, pero es totalmente inesperado, imprevisible. “Lo otro que viene con mi imposibilidad de su llegada. Entonces, si hay un futuro real más allá de este otro futuro conocido...es el porvenir que, viene del otro, cuando soy completamente incapaz de prever su llegada” (Derrida, 2002).

¹⁴ Este término se encuentra al interior del ensayo que lleva por nombre “El pozo y la pirámide Introducción a la semiología de Hegel” (1994) en la que se deja claro que las “pasigrafías” poseen características cercanas a una proto-escritura en tanto que representación simplificada; representación de conceptos en imágenes, no palabras o fonemas.

comprensible: nos dan nociones, nos generan sentido, por tal motivo se sitúan antes de las huellas. Éstas consisten en saber seguir las trayectorias de lo que se ha escrito en filosofía. Y las pistas son claves para comprender las narrativas filosóficas en tanto quehacer dilógico y de escritura a través de la mimesis de la plasticidad; ya que como lo indica dicha categoría es una forma de leer lo encriptado, lo que se tiene que descifrar.

Ahora bien, la noción de relevo es requerida para poder comprender la relación de las señales, las huellas y las pistas en la figura-sin-forma que es la filosofía. Jacques Derrida nos recuerda que la capacidad de hablar es un resultado derivado, a causa de que existe la primicia “del habla sobre la escritura y de la escritura fonética sobre cualquier otro sistema de inscripción, en particular sobre la inscripción matemática, sobre todos los símbolos formales, las álgebras, las pasigrafías y otros proyectos de tipo leibnitziano [que carecen de relación con el fonema o grafema]” (Derrida, 1994: 123). Por eso, las tres categorías que parecen próximas en esta tesis se retoman aquí desde una diferencia, otorgándoles sentidos desplazados para poner en práctica un ejercicio deconstructivo de expresión.

La idea de lo mismo y de lo otro, de un hacia atrás y de un hacia adelante, de un lado y de otro, de un antes y un después, de una identidad y de una diferencia, la encontramos en la representación plástica de la figura de géminis del zodiaco griego¹⁵ por su diversidad de sentidos similares pero

En este sentido, el orden de las pasigrafías hacia las huellas y de éstas hacia las pistas se concibe como ese necesario relevo que nos menciona Derrida al escribir “Relevar —lo que quiere decir hablar” (Derrida, 1994: 123), en consecuencia, el sentido de una representación conceptual simplificada se alcanza antes que una palabra o voz escrita, debido a que se limita a señalar por símbolos mudos pero comprensibles las nociones más básicas de la realidad. Es necesario recalcar que la noción de campo semántico de modo lineal que va de un punto A a B y de B a C, están pensados aquí, en esta tesis, como momentos en los que el intelecto desde sus circunstancias particulares formula una idea originaria que termina siendo expresada de varias formas, y por eso mismo, sus alcances expresivos también son distintos.

¹⁵ Llegando a este punto es necesario señalar que las representaciones que se han hecho de este signo zodiacal de algún modo lo representan con elementos idénticos, es decir, lo que está del lado derecho, se encuentra también en el izquierdo; lo que está arriba lo reconocemos también por debajo. Esa es la razón, por lo que estas características de géminis permiten concebirlo de forma simplificada con dos líneas verticales, que se complementan con un pie y un encabezado curvados hacia dentro. De ahí que, las huellas de un lado y las pistas por otro se puedan reunir en una sola

complementarios. Dichos elementos pueden conjuntarse bajo dos categorías epistemológicas: las huellas y las pistas, de las que se necesita apreciar sus vínculos con las narrativas y la plasticidad.

Las huellas¹⁶ al modo derridiano se caracterizan por ser ese reconocimiento de los rastros de recorridos y trayectos previos, en el que un expedicionista transitó un sendero para asombrarse o dudar de sus hallazgos. En este caso, se trata de ser un rastreador de ideas, categorías, perspectivas y escuelas de pensamiento, por ello es requerido poseer habilidades como lo es saber seguir el paso, no confundirse con otra huella y tener la astucia de no ser engañado.

En cambio, con las pistas como su significado lo indica es un indicio que te lleva a...te direcciona, te encamina, pero no sobre un rastro porque éste no existe. Por lo que afirmo que las pistas son más intuitivas, son un encriptado que apunta hacia el porvenir, pero todavía no se concreta. Es de alguna forma la luz que se asoma en los intersticios de lo ya escrito, aunque ello sea solo un vislumbrar, un entrever como el monumento desfigurado toma forma, se define.

Pensadas en conjunto, las huellas y las pistas son dos categorías epistemológicas que se acompañan en una extraña figura que reúne a la identidad y la diferencia. En la primera se aborda a la génesis e historia de la filosofía como ese necesario relato que da lugar y legitima la existencia de modos de pensar que, configuran unas prácticas ya constituidas como lo es la búsqueda de la verdad, el sentido del ser y de una realidad, en tanto que son instancias de rango ontológico. Por su parte, las

idea por medio de la figura de géminis, que apunta hacia un pasado y un futuro, un antes y un después; es por así decirlo, la posibilidad de un seguimiento de las huellas en un trayecto del *logos* y un desencriptado futuro de unas pistas de una filosofía *porvenir*.

¹⁶ Este concepto es muy relevante dentro de la filosofía de Jacques Derrida ya que, con dicho concepto, particularmente, se habla de una marca, una inscripción, una posibilidad de plasmar el timbre de una voz, el estilo de una escritura y la firma de un autor. De modo general, la huella pensada de modo filosófico se comprende como aquella palabra, pensamiento y pregunta que no se determinan a un cierto tipo de marcas, inscripciones; tampoco se delimitan dentro de una lengua, una herencia, una forma de pensar, al interior de un espacio propio definido por una frontera. Así, la filosofía ya no necesariamente tiene que preguntar por el ser, el uno, el origen, la razón y la verdad, sino que, debe reflexionar y cuestionar las preguntas tradicionales de la filosofía, pensar sobre la cuestión misma y generar un pensamiento propio, requiriendo un parricidio epistemológico como única condición. Esto se desarrolla en el apartado sobre Jacques Derrida en el ensayo II.

pistas como tal apuntan a la posibilidad de la emergencia o advenimiento de referentes epistemológicos que todavía no están presentes, pero se aprecian a la distancia como un acontecimiento que ya ha iniciado su curso, no se ha manifestado aún en la filosofía.

La próxima aparición de referentes epistemológicos es posible por medio de su escritura porque el “signo representa lo presente en su ausencia [...] Tomamos o damos un signo [...] El signo sería, pues, la presencia diferida [...] sería] el momento en el que podríamos encontrarnos con la cosa misma, adueñarnos de ella, consumirla o guardarla, tocarla, verla, tener la intuición presente” (Derrida, 1994: 45). En consecuencia, el resultado sería la expresión escrita del pensamiento crítico y plástico en una disrupción de la tradición, en un desplazamiento espacio-temporal.

Ese desplazamiento espacio-temporal podría describirse como lo señala el filósofo de origen argelino: “La paráfrasis: punto, línea, superficie”; por lo que la expresión de la idea de un ahora se transcribiría con otras palabras para indicar lo que fue y se ha anquilosado, a la vez que es posible, aunque no se ha concretado. El ahora es una inauguración de lo que el quehacer filosófico tiene que abordar como uno de sus elementos u objetos, de los que tendrá que discurrir para partir de un lugar, surcar un sendero no transitado y hallar un sitio en donde ubicará sus figuras plásticas. Momento y lugar se traslapan porque el “tiempo es espaciamiento [...] a la vez que el] tiempo releva al espacio” (Derrida, 1994: 76).

Sin lugar a dudas, se trata de una difer(a)ncia¹⁷ en la que lo diferente no se limita a la alteridad como una falta de parecido en tanto que rechazo o la presencia de elementos de otra índole, es por

¹⁷ En una conferencia llamada “La Différance” (1994) Jacques Derrida inicia su intervención indicando que el neografismo que él emplea solo es posible a través de la escritura. Es un cambio de una letra por otra al interior de una palabra: la diferencia se transforma en difer(a)ncia ya que “se escribe o se lee, pero no se oye” (Derrida, 1994: 40). En francés se cambia *différence* por *différ(a)nce*. También a ese neografismo le adjudica la capacidad de poder “espaciar” los fonemas que son los sonidos de una voz que al hablar hace audible las palabras que externa, quedando en silencio esa difer(a)ncia. De igual forma no está sujeta a un agente, objeto o suceso al que tiene que acatar, por esa razón se aleja de su denotación en tanto que es la posibilidad de matizar y contrastar desde la comparación. Es más

otro lado, una contrariedad, falta de acuerdo o conformidad. Desde luego, su expresión tendría la forma de una “escritura que descompone absolutamente toda dialéctica, toda teología, toda teleología, toda ontología. Una escritura que excede todo lo que la historia de la metafísica ha comprendido en la forma de la gramme aristotélica, en su punto, en su línea, en su círculo, en su tiempo, y en su espacio” (Derrida, 1994: 102). Por decirlo de alguna forma, es dar vuelta a la página que ya está atiborrada de lo mismo, y por ello, no hay lugar para lo otro, en tanto su contrario paralelo, en vez de eso, se mira hacia una exterioridad que no ha sido expuesta a la luz de la filosofía.

1.2 ¿En qué momento se hace filosofía?

La prosa filosófica sin moldes es posible en la “escritura fonética de tipo alfabética” porque — como se recordará a Catherine Malabou (2019) sobre la representación inadecuada y la expresión adecuada— la expresión escrita es filosóficamente adecuada en cuanto no se desapegue de la inmanencia de las ideas, lo que se deriva en que un sentido se mantenga, aunque pueda expresarse de formas diferentes. Por eso la escritura alfabética hace posible la traducción y la transcripción del habla; de la idealidad a la oralidad y del habla a la escritura. Se parte de una interioridad hacia un afuera, hacia una exterioridad que por medio de la expresión se hace presente: “recinto exterior en el cual reposa una interioridad escondida” (Derrida, 1994: 121). El afuera es un refugio porque el interior ya está expresado, ya se ha inscrito en signos lo que ha sido pensado.

Si hablar es expresar pensamientos, ¿en qué momento se hace filosofía? Inmediatamente se nos viene a la cabeza las obras que están en las librerías, en las conferencias de los/las expertos(as) en

acertadamente una desaveniencia, un desacuerdo sin solución o el acogimiento de la inconformidad. Asimismo, la concibe como un diferir, una discernibilidad, distinción, desviación, diastema, espaciamento, por un lado, pero por otro es diferir como rodeo, demora, reserva, temporización. Y, por último, “la diferancia no es ciertamente más que el despliegue histórico y de época del ser o de la diferencia ontológica” (Derrida, 1994: 56), de ahí que, la a de la diferancia señale el movimiento de este despliegue.

la materia, en manuscritos que no verán la luz, en cavilaciones sin fundamento o tal vez es el caso de que unas elucubraciones menores llevan ese título, solo por usar un nombre. Reconocemos a las obras y sus respectivas ideas filosóficas solo por la razón de que nos han hablado de ellas como obras que pertenecen a dicho género de escritura, que resalta el “timbre” de una voz, el “estilo” de una escritura y una “firma”¹⁸ como huella imborrable. Y por ese motivo la filosofía se encuentra en inscripciones que metaforizan, imitan, desplazan y transgreden el sentido de realidad, el alcance de las ideas y las formas de habitar este mundo común.

El timbre, el estilo y la firma se sustituyen desde la presencia hacia ausencia, dejando la marca de la singularidad cada vez más tenue, cada vez más diáfana. La singularidad está signada por tres pronombres: yo, tú y él como tres formas de expresar, de externar el pensamiento de una disidencia para generar una apertura, un espacio en el que es posible otro modo de figurar al lenguaje. La emisión de una voz y de palabras escritas están suspendidas hasta que una recepción las decodifique, donándoles cierta existencia independiente para que un(a) tercero(a) pueda también leer esas palabras, pero solo el texto es capaz de sobrevivir aún con la ausencia de su fuente. El timbre desaparece porque la voz se ha callado, pero no deja de existir solo se queda fuera de alcance, en espera desde el silencio.

La suplementación del timbre por el estilo se efectúa a través de lo que Derrida llama la “teatralidad del pensamiento” que consiste en mostrar, poner en escena, otorgar protagonismo y movimiento a un texto, una obra de la que uno(a) es expectador(a). El escenario es el margen del texto, el contorno de una escritura que se despliega y articula en un pensamiento de la disidencia, que en su papel

¹⁸ Las categorías de “timbre”, “estilo” y “firma” aparecen en la conferencia de Jacques Derrida que lleva por nombre “Qual, cual Las fuentes de Valéry” (1994) de las que se indica que son las características que definen lo que es la filosofía en tanto que escritura: medio de expresión del pensamiento; una puesta en escena de inscripciones que entretejen a las ideas y el sentido de su realidad.

protagónico invierte su teatralidad para sugerir una disidencia del pensamiento. La escritura filosófica de otra(o) muestra que el pensamiento de una(o) también se aleja, se distancia de su fuente para volver a extenderse desde otra perspectiva que se expresa con otro matiz, como una figura que emerge de su crisálida. “Pero, si hay un timbre y un estilo ¿concluiremos, sin embargo, que la fuente se presenta aquí? En absoluto. Y es por lo que Yo se pierde, o en todo caso se expone en la operación de dominio. El timbre de mi voz, el estilo de mi escritura, es lo que para (un) yo no habrá estado nunca presente” (Derrida, 1994: 337).

El suplemento de la firma aparece como una huella que pone el acento de un texto; es un sello que concluye una escritura después del punto final. Las líneas de su silueta son repetibles de un modo único porque pueden ser la misma en temporalidades diferentes. La iterabilidad que propone Jacques Derrida es esa amalgama de repetición y diferencia, lo mismo y lo otro en una dinámica que no es dialéctica, pero si es disruptiva generando un espacio, un intersticio para esa firma anónima, pero a la vez reconocible de un timbre y de un estilo que se relevan sin romper la cadena, en una complementación diferenciada, para una escritura en advenimiento. Es por eso que, “la escritura, si hay una, comunica quizá, pero no existe, ciertamente. O apenas, para los presentes [que atestiguan desde su yo y reaccionan señalando un tú o él/ella], bajo la forma de la más improbable firma” (Derrida, 1994: 372). Aun así, hay sorpresa para muchas(os) debido a que el filósofo franco-argelino nos indica que esa escritura filosófica diferida es parte de un movimiento más amplio: el pensamiento se desdobra a través de la imaginación, las figuraciones y las conjeturas.¹⁹

¹⁹ Sin quitar el dedo del renglón acerca del quehacer filosófico, con estas pistas y las siguientes, me parece pertinente preguntar ¿cómo surgen los pensamientos filosóficos? Acaso la filosofía es ¿la realización de un juego en el que el pensamiento figura, con-figura o des-figura a las ideas? ¡Necesitamos más pistas!

En la misma conferencia de Jaques Derrida titulada “Qual, cual Las fuentes de Valéry” (1994), se lee la siguiente afirmación: “Valéry recuerda al filósofo que la filosofía se escribe. Y que el filósofo es filósofo en tanto que lo olvida” (Derrida, 1994: 331). Si seguimos la afirmación derridiana de que hacer filosofía consiste en plasmar o expresar por medio de signos el despliegue del pensamiento, tendremos que afrontar que es una consecuencia de lo que se oculta misteriosamente. La filosofía deviene en silencio, pero irrumpe en la escena para transgredir un orden y, por ende, seguir un guión que instaura un inicio y pone un final; que desplaza de un lugar a otro sus elementos que la componen y constituir de algún modo, a una tradición discursiva que apela al ser o la verdad, pero no los expone hasta degradarlos a ser objetos asequibles de un modo único.

Ahora bien, ¿por qué se habla de un olvido del filósofo(a) de su propia tarea? De acuerdo a la perspectiva plástica que aquí se quiere desarrollar, sostengo que el olvido es una postergación, un desplazamiento en el tiempo, un retraso del título que se otorga después, en la exterioridad de la propia acción de escribir. La expresión de una clave, de un encriptado que pretende alcanzar una dimensión ontológica y recrear así por vía de la mimesis una inscripción de lo que se contempla, se intuye, se figura y se experimenta. Nombrar una actividad específica como el filosofar es una metaforización²⁰ como nos lo indica Jacques Derrida, es el trayecto de un sentido legible hacia un sentido inteligible.

Siguiendo las huellas derridianas, el uso de metáforas es una característica de la expresión filosófica misma ya que ejerce un espaciamento, una difer(a)ncia sobre el sentido común de las

²⁰ En el ensayo de Jacques Derrida que se titula “La mitología blanca La metáfora en el texto filosófico” (1994) se lee lo siguiente: “La metáfora, efecto de mimesis y homoiosis, manifestación de la analogía, será pues un medio de conocimiento [...] Se puede decir de ella lo que se dice de la poesía: es más filosófica y más seria [...] que la historia, puesto que no cuenta solo lo particular sino que habla de lo general, lo verosímil y lo necesario.” (Derrida, 1994: 277). Una imitación de la realidad que se transcribe en signos es la mimesis; la semejanza de las palabras sobre aspectos de la realidad o sobre las palabras mismas es la homoiosis. Ambas entretejen el filosofar y los modos de escritura que la caracterizan como ese ejercicio del pensamiento inacabado.

palabras para otorgarles una profundidad y un sentido desplazado de su denotación habitual para encaminarlo a una connotación filosófica. De esa manera se puede sostener que la “filosofía sería este proceso de metaforización que se apodera de sí misma” (Derrida, 1994: 251), para ser vaciada en signos que siempre indican desde el silencio, la invisibilidad y la borradura de las palabras; el trayecto del pensar.

De igual forma las metáforas se relacionan con las narrativas y la plasticidad porque retóricamente hacen posible el desarrollo de un estilo por las figuras que expresan, además de otorgar a las ideas más flexibilidad sin demeritar sistematicidad y rigurosidad críticas para filosofar. Por estas razones afirmo que las metáforas son un buen punto de partida más que una génesis debido a que “[s]uponiendo que se puedan alcanzar [...] estos recursos trópicos y prefilosóficos no pueden tener la simplicidad arqueológica de un origen propio, la virginidad de una historia de los comienzos” (Derrida, 1994: 269). Siendo así, la filosofía como monumento desfigurado es una metáfora del pensamiento concebido a través de figuras múltiples.

El olvido no solo se remite al representante del *logos*, ya que la expresión filosófica en su sutil aparición envuelve complejas relaciones entre palabras, significados y referentes. Es por eso que, las palabras escritas adquieren o generan una apertura hacia una dimensión en la que la realidad parece ser imitada y ser expresada en una fragilidad que expira de manera continua. “Irreversiblemente algo se pierde, en la escritura, de esta presencia del sentido, de esta verdad que es, sin embargo, el gran, el solo tema [del o de la] filósofo[a]” (Derrida, 1994: 331). A modo de paréntesis se puede traer a colación la conferencia de Karl Jaspers sobre *La filosofía de la existencia* (1978) en donde sostiene que la filosofía se encuentra encriptada en los intersticios de la realidad porque es imposible alcanzarla en plenitud. Los detalles más ínfimos y los acontecimientos más extensos se escapan de nuestro intelecto debido a que “[todo] es realidad a su modo y, al mismo

tiempo, todo es perspectiva únicamente” (Jaspers: 1978: 49). Por lo que es necesario proceder cautelosamente para no confundir lo real como facticidad con lo real pensado, ya que lo primero es una instancia independiente de la percepción, mientras que lo segundo se direcciona a lo que Karl Jaspers llama “imaginabilidad”, la cual no requiere que lo fáctico sea un referente. De manera que, es imprescindible distinguir entre pensamiento filosófico y el “naufragio” de la fantasía.²¹

La pérdida en la escritura tradicional de la filosofía ha sido la del pensar, la del momento de un vislumbrar: mirar a medias, sin profundidad ni exactitud, aunque la figura no se exhiba, se ha atrofiado por los moldes que prescriben su estructura. “Para que no se llegue así a la reducción empirista del saber y a una ideología fantástica de la verdad, sería necesario sin duda sustituir la oposición clásica (mantenida borrada) de la metáfora y del concepto por otra articulación” (Derrida, 1994: 302). Y desde luego, se direcciona hacia un registro otro y un cambio de lugar para dar cuenta del diálogo transdisciplinar, que no rastree la hegemonía, pero sí persiga una consonancia del conocimiento y sus alcances.

Pero no hay que ignorar que existe un tercer tipo de olvido y es el de un(a) escritor(a) y su texto: se escribe siempre desde la ausencia de un destinatario, en el que la finitud, la orientación y lo que ya ha sido encriptado se deja en la sombra de la escritura. “Escribir es producir una marca que

²¹ Para Karl Jaspers la existencia es propiamente el punto de partida de nuestras posibilidades, a la vez que es la limitación de las mismas, dependiendo de las acciones y elecciones que hemos realizado. De ahí que la filosofía para Jaspers tenga su origen por tres vías diferentes: el asombro, la duda y las situaciones límite. El primero se relaciona directamente con la admiración que provoca ya sea por su impacto visual o sonoro: es sin más el campo de la estética y la filosofía del arte. La segunda desemboca en certezas ante las cuestiones que tenemos en el día a día, ofreciéndonos seguridad entre las cosas, para las cosas, para uno mismo que comparte con otros una verdad que nos regocija y nos brinda una vida satisfactoria. La tercera se caracteriza por nada más y nada menos, que nuestras condiciones de existencia, que son inevitables como la muerte, el sufrimiento, la culpa y el destino. Éstos últimos por sí mismo son los elementos necesarios para el desarrollo de una filosofía de la existencia. En este punto Karl Jaspers da un giro con el que nos señala que el pensamiento al optar por el camino de la filosofía, tiene como consecuencia el naufragio hacia la fantasía y la tragedia. Por lo que toda filosofía desde un principio está destinada al fracaso, cuando dice: “Baste que el ser exista [...] la verdad está donde la existencia en su naufragio, puede traducir el lenguaje equivoco de la trascendencia en la más simple certeza respecto al ser. Esta es la certeza de que el ser existe y de que es así” (Jaspers, 1959: 237). Cierro la nota para prevenir que las próximas pistas sobre el quehacer filosófico tienen cada vez más atisbos de obscuridad.

constituirá una especie de máquina productora a su vez, que en mi futura desaparición no impedirá que siga funcionando y dando, dándose a leer y a reescribir” (Derrida, 1994: 357). Las formas en las que se expresan los pensamientos filosóficos no son únicas y mucho menos agotan los acontecimientos presentes y porvenir: hay palabras que no han salido a la luz, al igual que objetos sin nombre, pero sin olvidar, que las expresiones filosóficas no son definitivas.

Ante ese panorama, la perspectiva de las narrativas filosóficas se introduce aquí como un campo en donde es posible observar la convergencia de las diferentes tendencias epistemológicas, ya que se orientan a desarrollar el pensamiento filosófico con su respectivo enfoque. En consecuencia, “estudiar el texto filosófico en su estructura formal, en su organización retórica, en la especificidad y diversidad de sus tipos textuales, en sus modelos de expresión y producción [consistiría en reconocer sus géneros de escritura]” (Derrida, 1994: 333). Las variantes de la prosa filosófica: la formal (lógica-científica) o la creativa (plástica) no solo se caracterizan por sus contenidos y estilo, sino que son evaluables en su practicidad.

El paso hacia atrás, de un antes de la tradición, de una corriente o de una escuela de pensamiento es la posibilidad de abarcar la pluralidad de las formas de hacer filosofía porque las formas particulares de filosofar ya poseen senderos establecidos, pero ¿cómo intervienen en las circunstancias del presente? Considero que existe bastante filosofía hecha desde la teoría, pero son poco fructíferas en la práctica ante las circunstancias actuales, ya que se ha encriptado la filosofía entre el enigma y el misterio: en primer lugar, la tradición ha desarrollado un lenguaje dogmático y ha querido esclarecerlo; en segundo lugar, se ha querido alcanzar un origen del todo, pero no es más que un intento de aprehender al mundo en su vastedad. Aun así, la tradición no puede sobrevivir sin ser heredada, por lo que su resguardo es una tarea irrenunciable, ya sea para conservarla como para desfigurarla.

La filosofía puede abarcar un sinfín de temas, sin embargo, es necesario delimitar cuestiones y asuntos relevantes para el presente y desde luego preguntarnos ¿qué se hace en la disciplina actualmente? Aunque la historia de la filosofía sea un bello recuento del pensamiento occidental, no implica que se tenga que reproducir acríticamente dicha tradición.

1.3 Différance

Partiendo de unas preguntas que Jacques Derrida formula: ¿Qué es lo que difiere? ¿Quién difiere? ¿Qué es la diferancia? es posible caracterizar el quehacer filosófico que viene oscilando entre la exégesis y la posibilidad de la transgresión del *logos*. El objeto, el agente y la acción misma que definen a la difer(a)ncia convergen en la escritura que se desplaza por los márgenes de la razón discursiva, siguiendo las huellas de las intenciones y las omisiones de quien filosofa, cambiando la imagen-figura de la disciplina. Es por eso que, “el sujeto está inscrito en la lengua, es «función» de la lengua, no se hace sujeto hablante más que conformando su habla, incluso en la llamada creación, incluso en la llamada transgresión, al sistema de prescripciones de la lengua como sistema de diferencias” (Derrida, 1994: 50).

Las prescripciones de la lengua en tanto que sistema de diferencias queda plasmada en la escritura que las mantiene, las acoge y las difumina. El despliegue del *logos* permanece en los sentidos que se afianzan en los signos como una posibilidad de repetición y diferencia, que abre y no clausura lecturas y escritos por realizarse. Por esa razón hay que puntualizar que, la filosofía como monumento desfigurado, vista desde la difer(a)ncia sobrepasa cualquier comparativa de distinción entre objetos, entre entidades, e incluso la dimensión ontológica queda corta, ya que su campo de objetos es de una sola faceta, pues la presencia metafísicamente pensada delimita a la ontología, en tanto que es una rama, sólo una, que se apropia del ser.

El diferir requiere que alguien lo efectúe para lograr desplazarse en el tiempo y el espacio, obteniendo con ello, un reconocimiento del filosofar con otra mirada. Jacques Derrida ya había señalado que la temporalidad es un elemento destacable para comprender-se (en) la labor filosófica, debido a que él ha sostenido que el presente es un lapso que permite a la consciencia misma apropiarse de sí, desde su presencia para una autoconsciencia. En ella se reúnen y amalgaman las constantes marcas del presente viviente. Pero, si se la observa con otra temporalidad se destaca que la “puesta en tela de juicio de la autoridad de la consciencia es inicialmente y siempre diferencial” (Derrida, 1994: 53), consecuentemente, las marcas o huellas que experimenta la consciencia no están en el presente, ya que los rastros o las diferencias miran por detrás, en una temporalidad pasada, apuntando al futuro.

Por lo anterior, saber si la filosofía posee algún lugar en este mundo, en estos días, evidencia que, a un lado del avance tecnológico, la glorificación de la ciencia y del capitalismo, es posible abrir una brecha para cuestionar ese panorama y promover una mirada orientada al porvenir. Es una perspectiva abierta a la sorpresa y al asombro, aunque los vaticinios no pueden ser expresados de modo preciso. El futuro se manifiesta intraducible, pero no ilegible. Las marcas del presente viviente son una fuente que ofrece el indicio de un porvenir diferido. “Más allá del ser y lo que es, esta diferencia difiriendo(se) sin cesar, (se) marcaría (a sí misma), esta diferencia sería la primera o la última marca si se pudiera todavía hablar aquí de origen o de fin” (Derrida, 1994: 102).

La difer(a)ncia implica un desplazamiento o una lejanía del porvenir y su inexpressable forma, por ende, no hay noción de ese futuro con sus circunstancias. El tiempo y su transcurso escapan a toda pretensión por comprenderlos, ya que en el momento mismo en el que se intenta aprehenderlos, el devenir no se detiene y hace que el resultado sea una conjetura o deducción pasada. Por estos motivos considero que una epistemología de la *différance* nos permite ceñirnos a un presente

cambiante para un futuro imprevisto. No se hace exégesis sobre el pesimismo o el nihilismo; se trata de poner nuevamente a la sorpresa (advenimiento inesperado) o el asombro (contemplación) en el escenario como protagonistas porque se ha perdido el norte.

La intención sería estar un paso más allá de las ideologías, de las doctrinas, de las palabras y posturas de autoridad, partiendo del principio de disidencia de la filosofía, ante la ausencia de un lugar propio. La carencia de un sitio para una escritura filosófica diferida es una muestra de que no se ha inaugurado, en la práctica, esa forma de plasmar las palabras que poseen su propia legibilidad. El mismo Jacques Derrida en “La Différance” (1994) ya había expresado que el juego como tal, en su simplicidad desborda toda oposición, debido a que el juego no interioriza o exterioriza nada. No es el centro, ni el margen, como tampoco es lo mismo y lo otro de un modo exclusivo.

El advenimiento de ese juego de escritura nos tiene en espera, en una prolongada interrupción que aguarda esa llegada. El destierro conlleva una libertad que otorga un tipo de juego como esa vía que nos permite llegar a una escritura que no se pronuncia como la forma que vendrá a sustituir a las presentes, tan solo es una, que no se ha manifestado. Su juego no está investido de autoridad, tampoco de subordinación, por eso apunta a la co-existencia hospitalaria, más allá de la tolerancia.

Las expectativas en la filosofía siempre fueron expectativas de escritura a causa de que han sido proclamadas por escuelas de pensamiento que se han renovado, pero no se han alejado de su cuna. Por eso, sostengo que esta disciplina se ha practicado desde un pasado hacia un presente con la nostalgia plasmada en su escritura. Las circunstancias del presente son las pautas para filosofar en y sobre nuestras situaciones y acontecimientos que no se agotarán en un futuro próximo o tan solo cambiarán un poco de aspecto. Ante ello, esta tesis está pensada en las posibilidades que la filosofía dispone para transgredir el orden de una disciplina convertida en vestigio por unos y renovada por

otras. La posteridad es una exterioridad que asusta, aunque no es indemne a los embates de la filosofía.

II. Filosofía y poesía: tres formas de escribir la figuración

La perspectiva de las narrativas filosóficas, en tanto que una perspectiva que abarca la pluralidad de tendencias epistemológicas, es una vía para una lectura, un pensar y una escritura más dinámica y transversal del quehacer filosófico. Es una postura a favor de la diversidad y no un eclecticismo: mezcla arbitraria de escuelas de pensamiento. En ese sentido, no se trata de un *bricolaje* impulsado por la mera afición de saltar de una obra filosófica a otra, sin ninguna directriz que proponga un punto de partida y una meta específica.

Al respecto, retomo del ensayo I las ideas de Roxana Rodríguez con su texto *Filosofía ficcional como género de escritura* (2022) en dónde sostiene que la filosofía a lo largo de su historia ha tenido diferentes modos de expresión. En dicho texto encuentro elementos relacionados que quiero reiterar: la escritura, la plasticidad, el sentir-pensar²² y el diálogo con el propósito de aproximar dos ramas de la filosofía un poco distantes, la estética y la epistemología.

Como se sabe, la estética está enfocada en el arte, su respectiva experiencia sensitiva y las diferentes formas de expresión artística, en contraste con la epistemología que como sistema de pensamiento es una mirada particular del conocimiento en general, sin embargo, hay momentos en las que ambas convergen. En este punto quiero señalar que existen expresiones —no

²² Esta categoría suscita controversia ya que el sentir-pensar es una tendencia que se vincula directamente con las perspectivas decoloniales, en las que se pretende desarrollar un pensamiento localista que rechaza la continua occidentalización de las regiones periféricas. De ahí que, escudriñen en la cosmovisión de los indígenas del cono sur del continente americano para adherirse a un pensamiento animista, naturalista, originario —para no caer en el nihilismo— que, en comparación con occidente, éste queda al margen a causa de que es la instauración de un discurso que se contrapone a lo europeo en general y a la filosofía en particular. En cambio, el sentir-pensar del que se habla aquí corresponde al quehacer filosófico con marcas de obscuridad que se derivan de las filosofías existenciales, como las de Karl Jaspers y Martin Heidegger cuando piensan en la muerte, la angustia, la tragedia, el sufrimiento o la culpa. En este ensayo se agregan otras dos pistas sobre las implicaciones de pensar filosóficamente: la locura y el suicidio. Las huellas de la obscuridad continúan hasta el ensayo III, con la diferencia de que ahí se habla de lo catastrófico y lo siniestro.

proposiciones— que refieren a aspectos de la realidad que no son necesariamente verdades a secas, ya que poseen otro sentido, pero no por ello se excluyen de la filosofía. Además, pienso que tanto la estética y la epistemología son vías de acceso a esos aspectos de la realidad: figuración de expresiones ante la formulación de afirmaciones; la vida práctica ante la desolada morada de la teoría y la verdad.

En un artículo de Catherine Malabou titulado “Un ojo al borde del discurso” (2010) encontramos una relación directa entre el sentir-pensar y la escritura²³ debido a que las ideas antes de adoptar una forma determinada transitan por varias figuras. En dicho artículo se lee lo siguiente: [...] “una fractura operada a lo largo de todo el siglo XX filosófico por pensadores que precisamente han puesto en cuestión una determinada concepción de la relación entre la idea y lo sensible, entre la idealización y la escritura, o entre el concepto y el texto” (Malabou, 2010: 70). Con esa afirmación se puede sostener que dichas amalgamas pueden concebirse de modos diversos; siendo Martín Heidegger, Georg-Hans Gadamer y Jacques Derrida quienes nos clarificaran la relación entre la idealización y la escritura.

Antes de entrar de lleno con Heidegger, Gadamer y Derrida se requiere reiterar que la categoría epistemológica de plasticidad se enlaza con la estética al implicar materia y forma; una materia prima y su trayecto hacia la forma que se le otorga. La relación entre materia y forma la encontramos en las *Lecciones sobre estética* (2003) de Georg Hegel, en la que realiza un extenso recuento y análisis de las formas artísticas occidentales de lo bello, pasando por la idea de arte, la idea de lo bello artístico, además de haber hecho una crítica a la escueta filosofía del arte de su

²³ Catherine Malabou es discípula de Jacques Derrida y por ese motivo el asunto de la escritura, o más bien la arhiescritura entendida como la dimensión ontológica en la que se inscriben nuestras experiencias y nuestras ideas que se derivan en transcripciones de pensamiento filosófico a escritura alfabética. Por eso cuando se menciona la palabra escritura, se alude a la donación que profiere Derrida: el uso de los signos para otorgar formas metafóricas, analógicas, parabólicas, como helicoidales. Esto se desarrolla en el apartado sobre un pensamiento en espiral.

tiempo. Esencialmente, Hegel concibe el arte como creación del espíritu, por ende, supera a la belleza natural. Dicha creación del espíritu se caracteriza por ser una figuración, que pone en juego la plasticidad de la materia y le otorga una figura.

La plasticidad que menciona Georg Hegel en sus *Lecciones sobre estética* está relacionada directamente con la escultura como una forma de arte que representa el ideal de lo clásico, lo cristiano y lo romántico, entre otros. Por esa razón considera a la escultura como el lugar en el que tanto la materia y la forma se fusionan a través de una idea, la cual queda plasmada en una figura que la materializa. De manera que, la plasticidad escultórica que propone Hegel compagina con la figuración de la filosofía como un monumento desfigurado que se sostiene en esta tesis, por ende, esta caracterización se relaciona con la fractura a la que se refiere Catherine Malabou, cuando pone en tela de juicio el vínculo entre “la idea y lo sensible; la idealización y la escritura; el concepto y el texto”.

Catherine Malabou retoma el término de “referencialidad” que Jean François Lyotard había empleado en *Discurso, figura* (1979) para señalar que el lenguaje no posee la capacidad para que las cosas, los objetos devengan en el mundo, ya que solo se designa a éstos, estén presentes o no. Por ello se habla de una pérdida, en la que la ausencia del objeto designado conlleva a revelar una función del lenguaje: el silencio ante la presencia de un objeto no implica su inexistencia.

El texto²⁴ es lo que Malabou considera como aquello que hace posible la persistencia y la fugacidad de la realidad humana y es en este punto que la amalgama entre lo sensible y lo inteligible se

²⁴ Hay que recordar otro breve artículo de Catherine Malabou mencionado en el ensayo I, “Antes y arriba: Spinoza y la necesidad simbólica” (2019) caracteriza al texto como “escritura fonética de tipo alfabética” que hace posible inscribir expresiones escritas filosóficamente adecuadas, en cuanto más se aproximen a las ideas tanto en forma como en contenido. Transcribir un pensamiento filosófico transita por tres etapas: de la idealidad se desplaza hacia la oralidad y del habla a la escritura. De ese modo, un texto es la exteriorización de pensamientos que son legibles por medio de los signos, que genuinamente son expresiones y no representaciones, puesto que no son pasigrafías (nociones de sentido), sino escritura alfabética (que plasman oraciones, frases y figuraciones).

transfiguran. “La cuestión se convierte entonces en saber cómo (...) el lenguaje puede hacerse a la vez discurso y figura, cómo puede desdoblarse en espacio lingüístico y en espacio figural” (Malabou, 2010: 72); los intersticios de la palabra y del pensamiento son los lugares en donde la plasticidad se desempeña como creadora y recreadora de figuraciones y formas.

El estiramiento y la contracción —siguiendo a Catherine Malabou— del habla y de la escritura implica el sentido de un pensamiento debido a que la emergencia de este, su génesis, es un tránsito de la figuración hacia la expresión variable de su sentido y referencia. La exteriorización de un pensamiento viene acompañada de una voz que se puede escribir. De ahí que, la expresión variable de sentido y referencia “muestra que esta[s] otra[s] forma[s] se declina[n] al infinito en la pintura, la ficción, la poesía [...] arruga[n] el texto [, la figura] y lo[s] convierte[n] en obra[s], [...] diferencia[s]” (Malabou, 2010: 73).

Las ideas captadas por medio de signos revelan su carácter ajeno; son exteriores al lenguaje que solo las expresa. Es una alteridad extensiva y que también se contrae debido a que se extiende a través de las palabras para articularlas a partir de un sentido, pero al momento de aprehenderlas muestran su carácter intangible, inasimilable por una distancia, una diferencia de naturaleza entre el pensamiento y su expresión. “De ahí la angustia que suscita siempre y necesariamente la escritura” (Malabou, 2010: 74): un medio que encubre y expone a los silencios que comunican y a las palabras que expresan difusamente porque se recordará que la “manera de hablar [y escribir] dice más que lo que se dice” (Derrida, 1994: 336).

El despliegue y el redoblamiento, un largo discurso y una breve expresión pueden referirse a una misma cosa, objeto, entidad o acontecimiento, pero en formas diferentes; es lo que Catherine Malabou denomina como “disimetría especulativa”. Esta última nos señala que mirar una idea es un acto evanescente a causa de que su inteligibilidad está en su legibilidad, mientras que su

materialidad está sujeta a la experiencia de lo factico, distinto a lo pensado. De manera que aprehender una idea no solo es captar su contenido, sino que también es exponerse a ella. Es estar en exhibición sin ningún escudo, sin ningún cobijo ante la exterioridad de la idea que me devuelve a ese afuera, desde donde uno se aproxima para escucharla hablar: “Entonces, el principio de toda escritura, tanto de su idealidad como de su figurabilidad sería la *confesión*” (Malabou, 2010: 78).

La escritura de las ideas es posible por la transcripción: la aprehensión de una figuración plasmada en signos legibles refiriéndose a sentidos inteligibles y sensibles. Paralelamente, la figurabilidad de la escritura implica que ésta sea un resultado derivado de aquella, porque externar un pensamiento no es lo mismo que decir: un acontecimiento es registrado en formato de idea y transcrita en signos legibles con sentidos inteligibles y referentes materiales. Por estas dos razones la dimensión del lenguaje en la que nos encontramos es la inscripción del acontecimiento mismo, donde “Toda confesión supone que el Otro, que alguien sepa ya lo que voy a decir y que él me empuje, de alguna manera por la espalda, a decirlo sin que yo pueda darme vuelta. La idea me miraría por detrás de espaldas” (Malabou, 2010: 79).

La diferencia irreductible entre el discurso y el pensamiento es inevitable. Su convergencia en el lenguaje es solo un momento en el acontecimiento de la escritura: “[...] la tentativa de ver el pensamiento desemboca en la figuración de un secreto [...] Derrida [sostuvo que] el escritor o el pensador serían acarreados, puestos en movimiento, en curso, por el secreto de su propio trabajo, desconocido e incognoscible para ellos” (Malabou, 2010: 79). De ahí que, el lenguaje parezca una dimensión absolutamente descifrable, a la vez que cada figuración muestre elementos y sucesos imprevistos. La escritura filosófica se desenvolvería en la expresión figurada de ideas que están de camino a un encuentro; y sostener —con la voz de Catherine Malabou— que la escritura es una

custodia y un hacer público un secreto²⁵; la escritura misma es la posibilidad de un recommienzo de la aventura filosófica.

2.0 Teoría y práctica figurativa

Al principio se hablaba de aproximar dos ramas de la filosofía, estética y epistemología, que si bien no son vecinas inmediatas tampoco es que estén en conflicto. El asunto principal es que en la filosofía la distinción entre la teoría y la práctica resulta didáctica, pero que se separe el conocimiento de la vida común desemboca en un naufragio colectivo.²⁶ Experimentar la vida, apreciar el fenómeno del pensamiento y estar en el espacio-tiempo de un acontecimiento que nos atraviesa es una situación bastante compleja. En consecuencia, la vía que posibilita la convergencia de los relatos sobre los acontecimientos, nuestras experiencias e ideas con sus respectivas formulaciones y figuraciones, y la posibilidad de que ese relato sea una interpelación, lleva el nombre de narrativas filosóficas en tanto que fusionan una materia prima (*eidos*) y le otorgan una forma como lo es la escrita (*poiesis*).

Las narrativas filosóficas son una perspectiva abierta a la pluralidad de tendencias epistemológicas y, como tal, pretendo mostrar cómo a través de figuraciones se han inscrito filosóficamente ideas sobre los polifacéticos modos de filosofar y la posibilidad de un diálogo heterodoxo en una escritura figurativa. El punto principal es que, con expresiones figurativas la filosofía ha sido

²⁵ La custodia de la que se habla aquí es el resguardo de la tradición filosófica en tanto que es la herencia de un cierto tipo de escritura. El hacer público un secreto es más que externar una confidencia, porque que es, en otro sentido, la posibilidad de llevar a la palabra aquello que es imposible de decir a través de un esfuerzo sobrehumano de traducción: de la archiescritura a la escritura filosófica, en un juego de figuración, con-figuración y des-figuración. Esto es un complemento de lo que se dice sobre la figura al inicio del ensayo I.

²⁶ Más allá de los fines didácticos, la división entre teoría y práctica ha resultado en una problemática debido a que es una necesidad esclarecer hasta qué punto la teoría se practica y hasta qué punto la práctica se teoriza. Es por eso que, en el siglo XX a pesar de que el viraje lingüístico tenga varios exponentes tanto continentales como analíticos, resulta destacable que Emmanuel Lévinas proponga una trasposición de las ramas de la filosofía para situar a la Ética como la filosofía primera, en tanto que es la posibilidad de entablar alguna relación de proximidad con cualquier otra alteridad y demás posibilidades.

practicada y escrita en una buena parte del siglo XX. Tres de los más próximos a esta perspectiva son Martín Heidegger, Hans-Georg Gadamer y Jacques Derrida como pensadores que durante ese siglo se caracterizaron por la singular forma de expresar sus modos de filosofar: desde unas expresiones figurativas que derivan en cavilaciones ontológicas, estéticas, epistemológicas y metafísicas.

Dichas cavilaciones se desplazan por tres modos de amalgamar lenguaje y pensamiento en los que se expresa la filosofía (idealidad) y su relación con la realidad (materialidad): la existencia, la dimensión ontológica y la escritura filosófica ininterrumpida. Esos tres modos de desplazamiento son dos metodologías (fenomenología y hermenéutica) y la otra (deconstrucción) es una forma específica de leer, hacer y escribir sobre filosofía. La triada está relacionada por un desplazamiento del pensamiento y su figuración a través de ellas en un movimiento de translación y de transición; un recorrido lineal que a la vez es difuso con saltos y desniveles. La consecuencia de seguir el desplazamiento de la figuración es que permite el tránsito del pensamiento entre diferentes formas de filosofar, en vez de exponer expresiones del *logos* en formato segmentado.

El motivo por el cual pretendo exponer los mencionados modos de filosofar que se entrelazan es debido a que Martín Heidegger precede en esta profesión a Hans-Georg Gadamer, además de que Jacques Derrida es un muy buen lector de la obra heideggeriana, sin olvidar que él tenía diálogos inconclusos con Gadamer. La segunda razón es que no solo la relación temporal de sus respectivos pensamientos está inmersa dentro del siglo XX, sino que se los identifica por haber propuesto modos paradigmáticos de hacer filosofía, además de ser el lenguaje el punto de partida de su pensar, ya sea para instaurar terminologías, ya como formas de aproximación a los textos, y como una postura que pone en duda la autoridad de la tradición. En tercer lugar, la perspectiva de las narrativas filosóficas no se basa en las jerarquías, ni en quién es el mejor apologista de los clásicos,

por el contrario, se aprecia la diversidad de filosofías en tanto que es un despliegue del *logos* en expresiones escritas diferidas.

El hecho de que haya elegido a dichos filósofos es por la causa ya mencionada más arriba, me refiero a que sus formas de pensamiento han propuesto diferentes formas de filosofía como la primera: ya sea la metafísica, la ontología, la estética y la epistemología; ya sean métodos como la fenomenología y la hermenéutica. O en el caso de Jacques Derrida que sostiene que es imposible pensar en una filosofía que pueda ser la primera.²⁷ No obstante, el punto principal es que de sus propuestas se puede hacer un tejido en los que la urdimbre y la trama en su diversidad de entonaciones nos donen una figura, una imagen, una estructura, un monumento que represente el quehacer filosófico. La finalidad de observarlo desde esta perspectiva es que permite apreciar los intersticios, las fisuras, las amalgamas, las mutilaciones y las prótesis que definen la silueta de la filosofía.²⁸

²⁷ En “La Mitología blanca La metáfora en el texto filosófico” (1994), se habla que alcanzar los elementos más originarios y prefilosóficos que otorgan una proto-forma a una incipiente filosofía primera no es más que una suposición, ya que Derrida piensa que dichos elementos “no pueden tener la simplicidad arqueológica de un origen propio, la virginidad de una historia de los comienzos” (Derrida, 1994: 269). De esa forma, se puede decir que al plantear una historia de la filosofía la mayoría de las veces se pondrá a los presocráticos y a la metafísica como lo que está al comienzo de esa historia. En cambio, la postura derridiana se refiere a un orden fundamental, es decir, que una rama de la filosofía debe presidir a las demás, dependiendo de la relevancia de sus campos de estudio.

²⁸ Edmund Husserl en las *Meditaciones cartesianas* (1996) ya había descrito esta situación por la que pasa la filosofía ya que sostiene que: “La descomposición de la filosofía actual en medio de su actividad sin norte, nos da que pensar. La decadencia es innegable desde la mitad del siglo pasado, en comparación con los tiempos anteriores, si intentamos considerar la filosofía occidental desde el punto de vista de la unidad [...] Esta unidad se ha perdido en cuanto al objeto de la filosofía, a sus problemas y a su método” (Husserl, 1996: 41-42). Ahora bien, esta afirmación de Edmund Husserl se aplica al siglo XIX, sin embargo, la dispersión de escuelas de pensamiento ha continuado por el siglo XX hasta la actualidad, por ello, unas están propagando la tradición, mientras que otras tomando distancia, difieren y apuntan hacia la heterodoxia.

2.1 Primer movimiento: el fenómeno del lenguaje

Edmund Husserl al retomar el razonamiento cartesiano de que nada es verdadero y que todo saber o conocimiento está sujeto a la duda, obtiene la idea de que es necesario instaurar un método²⁹ para lograr fundamentar y justificar los conocimientos alcanzados dentro de la filosofía y de las ciencias. De manera que todo conocimiento o saber no son distintos a los prejuicios o a concepciones arbitrarias hasta que se demuestre que son indubitables. Recordaremos que en las *Meditaciones metafísicas* de René Descartes el punto de partida indubitable es el *ego cogito, ergo sum*. La evidencia del “yo pienso” es la instancia que otorga una certeza absoluta, consecuentemente la experiencia sensible y el mundo de la experiencia aparecen como otras certezas apodícticas.³⁰

La característica principal de la fenomenología es lo que Edmund Husserl llama reducción fenomenológica, entendida como: “esta interrupción de todas las tomas de posición que yacen en el *ego cogito* natural que se intenta purificar, la llamamos *epogé fenomenológica*. También, el término figurativo de la puesta entre paréntesis” (Husserl, 2012: 44). La reducción fenomenológica se emplea para “obtener el fenómeno puro, habría entonces de poner [en suspensión] el yo e igualmente el tiempo, el mundo [ante la conciencia]; y, así, sacar a la luz un fenómeno puro”

²⁹ La fenomenología es una propuesta que critica la esencia, el objeto y el sentido del conocimiento; es un método distinto al de las ciencias particulares, debido a que filosóficamente hablando no se afianza en el método científico ni en un psicologismo cognitivo. Los precedentes son varios, por ejemplo: Immanuel Kant con su *Crítica de la razón pura* examina los límites del conocimiento y sostiene que solo podemos conocer por nuestros cinco sentidos y facultades, de modo contingente y aparente (fenómenos), sin alcanzar nunca a los objetos en sí (noúmenos), es decir, que no se puede conocer la causa de los fenómenos, pero es posible intuir una realidad que es imposible llevar a la palabra ya que nos trasciende. Georg Hegel con su *Fenomenología del espíritu* describe *in extenso* el desarrollo de la conciencia, la autoconciencia, la razón, el espíritu, la religión y el saber absoluto, ensombreciendo a la fenomenología con una totalidad sistemática. Son obras clásicas e imprescindibles para una aproximación a la tradición filosófica, no obstante, *La idea de la fenomenología* (1982) de Edmund Husserl es la más concreta en cuanto a filosofía se refiere: “«fenomenología» designa un método y una actitud intelectual: la *actitud intelectual* específicamente filosófica; el *método* específicamente filosófico” (Husserl, 1982: 33).

³⁰ Con este término se señala que existen proposiciones demostrables, necesarias o evidentemente válidas: el sujeto pensante es quien se dice a sí mismo que piensa; la experiencia sensible es la fuente de las sensaciones del sujeto; y el mundo de la experiencia está relacionado al conocimiento de la realidad y que corresponde a las experiencias e ideas del sujeto pensante. De ahí que las ideas, la experiencia y el mundo sean certezas ya que brindan soporte y seguridad para afirmar que uno existe y habita en una realidad.

(Husserl, 1982: 55) de la percepción sensible, con el propósito de descartar cualquier contingencia. La fenomenología se distingue de las ciencias particulares, de su método y de sus respectivos resultados a causa de que los sentidos del conocimiento son distintos, ya que las ciencias —para Husserl— se derivan del pensamiento natural, por ende, dependen directamente de la objetividad. De ahí que, sus alcances cognoscitivos, generen tipos de conocimiento determinados, limitándose a la evidencia empírica cuantitativa-cualitativa y las proposiciones lógico-científicas. En cambio, con la reducción fenomenológica es posible suspender los saberes y conocimientos preconcebidos, para luego obtener la idea (*eidós*) de que los fenómenos puros en tanto entidades, objetos y vivencias posibilitan constituir una filosofía al modo de “la fenomenología del conocimiento como doctrina de la esencia de los fenómenos cognoscitivos puros” (Husserl, 1982: 58), y que éstos últimos pueden expresarse en modos diversos.

Siguiendo el planteamiento fenomenológico de Husserl, la puesta en práctica de la *epoché* implica que lo que él denomina reflexión natural se convierta en una reflexión fenomenológica realizada por un espectador desinteresado en tanto que suspende sus voliciones. “Así, a la *esencia fenomenológica* de la percepción pertenece lo «percebido *como tal*», [...] y le pertenece exactamente así como es percibido sin importar el modo en el que es objeto de conciencia” (Husserl, 2012: 46). En ese sentido, el *ego cogito* está enfocado en el objeto que —fenomenológicamente hablando— se torna intencional a causa de que la conciencia va más allá de sí, no se queda enclaustrada en un solipsismo; trasciende a la autoconciencia para encaminarse a los fenómenos y así generar una apertura que nos aproxime a los objetos, entes y acontecimientos.

Dado lo anterior y sin pausar la puesta entre paréntesis, Edmund Husserl sostiene que existe una conciencia expresiva porque es lingüística, ya que comprende el “sonido de las palabras, con conciencia de la significación y, al mismo tiempo, una conciencia eventualmente relacionada con

lo dado intuitivamente de modo claro” (Husserl, 2012: 48). Es por eso que afirma que hay diversas formas en las que se relaciona el lenguaje con el pensamiento y la realidad:

Uno tropieza con múltiples denominaciones. Inicialmente, en tanto que denominaciones de conceptos reflexivos psicológico-naturales y lógicos, éticos, estéticos como el experimentar, el pensar, el juzgar predicativo o el juzgar conceptual, las deducciones etcétera, pero también las del sentimiento, el valorar ético, el valorar estético, el desear, el pretender, el querer [...] ellas son de tal modo que afectan a la vivencia misma, ya de acuerdo con sus componentes *efectivos*, ya en relación con sus contenidos *intencionales*, esto es, los modos intencionales en los que está comprendido el objeto de conciencia. (2012, 48-49)

La idea de Edmund Husserl sobre la intencionalidad contiene elementos que aportan a lo que aquí quiero desarrollar: el sentido de un acto intencional no depende de la existencia estrictamente material de los objetos a los que se refiere. Se puede hablar de personajes ficticios como los de los cuentos, de términos abstractos como la belleza y la justicia, de entidades numéricas, por ejemplo: 2 o $8/64$, y de instituciones también como la iglesia y la familia. Consecuentemente, es necesario recalcar que la fenomenología de Edmund Husserl otorga más importancia al sentido de los actos intencionales, por lo que, si se habla de actos intangibles como lo es poetizar —no el poema— el contenido de la idea expresa un acto performativo. Por esa razón, la intención de decir algo de modo poético es una cosa distinta a formulación de proposiciones válidas, verdaderas y necesarias. Esto se verá en líneas más adelante con Martin Heidegger.

Prosiguiendo con el asunto, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (2000) de Martin Heidegger se plantea que la perspectiva de Edmund Husserl sobre la fenomenología está plasmada como una guía de la actitud natural ante los fenómenos para encaminarla hacia una actitud adecuada para la reducción fenomenológica. El trayecto que describe inicia con el ser humano que habita entre objetos y otros humanos para alcanzar la trascendencia de “la conciencia y sus vivencias

noéticas-noemáticas³¹, en las cuales se constituyen los objetos como correlatos de la conciencia” (Heidegger. 2000: 47). Consecuentemente, es una propuesta para superar el subjetivismo cognoscitivo y con ello constituir un conocimiento en general. Por su parte, Martin Heidegger afirma que “la reducción fenomenológica significa la reconducción de la mirada fenomenológica desde la comprensión, siempre concreta, de un ente hasta la comprensión del ser de ese ente [...] sobre el modo de su estar develado” (Heidegger, 2000: 47), en este caso se trata del fenómeno lingüístico, un medio de inscripción para la filosofía.

En esa misma obra sostiene que:

Estos tres componentes fundamentales del método fenomenológico, reducción, construcción y destrucción, se pertenecen mutuamente y deben ser fundamentados en su pertenencia mutua. La construcción de la filosofía es necesariamente destrucción, es decir, una deconstrucción³² de lo transmitido llevado a cabo mediante un regreso a la tradición, que no significa una negación de ella ni un prejuicio que considere que la tradición no es nada, sino por el contrario, una apropiación positiva de ella. Dado que la destrucción pertenece a la construcción, el conocimiento filosófico es, según su esencia, a la vez, un conocimiento histórico en cierto sentido. Lo que se llama «historia de la filosofía» pertenece al concepto de filosofía como ciencia, al concepto de investigación fenomenológica [...] El método así delineado de la ontología permite una caracterización de la idea de la fenomenología como procedimiento científico de la filosofía. (Heidegger, 2000: 48-49)

Emprender la tarea de hacer filosofía es —como se viene diciendo— una destrucción de la misma, en la que se puede situar el punto de partida temporal y sobre el asunto desde y donde se susciten

³¹ Dentro de la reducción fenomenológica se encuentran estos dos elementos que son parte integral de dicho método. En primer lugar, la relación de la conciencia con lo noético (noesis) se refiere a las intenciones del sujeto pensante, que posee el propósito de alcanzar a la conciencia en su pureza o con la finalidad de aprehender a los fenómenos en sí mismos. En segundo lugar, lo noemas son concretamente el contenido de las ideas; lo que se aparece ante la conciencia más allá de las intenciones y los fenómenos; la materia prima del pensar.

³² Como tal en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (2000) se entiende como dismantelamiento, desmontaje o desintegración; se emplea la palabra en alemán *Abbau*. Lo que Martin Heidegger quiere señalar con este término es la destrucción de la metafísica en tanto que es un olvido sobre la cuestión del ser, ya que tradicionalmente la filosofía se ha preguntado por la existencia del mundo, los objetos y los entes. En ese sentido, Heidegger afirma que eso ha provocado que el dominio de la técnica sea un dominio sobre los entes, en consecuencia, el olvido de la cuestión del ser es producto de la tradición como una eliminación del mundo para su reencuentro posterior, un hecho al que Heidegger considera un acto sin sentido. Además, es necesario aclarar que la deconstrucción heideggeriana es diferente a la deconstrucción derridiana como se verá más adelante.

dudas y curiosidades, aportando a la disciplina la misión interminable de cuestionar, criticar y otorgar legitimidad a temas genuinos de tratamiento filosófico. De igual forma, la formulación de nuevos temas que se separan temporal y espacialmente de la tradición filosófica implica que asuntos no tratados hasta ahora bajo el lente de la filosofía ocupen un lugar, enunciados con otras voces, desde otros lugares. La dinámica entre la construcción y destrucción de la tradición se logra a través de la comprensión de la esencia de la filosofía, de la cual se puede continuar o re-crear el trayecto del *logos*.

La comprensión de la esencia de la filosofía puede derivarse de su historia debido a que Heidegger menciona que la reapropiación de la disciplina no consiste en un recuento y análisis de los hechos fácticos, sino en reapropiarse de aquellos elementos adecuados a las exigencias de la actualidad. Consecuentemente, la continuidad o la re-creación de la filosofía por medio de la construcción y de la destrucción implica un regreso al punto de partida. Por un lado, dar continuidad a las escuelas de pensamiento clásicas de la filosofía requiere de una re-construcción para comprender la tradición, a la vez que su destrucción necesita conocerla para deshacerse de ella. Por otro lado, re-crear la filosofía es un empezar de cero en la instauración de una epistemología, en la que se retoma el título de la disciplina para filosofar de otro modo. En ese sentido, los textos filosóficos pueden leerse desde dos acepciones: desde la apología o la diferenciación.

Martín Heidegger en un breve ensayo que se titula *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1992) encontramos una filosofía de aspecto más íntimo, en la que se aprecia cómo el lenguaje se balancea entre la inocencia y el peligro de mostrar que la filosofía se puede expresar de muchas maneras, pero hay algunas que son figuradas. En dicho texto se presenta una caracterización del lenguaje como el simple acto de jugar, una actividad que no tiene otro fin más que ella misma. Específicamente lo que él denomina el juego más pacífico es la poesía: “puesto que queda como

un hablar y decir. No tiene nada de la acción que inmediatamente se inserta en la realidad y la transforma. La poesía es como un sueño, pero sin ninguna realidad, un juego de palabras sin lo serio de la acción. La poesía es inofensiva e ineficaz” (Heidegger, 1992:129). Esa afirmación se deriva del método fenomenológico, debido a que ese método por vía de la reducción eidética³³ se obtiene las esencias de los fenómenos: tanto el juego como la poesía son actividades que no persiguen otro fin más que el de su realización, por ende, son actos performativos.³⁴

Continuando con otra faceta del lenguaje, la amenaza resulta irreconocible ya que de la mano de Friedrich Hölderlin, Heidegger retoma la idea de que los humanos viven de un modo totalmente distinto al resto de los entes. Consecuentemente, una de las cualidades que se le ha otorgado es el lenguaje, una propiedad amenazante que fabrica y aniquila los referentes y los signos; un amago que construye y deshace los accesos a la dimensión de la existencia. “¿Quién es el hombre? Aquel que debe mostrar lo que es. [...] es lo que es aun en la manifestación de su propia existencia [...] Su pertenencia a la tierra. Esta pertenencia consiste en que el hombre es el heredero y aprendiz en

³³ Edmund Husserl tiene dos acepciones de la reducción fenomenológica: la reducción trascendental y la reducción eidética. En las *Meditaciones cartesianas* afirma que “la reducción trascendental, se dirige a mi *ego* puro, al descubrimiento de él, de este *ego* fáctico, este descubrimiento solo puede tornarse [...] recurriendo a los principios apodícticos pertenecientes a él, esto es, al *ego* en cuanto un *ego* en general, recurriendo a las universalidades y necesidades esenciales por medio de las cuales se refiere el *factum* a sus fundamentos racionales, a los fundamentos de su posibilidad pura” (Husserl, 1996: 127). Por su parte, en *La idea de la fenomenología* la reducción eidética es distinta porque sus “objetos están puestos como existentes [...] pero que no están puestos como existentes en un yo, en un mundo temporal, sino como datos absolutos captados en el ver puramente inmanente [...] lo que es en sí mismo y tal como está dado” (Husserl, 1982:56).

³⁴ Consiste en la posibilidad de decir aquello que se hará o se está realizando en ese mismo momento y que incide en las subjetividades que se comunican. En el caso del juego la interacción entre dos o más no persigue otro propósito que el de la interacción en sí misma, hasta que advenga la conclusión de ella o se suscite alguna desavenencia. La acción de poetizar implica que alguien exprese alguna idea, sentimiento o revelación que se materializa en la escritura que está en espera de un encuentro. Si bien existen juegos para solo una persona, la cuestión es un tanto diferente en el poetizar ya que es verdad que también se escribe en soledad, pero es en la lectura en donde lo poético se vuelve a manifestar por medio de la palabra escrita; una figuración exteriorizada en signos que puede ser leída por su propio autor o algún otro desde una convergencia entre una realidad y la capacidad lingüística para referir-la, señalar-la, figurar-la, formular-la o nombrar-la. El juego, cuando es una actividad genuina reconforta a quien juega, mientras que poetizar inaugura un horizonte de sentido desde y para nuestra existencia en un mundo en pleno acontecimiento.

todas las cosas” (Heidegger, 1992: 130-131), y como tal es el creador de su mundo: una compleja y difícil conjunción de elementos antagónicos. Aunque también puede ser su destructor.

“Sólo hay mundo donde hay habla, es decir, el círculo siempre de decisión y obra, de acción y responsabilidad, pero también capricho y alboroto, de caída y extravío. Sólo donde rige el mundo hay historia. El habla es un bien en un sentido más original [; ...] es bueno para garantizar que el hombre puede *ser* histórico” (Heidegger, 1992: 133). De lo anterior, se puede decir que la posibilidad de la historia es a través de la palabra que nombra, que expresa a los acontecimientos, los hechos y los actos de los seres que poseen lenguaje, conjuntando sus relatos que no se agotan en una palabra final puesto que éstos se interrumpen y se retoman. El ser histórico de los relatos se despliega en el horizonte de la temporalidad, en tanto que es la posibilidad de seguir siendo proyectos arrojados a la existencia, que en el futuro están sujetos a la finitud; un ser-para-la-muerte que reflexiona sobre su propia estadía en el mundo.³⁵

En ese sentido, la verdad se desvela tras la entonación del habla, ya que en *El origen de la obra de arte* (1992) Heidegger afirma que “la poesía que habla [...] no [da] a conocer lo que son estos entes en particular, en rigor, no [da] a conocer en absoluto, sino que permite acontecer a la des-ocultación como tal en relación al ente en totalidad” (Heidegger, 1992: 90). La develación de la verdad es una des-ocultación ya que la filosofía de Martin Heidegger no propone una teoría del conocimiento, en consecuencia, la verdad de la que habla no es correspondencia o adecuación, debido a que no pretende descalificar a la falsedad, por el contrario, busca la revelación del ser por medio del

³⁵ Con esta postura de Martin Heidegger se reitera que las situaciones límites impulsan una filosofía de la existencia que es una parte destacable dentro del quehacer filosófico actual: la muerte, el sufrimiento, la angustia, la culpa y el naufragio. Por lo que, la pregunta ontológica fundamental que plantea el *Dasein* es un círculo cerrado, es decir, que el ente que pregunta por el ser se responde a sí mismo en un solipsismo, hecho con el que se puede confirmar el fracaso del pensamiento en su proyección filosófica, ya que se recordará que Karl Jaspers sostuvo que el precio por intentar dar cuenta de la trascendencia desemboca en un genuino pensamiento filosófico, en una fantasía o bien en la tragedia como se verá en este ensayo.

lenguaje. No obstante, dicha des-ocultación no se limita a la revelación de la verdad, debido a que el ente que se pregunta por el ser (*Dasein*) alcanza la totalidad de su ser al concretar su finitud, ya que sostiene en *Ser y tiempo* (1993) que la anulación de la posibilidad de continuar preguntándose por el ser encierra en una plenitud a cualquier ente arrojado, negándole la realización de su proyecto.

El poder llevar a la voz los pensamientos y las experiencias no se limita a constituir solamente el acto del habla: “Desde que los dioses nos llevan al diálogo, desde que el tiempo es tiempo, el fundamento de nuestra existencia es el diálogo. La proposición de que el habla es el acontecimiento más alto de la existencia humana ha obtenido así su explicación y fundamentación” (Heidegger, 1992: 136). Ante esta idea sobre el diálogo que Heidegger sostiene, se puede hallar el rastro silencioso de la fenomenología ya que la idea que él menciona se comprende por un motivo distinto al aparente. Hay que recordar que en *El origen de la obra de arte* (1992) se afirma que antes que aproximarse al ser y al sentido de los entes, la relación de éstos con el *Dasein* siempre es instrumental en tanto que son útiles, es decir, objetos a disposición del ser humano. En consecuencia, el lenguaje antes de ser un objeto teórico es un instrumento práctico: comunica antes de trasgredir las posibilidades lingüísticas.

Cuando Martin Heidegger habla de deidades y de la temporalidad como presupuestos del diálogo, en realidad expresa en sentido figurado la cuestión de ¿por qué el ser y no la nada? El hecho de anteponer seres trascendentes como las deidades o el tiempo es hacer a un lado la pregunta fundamental de la metafísica de ¿qué es el ser?, a causa de que el diálogo es el acontecer del lenguaje. La expresión metafórica de la poesía, que Heidegger emplea para desarrollar una filosofía del lenguaje, es un medio para generar una ruptura sobre la instrumentalidad de los útiles y, a través del arte, poder expresar algo más allá de la utilidad posible.

Dado lo anterior, la expresión acerca de lo verdadero no es la única razón de ser del diálogo ya que no es el protagonista; comparte escena: empleando la reducción eidética se evidencia que el lenguaje comunica desde principios y creencias, refiere a nuestros actos y su compromiso, llama por el deseo y el desorden, y susurra desde su exilio. Por esas cualidades se le otorga el título del “acontecimiento más alto de la existencia humana” porque por medio de la metáfora es capaz de externar las más profundas cavilaciones filosóficas, a la vez que puede formular proposiciones con diferentes niveles de sentido.

La vía que nos lleva al ser es la palabra filosófica y poética, ya que en *Carta sobre el Humanismo* se afirma que el “lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian” (Heidegger, 2006: 11-12). El pensamiento en su simplicidad alcanza a encontrarse con esa dimensión del ser, pero por el lenguaje natural mismo, su proceder provoca que el pensar se desvíe y no exprese al ser filosóficamente. Por eso Martin Heidegger nos previene de ese desvío al sostener que la lógica y gramática occidentales pretenden convertir a la filosofía en una ciencia natural particular, cuando ella en realidad no lo es. La acomodan en un lugar que es inadecuado, la alejan de la tarea de pensar la verdad del ser.

Dado lo anterior y retomando a *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Martin Heidegger aclara que el método fenomenológico es científico al modo filosófico, en contraste con las ciencias naturales particulares. En esa obra sostiene que la fenomenología está pensada para adentrarse en la dimensión de la ontología y otorgar al *Dasein* la posibilidad de hacerse la idea de un mundo. Éste constituido con base en los resultados provenientes de las ciencias particulares que en conjunto entretejen lo que Heidegger concibe como la imagen del mundo, la cual es una idea,

pero no un fenómeno, por eso, postula la diferencia ontológica entre ser y ente. La diferencia entre estos dos es que el Ser permanece a través del tiempo mientras que el ente cambia o sucumbe en el transcurso de las eventualidades, en consecuencia, la idea de mundo está sujeta a los resultados de las ciencias particulares, mientras que la ontología se enfoca en la posibilidad de todo ser, tanto contingente como necesario para la instauración de un mundo

Regresando a la misiva para los humanistas, se expresa la idea de que la decadencia actual del lenguaje, bajo el dominio de “la metafísica moderna de la subjetividad”, es una consecuencia de no reconocer al lenguaje como la posibilidad misma de externar al ser y al pensamiento. Por esa razón, Heidegger aboga por la tarea de “Liberar al lenguaje de la gramática para ganar un orden esencial más originario es algo reservado al pensar y al poetizar” (Heidegger, 2006: 12). Ante ese hecho, la filosofía adquiere un compromiso con el pensamiento para no adherirse al consenso o a la opinión, ya que la finalidad es recuperar el valor propio de las palabras: la libertad de poder articularlas en múltiples sentidos.

Nuevamente, partiendo de Friedrich Hölderlin, Martin Heidegger menciona que el origen de la poesía proviene de la capacidad creativa del hablar mismo. No es solamente un sistema de signos para su dicción o un juego de ello, debido a que originariamente la poesía posee una potencialidad como se indicó al principio, me refiero a la creatividad más allá de lo estético. La poesía y la creatividad figuran y dan formas a lo que es y no es lenguaje. Heidegger escribe:

La poesía es la instauración del ser con la palabra. Lo permanente nunca es creado por lo pasajero; lo sencillo no permite que se le extraiga inmediatamente de lo complicado; la medida no radica en lo desmesurado. La razón de ser no la encontramos en el abismo. El ser nunca es un ente. Pero puesto que el ser y la esencia de las cosas no pueden ser calculados ni derivados de lo existente, deben ser libremente creados, puestos y donados. Esta libre donación es instauración. (1992: 137-138)

Antes de que la travesía cambie de paisaje, el recorrido realizado hasta aquí ha comenzado con la fenomenología a causa de que uno de los modos de aproximarse al ser es por la experimentación del acontecimiento lingüístico: desde la utilidad hacia una trasgresión de su posibilidad. Su continuación se ha realizado mediante la poesía como una forma primordial del lenguaje y, por eso mismo, más allá de las convenciones, la formalidad y la normatividad aquél es esencialmente creativo, de tal modo que instaure y desgarrar los sentidos de las palabras. Además, ha desembocado en una interpretación del fenómeno lingüístico ya que la pregunta y la historia sobre el ser se ha encaminado hacia una hermenéutica en la búsqueda de un sentido del ser, dejando atrás la noción metafísica clásica de verdad.

2.2 Segundo movimiento: expresión poética y hermenéutica

Desde que la pregunta fundamental de la ontología sobre el ser ha superado su olvido instaurado como tradición filosófica y ha emprendido su camino acerca del sentido, las obras filosóficas disponen ahora del diálogo para hablar de lo verdadero que cambia con el tiempo. Para tener una mejor aproximación a este trayecto que se ha planteado es requerido mencionar *Verdad y método* de Hans-Georg Gadamer, en donde sostiene que hay diferencias en la interpretación de lo artístico, lo religioso y de lo filosófico. El punto clave que se expone en esa obra es que el lenguaje filosófico está distanciado de la exégesis bíblica y de la mera apreciación artística. Por ese motivo, el lenguaje filosófico se define por su connotación y no por una fórmula preconcebida, de manera que, la filosofía pueda ser expresada de modos diferentes, tal como la expresa Hans-Georg Gadamer: “La interpretación tienen que ver aquí no tanto con el sentido intentado, sino con el sentido oculto que hay que desvelar” (Gadamer, 1999:409).³⁶

³⁶ La lectura que se realiza desde las narrativas filosóficas se pregunta sobre los formatos de texto, el uso de los signos y la figuración de expresiones como lo son las opiniones personales, el lenguaje metafórico o las cavilaciones ontológicas en tanto que son sentidos que hay que revelar.

El desvío hermenéutico de la pregunta sobre el ser es indivisible de una filosofía del lenguaje debido a que el sentido de los acontecimientos, los hechos y las acciones de los seres arrojados a la existencia son los que donan relatos acerca del mundo. De ahí que, si “comprendemos esa esencia de la poesía como instauración del ser con la palabra, entonces podemos presentir algo de la verdad de las palabras que pronunció Hölderlin, cuando hacía mucho tiempo la noche de la locura lo había arrebatado bajo su protección” (Heidegger, 1992: 138).

Las penumbras que dificultaban la claridad del pensamiento de Hölderlin eran apaciguadas por la llamada “naturaleza”, que el poeta reconocía como la única digna de admiración para ser contemplada y elogiarla. El hecho de que el escritor tocado por Apolo hubiera leído las obras filosóficas de su tiempo y de la antigüedad griega implica que sus poemas son una fuente cifrada de ideas que declaman el misterioso origen del lenguaje y exponen a la escritura ante su propia sombra enigmática. “El que la esencia de la tradición se caracterice por su lingüisticidad adquiere su pleno significado hermenéutico allí donde la tradición se hace *escrita*. En la escritura se engendra la liberación del lenguaje respecto a su realización. Bajo la forma de la escritura todo lo transmitido se da simultáneamente para cualquier presente” (Gadamer, 1999: 468), en el que la escritura figurativa devenga filosófica.

La hermenéutica filosófica que propone Gadamer resulta más apropiada para interpretar la escritura figurativa debido a que la búsqueda y el seguimiento de un sentido es más fructífero que la instauración de una verdad que anquilosa el pensamiento y su expresión. Hans-Georg Gadamer sostiene que:

Por eso la tarea hermenéutica en relación con una inscripción sólo puede plantearse cuando puede darse por supuesto un desciframiento correcto. Los monumentos no escritos [de modo filosófico y poético] sólo plantean tareas hermenéuticas en su sentido lato. Ellos por sí mismos no son comprensibles. Lo que puedan significar es un problema de interpretación, no del desciframiento y comprensión de su literalidad (1999: 469-470).

Aquí entra a colación la caracterización de la filosofía como monumento desfigurado que se define por la silueta que le otorga la escritura. En ese sentido, las propuestas de escritura que no se han adentrado a la filosofía quedan como textos subjetivos sin asuntos legítimos de los que tratar, por eso no aportan a la constitución de la figura del *logos*. En cambio, cuando la escritura se plasma por medio de figuraciones, la elección de palabras resulta difícil porque se transcribe el pensamiento al lenguaje, tratando de mantener una idea que se difumina en la fugacidad de su sentido.

Regresando a Friedrich Hölderlin, en los momentos cuando la serenidad escapaba de él, los disparates de sus palabras y acciones reflejaban que su pensamiento figuraba a la realidad en una clave indescifrable para el lenguaje. Pero, en los momentos de tranquilidad y de contemplación, sus ideas tenían una claridad tal que aparentaba haber recuperado la cordura³⁷, ya que el poeta sabía la condición en la que se encontraba, y pudo pronunciar que “desde esta mañana la fuente de la sabiduría está envenenada y que los frutos del conocimiento son sacos vacíos, engaños” (Hölderlin, 2016: 18). Siguiendo el sentido de esa sentencia se puede decir que refiere a la imposibilidad para filosofar ya que el intérprete del *logos* está extraviado, por ende, la aventura filosófica no posee un destino predeterminado ya que la demencia se presenta como un obstáculo, una interrupción o un desfiguro de la razón. Hölderlin en una estrofa del poema titulado *Vista panorámica* plasmó una idea sublime:

Mora el recuerdo en la palabra de los hombres
Y estando unidos encaminan los días
De la vida hacia el Bien sobre esos lugares,

³⁷ Otra pista sobre el quehacer filosófico que cada vez se torna más oscuro es el tema del suicidio, la locura y la pérdida de la conciencia que, si bien tiene representantes como Tito Lucrecio Caro y Friedrich Nietzsche la cuestión de la demencia es un asunto que ha estado dentro de las preguntas que caracterizan a la filosofía y a la acción de poetizar como es el caso concreto de Friedrich Hölderlin.

Haciéndose a sí mismo el hombre la pregunta del Saber.³⁸

(2016: 68)

Partiendo de la idea de que el pensamiento es un medio para figurar, es decir, otorgar formas a las ideas, se puede leer en esta estrofa una referencia a la tradición filosófica que se ha heredado hasta hacerla un diálogo sin fin. La búsqueda del bien y del conocimiento son tareas imprescindibles para dar a la vida humana una finalidad que perseguir en vista de conseguir el perfeccionamiento propio. En ese sentido, la comprensión de la escritura de la que nos habla Gadamer es aquella que nos pregunta, nos interpela y nos hace intérpretes de un texto. Es la puesta en marcha del círculo hermenéutico de las nociones previas, las vivencias, la comprensión de la escritura y del intérprete. En *Verdad y método* Gadamer nos dice que es el arte el paradigma de poner en función la verdad, mientras que el tiempo que deviene en cambios de ideas, en sustitución de discursos en donde lo verdadero está íntimamente ligado a las interpretaciones. Es por eso que se separa la verdad del método debido a que éste es científico, razón por la cual se adhiere a lo verosímil de los resultados o de los criterios. La verdad a la que Gadamer se refiere tiene la esencia del juego en tanto que no tiene otra finalidad más que acontecer, ser experimentada y trascendernos. Es una verdad que transcurre en silencio, pero también adopta formas en las que se expresa a través del lenguaje y que con el tiempo se van modificando hasta hacer que la tradición también posea sus cambios. Los usos múltiples del lenguaje pueden ser muy distintos, sin embargo, existe la posibilidad de que hablen de lo mismo con otras palabras.

“La poesía no es un adorno que acompaña a la existencia humana, ni solo una pasajera exaltación ni acaloramiento y diversión. La poesía es el fundamento que soporta la historia, y por ello no es

³⁸ Estos versos se pueden leer e interpretar desde la *Republica* (1988) de Platón ya que en esa obra se encuentran ideas acerca del bien: Libro I, 325d; Libro II, 357a; y sobre el saber el Libro VII completo; también en la *Republica* se toma en cuenta la enseñanza y los tipos de conocimiento que se pueden adquirir con la inteligencia y dedicación.

tampoco una manifestación de la cultura, y menos aún la mera “expresión” del “alma de la cultura” [...]” (Heidegger, 1992: 139). La insistente manera en cómo Martin Heidegger nos reitera que la existencia humana es necesariamente poética³⁹, ha hecho posible nombrar a las divinidades y aproximarnos a lo más recóndito de las cosas, objetos y acontecimientos.⁴⁰ De igual forma la extensión y la contracción del habla y de la escritura es causada por la poesía, en consecuencia, el lenguaje en su temporalidad ha orientado a la palabra al relato, a la narración para inaugurar unas inscripciones dentro la propia historia humana. Al igual que la filosofía, la poesía es una actividad abierta a quien decida recorrer sus senderos, aunque la exteriorización de las ideas o su expresión no sea una cualidad que cualquiera pueda realizar de manera plena. Siempre hay interrupciones, obstáculos, oídos herméticos, voces afónicas y plumas atadas que impiden que las figuraciones encuentren unas formas en las que pueden ser leídas, experimentadas y aprehendidas.

El lenguaje —según el filósofo de la Selva Negra— tras este recorrido ha llegado a una situación inesperada porque la poesía no es un modo de emplear al primero; es más que un habla y una escritura figurativa. Igualmente, tampoco es un acontecimiento secundario. La poesía filosóficamente hablando es un proto-lenguaje ya que funda la dimensión del ser, en la que el lenguaje amenaza a lo histórico, el poema es una obra peligrosa y la poesía misma es las más inofensiva de las acciones. Es por eso que se asevera que: “*La forma lingüística y el contenido*

³⁹ Cabe aclarar que en la *Carta sobre el Humanismo* (2006) Martin Heidegger hace una clara distinción entre dos acepciones sobre la existencia. Sostiene que ese término se debe comprender como la esencia extática del hombre (éxtasis), es hallarse fascinado en la inmovilidad de estar fuera, en la verdad del ser: *ex-sistencia*. Es la mera posibilidad como idea, la posibilidad humana de inaugurar un mundo que el Ser también habita. En cambio, lo que el filósofo alemán considera en segundo plano es la *existentia* metafísicamente pensada, la *existence*: la realidad efectiva que puede estar ahí sin la necesidad de que alguien, algo, un ser o un ente la piense. Para más detalles véase la página 30 en adelante en la edición consultada en este ensayo.

⁴⁰ El acto de nombrar es más que solo referirse a un objeto, suceso o acontecimiento ya que implica la inclinación de la balanza del juicio entre lo positivo y lo negativo. Se habla de humanismo, de lógica, de valores, de mundo y de dios como elementos que dan forma a la realidad, por ese motivo cuando éstos se ponen en tela de juicio la única ruta disponible es la destrucción en tanto que negación absoluta. Por eso se puede poetizar desde la inocencia, a la vez que, el lenguaje en tanto que un bien peligroso posee la capacidad de instaurar y demoler la realidad humana.

transmitido no pueden separarse en la experiencia hermenéutica” (Gadamer, 1999: 529), a causa de que lo imprescindible es lo que se expresa, lo que se dice, de ahí que la forma sea un aspecto secundario, una derivación.

La poesía le ha abierto la puerta a la ontología para que se relacionen e interactúen a través del umbral, para luego situarse dentro de un advenimiento paralelo. Mutuamente se han señalado: la poesía es la posibilidad de adquirir una forma sin molde o formato previo; la ontología se ha mostrado como una realidad llena de niveles de sentido, transcrita desde otra clave que es la figuración. “Ver un pensamiento surgir, estar al borde de la creación, mirar la figura de una nueva idea necesariamente viene a redoblar el espectáculo originario del lenguaje [...] intentando darle forma, la forma de un estilo, de una escritura [...]” (Malabou, 2010: 73).

La locura desde la que Hölderlin escribió y que Heidegger supone es una consecuencia de la encomienda misma de poetizar porque la “excesiva claridad lanza al poeta en las tinieblas. ¿Se necesita todavía otro testimonio del máximo peligro sobre su “ocupación”? [...] el poeta] sabe que este inofensivo aspecto externo pertenece a la esencia de la poesía de igual modo que el valle a la montaña” (Heidegger, 1992: 142). Tomando en cuenta lo anterior Gadamer ya había afirmado que la poesía es digna como escritura filosófica por lo siguiente:

De una manera correspondiente la expresión poética se nos ha mostrado como el caso especial de un sentido introducido y encarnado por completo en la enunciación. En el marco de un poema el acceso al lenguaje es como un entrar en ciertas relaciones de ordenación que son las que soportan y avalan la «verdad» de lo dicho. Todo acceso al lenguaje tiene en sí algo de este testimonio, no sólo una expresión poética. (1999: 584)

Es por eso que, si la expresión figurada, metafórica o poética distorsiona lo verdadero y lo muestra como falso o viceversa, ¿acaso no será del mismo modo cuando se formulan proposiciones verdaderas con formatos pre-configurados? Si la duda está, no es solo por la poesía, sino que es por el uso múltiple que se le ha destinado al lenguaje; en *Verdad y método* se lee lo siguiente: “el

modo como se despliega el peso de las cosas que nos salen al encuentro en la comprensión es a la vez un proceso lingüístico, hasta cierto punto un juego con palabras que circunscriben lo que uno quiere decir. Son en verdad *juegos lingüísticos* los que nos permiten acceder a la comprensión del mundo en calidad de aprendices” (Gadamer, 1999: 584). Por ese hecho sale a la luz su innegable relación con la creatividad: no hay forma definitiva de constituir un lenguaje, un habla y una escritura; siempre habrá otra figuración que haga referencia a los mismos hechos o acontecimientos.

Regresando a *Carta sobre el humanismo* (2006), Martin Heidegger sostiene que al lenguaje más que un objeto misterioso sujeto a escrutinio, debe considerársele una aventura porque es una vivencia de un acontecimiento extraño, del que se derivan experiencias y testimonios inocuos o trascendentes. También señala que la primera ley del pensar consiste en que la verdad es hablada desde el ser, la trascendencia de lo ontológico mismo. Por eso, la verdad de la que habla la lógica solo es posible por el ser, ya que sus reglas no son leyes, se derivan de la ontología como antecedente fundamental.

Asimismo, el quehacer filosófico mismo debe replantearse, ya que Heidegger nos dice que el *logos* tiene que ser repensado en una alternativa que no apunte a lo ilógico y lo inhumano. Consecuentemente, la alternativa debe ser creativa para que la filosofía sea capaz de afrontar todo advenimiento imprevisto, pues en caso de que sus características actuales se conserven y se prosiga “esta vía lógica se deja que todo acabe hundiéndose en un nihilismo inventado con ayuda de la lógica. Con esa incesante invocación a la lógica se despierta la impresión de una entrega total al pensar, cuando precisamente se está abjurando de él” (Heidegger, 2006: 65).⁴¹

⁴¹ En *Cartas sobre el humanismo* (2006) Martin Heidegger insiste en que la lógica sostenga discursivamente que su objeto de estudio principal es la verdad, el razonamiento adecuado y la clara formulación de proposiciones es una

El quehacer filosófico en su replanteamiento posiciona al pensamiento en un lugar de más importancia, ya que no es una actividad improductiva, en palabras de Heidegger, el pensar no es un ornamento. Es un asunto distinto a la ciencia porque partiendo de lo ente, de lo óntico formula la objetividad por medio del consenso intersubjetivo, sin acercarse a la verdad cifrada en lenguaje metafísico. Igualmente, es un error sobrestimar a la filosofía y sus alcances porque la tradición filosófica ha delimitado y configurado el pensar mismo, negándole la posibilidad de desplegar su recreación. De modo simple y prudente no “puede hablarse de un jugar con el lenguaje o con los contenidos de la experiencia del mundo o de la tradición que nos hablan, sino de un juego del lenguaje mismo que nos habla, que propone y se retira, que pregunta y se cumple a sí mismo en la respuesta” (Gadamer, 1999: 584). La escritura filosófica tiene la misión de externar las figuraciones del pensamiento en formas diferentes, sin legitimar una gramática y sintaxis que abogan por el clasicismo y la tradición de su exégesis.

El juego que nos menciona Gadamer es la posibilidad de la transgresión de la tradición: fracturar sus moldes, desbordar sus límites, desfigurar su escritura. Por esa razón, el lenguaje como ese acontecimiento que nos atraviesa está materializado en la escritura que inscribe en una exterioridad al pensamiento y sus marcas. En ese sentido, la inscripción de la figuración implica la apropiación o la destrucción de la filosofía por medio de los signos que cuestionan, que ponen punto final, o

afirmación precipitada. Sorpresivamente eso es solo un prejuicio de lo formal, ya que el término “verdad” no se ha despojado del lenguaje metafísico en sus componentes. Para dejar claro este punto Edmund Gettier en su brevísimo artículo “¿Una creencia verdadera justificada es conocimiento?” (2013) realiza un magistral ejercicio de lógica y análisis conceptual, en donde emplea la simbolización para proponer tres casos hipotéticos de los que se pretende demostrar que son verdaderos. Sin embargo, inesperadamente para quienes han leído y seguido el razonamiento de Gettier, la verdad en ninguno de los tres casos se ha demostrado, debido a que no existen condiciones necesarias o suficientes para obtener una genuina definición del conocimiento y la verdad, por lo que la pregunta que titula al pequeño artículo se queda sin respuesta y, por la misma causa, la lógica no se desarraiga de la metafísica y sus evanescentes ideas.

que pretenden romper con una historia de la verdad para encaminar sus marcas hacia una interrupción, una diferencia, en otro formato de escritura.

2.3 Tercer movimiento: un pensamiento en espiral

Carneros junto a “Tímpano” y “¿Cómo no temblar?” son obras emblemáticas del pensamiento de Jacques Derrida. Retomo estos breves textos ya que él mismo sostuvo que en las obras menores y marginales es donde se halla el núcleo, el centro del pensamiento de un autor. Lo que se expresa en la escritura es un límite de la obra, ya que las ideas que se presentan son márgenes que delimitan el flujo de las ideas, siendo la ausencia, el silencio, lo no expresado lo esencial del pensamiento. Es por eso que la escritura siempre implica una intención en cada manera de escribir, de modo que toda forma de pensar deja huellas de cómo concebir una filosofía.

En la conferencia de Jacques Derrida llamada *Carneros. El diálogo ininterrumpido entre dos infinitos, el poema* (2009) se expresa un ejercicio de su filosofía en forma helicoidal, porque una de las características de su pensar es que el comienzo y el re-comienzo diferido son primordiales. La deconstrucción⁴² es una de las razones por las que se concibe el quehacer filosófico como una tarea interminable: está pensada como diferir y desplazar los márgenes establecidos en la escritura, en la lengua, en el pensamiento, incluso en la vida. Es decir, solo preferir o inclinarse por lo diferente que está en el todo y, por ende, está en lo mismo, no es deconstrucción; es preferible

⁴² La deconstrucción a la que se refiere Jacques Derrida si bien se inspira en la destrucción heideggeriana de la metafísica en tanto que es un olvido de la pregunta por el ser, se diferencia de ella porque Derrida la concibe como la posibilidad de pensar de otro modo, en consecuencia, se hace filosofía desde la diferencia. Como se mencionó en el apartado de Heidegger la destrucción de la tradición consiste en dismantelar la historia de la filosofía para preguntarse por el ser y de esa forma redireccionar la labor filosófica. En cambio, Jacques Derrida plantea una superación del logocentrismo ya que con este concepto señala que el pensamiento griego y sus apologistas han instaurado una forma de hacer filosofía, la cual se ha delimitado y determinado dentro del pensamiento solipsista greco-europeo. En pocas palabras, Martin Heidegger es el exégeta de occidente por excelencia, en cambio, para Jacques Derrida hacer filosofía requiere pensar más allá del espacio y tiempo occidentales con la intención de dar paso a lo otro que no ha estado en el horizonte de la filosofía.

pensarlo como la ruptura, el desplazamiento, el desbordamiento de los márgenes tradicionales de la ortodoxia, con el fin de obtener una libertad del pensamiento.

Las palabras que Derrida profiere en un tono solemne al comienzo de *Carneros* expresan: “bajo la inmovilidad petrificada del sello, en esa firma difícil de leer aunque de algún modo bendecida, me cuesta discernir lo que data la muerte de un amigo [Hans-Georg Gadamer] y aquello que la habrá precedido desde mucho tiempo atrás” (Derrida, 2011: 8). Lo que ha precedido a la muerte de su amigo ha sido la relación nacida de la profesión misma de filosofar y de su escritura, de la creación de sus obras y su interpelación. La pista está en *¿Qué es la filosofía?* (2013) de Martin Heidegger en donde se sostiene que hay tres formas de relacionarse con esta disciplina. En primer lugar, desde su historicidad se puede saber su origen griego, su desarrollo como sustento occidental y su llegada —según la perspectiva del pensador del *Dasein*— al pináculo intelectual en Alemania. En segundo lugar, menciona un diálogo con las obras filosóficas como esa necesaria interpelación entre autor y lector. En tercer lugar, ligada con la anterior, se vincula con una correspondencia entre el contenido filosófico de las obras y el pensamiento que las aprehende para luego entrar en un intercambio de ideas.

El diálogo y la correspondencia es lo que en otro momento expresó Jacques Derrida con otras palabras, la repetición y la diferencia⁴³: lo llama iterabilidad⁴⁴. De ahí que se piense en una misma disciplina con diferentes caminos para recorrerla. Jacques Derrida sostiene que uno: un individuo

⁴³ En el ensayo I esta perspectiva filosófica ya está descrita. De modo breve, Jacques Derrida en una conferencia “La Différance” (1994) menciona que el nombre de su presentación se debe a un neografismo que él emplea y que solo es posible en la escritura. Explica que es el cambio de una letra por otra al interior de una palabra: la diferencia se transforma en difer(a)ncia ya que “se escribe o se lee, pero no se oye” (Derrida, 1994: 40). De ese modo, la diferencia puede comprenderse como desavenencia, un desacuerdo sin solución o el acogimiento de la inconformidad. Para una explicación más detallada de la diferencia véase el último apartado del primer ensayo.

⁴⁴ Esta palabra que Jacques Derrida emplea en más de una ocasión se puede comprender como la posibilidad de sobreponer lo otro en lo mismo, es decir, que en la reproducción de una misma idea en contextos diferentes siempre habrá una diferencia que da lugar para que se distancie de sí misma, apuntando a lo que ella no es, pero sin poder desligarse de su origen.

puede hablar por medio de otro, su palabra, aunque la pronuncie, no le pertenece, pero puede expresarla. Ese uso público del lenguaje lo considera un suceso inquietante (*unheimlich*). Se remite a George-Hans Gadamer con el texto que se titula “Destrucción y deconstrucción” (1998) en donde extrae que: “Era inevitable que el lenguaje mismo se convirtiera en objeto de su autocomprensión filosófica” (Gadamer, 1998: 350). Por eso menciona una intraducibilidad, pero no una intraducibilidad idiomática. Se trata, en otro sentido, de una inscripción de una realidad encriptada. En *Carneros* Jacques Derrida dice que el poema es “el único lugar propicio para la experiencia de la lengua [...] una traducción conminada a hacer lo imposible, a volver posible lo imposible en ocasión de un acontecimiento inaudito” (Derrida, 2006: 14).

La poesía a los ojos de Gadamer es la vía que permite la superación del lenguaje de la metafísica, ya que considera —junto con Heidegger— que aquella es la esencia del lenguaje. Por ello, afirma que el lenguaje poético tiene dos caminos por los que es posible evadir el lenguaje metafísico: uno es el de la hermenéutica filosófica y la otra es la deconstrucción derridiana. Para Gadamer la verdadera realidad del lenguaje es poética y dialógica, en ese sentido, piensa que por medio de la palabra es posible alcanzar al otro, en la proximidad de un interlocutor, uno mismo dentro del horizonte de comprensión se vuelve otro por el diálogo. La constitución de sentido desde la diferencia para el hermeneuta está al inicio de toda habla, diálogo y escritura, mientras que la comprensión del sentido se consuma en el punto final.

En otra vuelta más sobre la espiral, Jacques Derrida regresa sobre el verso de Paul Celan⁴⁵ que dice “El mundo se ha ido, yo tengo que llevarte”, retoma el principio hermenéutico de Hans-Georg

⁴⁵ La triste historia de Paul Celan compagina con la agonía demencial de Friedrich Hölderlin ya que son muertes trágicas: el primero un suicida y el segundo un loco. El poema que fue retomado por Derrida se encuentra en “Cambio de aliento” (2002) un libro que se divide en seis partes y cada una de ellas está compuesto por varios poemas a excepción del último. El poema que Jacques Derrida desglosa es el primero que se ubica en la quinta parte de “Cambio de aliento” el cual contiene elementos que refieren a la tradición judía y a la filosofía. De modo breve, la filosofía judía

Gadamer que consiste en comenzar por el verso final, aquel que le confiere la importancia significativa al poema. “Quisiera hacerle hoy el homenaje de una lectura que será también una interpretación inquieta, trémula o temblorosa, quizás algo muy distinto de una interpretación. De todas formas, en un camino que se encontraría con el suyo” (Derrida, 2006: 23). Ese cruce de caminos en el inagotable diálogo filosófico se halla en un punto, al borde de un círculo debido a que Gadamer comprendió que “la deconstrucción [...] se encuentra al comienzo de un diálogo, no al final” (Gadamer, 1998: 359), por eso sus filosofías están de espaldas, pero cuando se desplazan se topan de frente, poniendo otro punto en el borde del círculo, el cual no es ni un principio ni un final.

La escritura en su forma de figuración poética procura su propia existencia porque su legibilidad está sujeta a la posibilidad de expresar, a la vez que su desciframiento es variable, depende del lugar interno o externo desde donde comience su lectura. Toda escritura puede estar sujeta a la repetición infinita por medio de la lectura, pero la escritura sin la fuente de su forma ni siquiera es una posibilidad lingüística. Saber reconocer los signos y darles voz con el seguimiento de un estilo, de unas huellas, acorta la distancia de una lectura que mira el rastro dejado detrás de los signos; “parece interrumpir o suspender el desciframiento de la lectura, pero en verdad asegura su futuro” (Derrida, 2006: 35).

desempeña el quehacer filosófico bajo los principios de su religión, por eso Derrida le da tanta importancia a la escritura, al testimonio, a la revelación, el secreto, la profecía y la confesión entre muchos otros elementos como lo es el carnero y su cornamenta, que leídos desde esta perspectiva hablan del sacrificio, la muerte de un dios-padre (la imagen del filósofo: un hombre encanecido y barbón como el sabio, patriarca del conocimiento, en otras palabras falocentrismo) para dar lugar al nacimiento de otras formas de filosofar. Es por eso que, en un documental sobre Derrida (2002) bajo la dirección de Kirby Dick & Amy Ziering Kofman, profiere que lo que él quiere dar a luz es un pensamiento postdeconstruccionista encarnado en un ser femenino que rompe con el esquema epistemológico del filósofo (parricidio epistemológico). Para cerrar esta nota, la imagen del carnero representa las embestidas para derrumbar a la tradición filosófica y su acartonada forma de elaborarse, por otra parte, el cuerno del carnero y su forma helicoidal se relacionan con la concha de caracol, el tímpano, el heliotropo para soplar el shofar e interrumpir el soporífero discurso filosófico por medio de un estruendo, un sonido, el tono de un canto que desplaza el pensar hacia otras formas de expresión como lo es la poesía. Esto se verá en las próximas páginas en el cuerpo del texto.

En “Tímpano” Derrida menciona que, a través de la violencia del sonido, el estruendo de las vibraciones, el ensordecedor ruido hace que el oído colapse ante la expresión filosófica que no es el discurso logocéntrico. Por ello, retoma el *Zaratustra* de Friedrich Nietzsche para sostener que el escándalo provocado para los oídos que, acostumbrados a la apacible experiencia de escuchar filosofía tradicional, se inquieten ante fuertes sonidos poco claros, frases difusas e ideas amplias en escasas palabras. Dado lo anterior, señala que “dislocar el oído filosófico, hacer trabajar el *loxós* en el *logos*, es evitar la contestación frontal y simétrica, la oposición en todas las formas de la *anti-*, inscribir en todos los casos el *antismo* y el cambio, la denegación doméstica, en una forma completamente distinta de emboscada, de *lokhos*, de maniobra textual” (Derrida, 1994: 21-22).

Transitar por los márgenes es la propuesta que Jacques Derrida emplea a modo de táctica en la escritura como un rechazo de ser asimilada por la tradición de dos formas de utilizar la figuración: la palabra poética y el pensamiento filosófico. Es lo que Derrida designa como indecidibilidad debido a que con este término se refiere a la huella presente en cada concepto o tipo de escritura que se refleja en una antinomia; es decir, que participa en dos lugares sin estar en ninguna de forma definitiva, rompiendo con la lógica binaria de lo verdadero-lo falso, lo válido-lo inválido, lo presente-lo ausente, lo filosófico-lo artístico, el mundo de las ideas-el sentir pensar. Lo indecible también irrumpe en el silencio de los signos, sin limitarse a la voz de la tradición o a la autoridad sobre la palabra que detenta la verdad. Es por eso que, la escritura diferida puede ser filosófica sin abandonar su forma poética.

La intimidad de una escritura y su repetición interrumpida nunca detenida, continúa teniendo sentido, aunque éste se alcance por otros caminos: una posible lectura que se desplaza por otros lugares y en distintos momentos, sin dirección definida ni destino al que llegar. Por esto, me remito al inicio de este apartado en donde se menciona el encuentro mediante la profesión de pensamiento,

de escritura, de fe y de confianza. La profesión de Jacques Derrida con Paul Celan⁴⁶ no es solo la escritura, ya que siempre ha marcado en su obra la huella judía para figurar su palabra para el otro y para los suyos. “Cada judío se siente entonces al borde de todo, al borde del todo, entre la vida y la muerte, como entre el renacimiento y el fin, entre el mundo y el fin del mundo, esto es, el anonadamiento enlutado del otro o de sí mismo” (Derrida, 2006: 59).

Jacques Derrida en “Tímpano” toma prestadas las palabras de Michel Leiris quien dice que lo misterioso de la voz no es que ella hable, sino que cante. Entonar la voz de forma melódica es una traducción sonora que se aproxima a lo inefable, con tintes poéticos acerca de acontecimientos mudos que se expresan por medio del canto. En otro poema de Paul Celan esto se puede apreciar:

UN ESTRUENDO: la
verdad misma
se ha presentado
entre los hombres,
en pleno
torbellino de metáforas.
(2002: 246)

La interrupción abrupta del silencio, la aparición inesperada de sonidos articulados, de ruidos que opacan la ausencia muda, ceden espacio para que la voz de alguien se haga escuchar. La voz necesariamente se encamina a un interlocutor, a alguien con quien dialogar. Por eso, Derrida señala que el hablar implica escuchar, leer implica comprender y escribir implica testimoniar. La escritura es la inscripción de los testimonios sobre los acontecimientos que nos atraviesan en nuestra finitud;

⁴⁶ Como se mencionó en una nota al pie anterior, Paul Celan se suicidó en el río Sena tras haber vivido en carne propia la persecución judía, hecho por el cual conoció varios lugares y personajes relevantes de la posguerra. Incluso —¡ironía de la vida!— se aproximó bastante a la obra de Martín Heidegger a quien consideraba un filósofo que apreciaba a la poesía. Paul Celan escribió bastante literatura, pero con matices filosóficos, que claramente Derrida reconoce como esa herencia, esas huellas que lleva consigo. Esta es otra pista del quehacer filosófico en tanto que se derivan de las situaciones límite ante las cuales las acciones y elecciones determinan el destino de nuestras vidas; en el caso de Celan que dedicó su vida para escribir hasta que sus días se tornaron cuesta arriba y decidió ponerle un trágico final.

es una huella de la palabra que muestra a la verdad, pero no se la apropia como un resultado metódico, ni como criterio epistemológico. Desborda el límite de toda pretensión de englobar la escritura en una totalidad enfrascada. En ese sentido, los testimonios por la escritura ofrecen una abertura como una vía por la que la alteridad se hace presente, difuminando los márgenes de la unidad auto-identificada.

Dado lo anterior, la relación de la filosofía con lo judío está en otro texto de Jacques Derrida, “Violencia y metafísica Ensayo sobre el pensamiento de Emanuel Levinas” (1989) que sirve de homenaje para su otro amigo judío. Brevemente desde el epígrafe están ya dos palabras que atraviesan todo el texto: Hebraísmo y Helenismo. La primera indica la fuente, el desarrollo y la continuidad del pensamiento judío, que a la vez incide en la filosofía y en la teología, con características propias del judaísmo. La segunda refiere al pensamiento, cultura y lengua griegas como prototipo de civilización, instaurado por los europeos y continuado en la filosofía. Claramente ese largo ensayo es resultado de dos tradiciones que se aproximan y se alejan en un vaivén en espiral. Es la aceptación de lo otro, más allá de lo mismo, transgrediendo la idea de otredad. “Levinas apunta ya al cara a cara y al encuentro del rostro. «Cara a cara sin intermediario» ni «comunidad». Sin intermediario y sin comunión, ni mediatez ni inmediatez, tal es la verdad de nuestra relación con el otro, la verdad ante la que el logos tradicional es para siempre inhospitalario” (Derrida, 1989: 123).

Avanzando sobre la espiral viene al encuentro una idea que nos hace repensar o reiniciar la escritura poética y filosófica. “El poema habla todavía de él mismo, es verdad, pero sin autotelia ni autosuficiencia” (Derrida, 2006: 65), no obstante, el caso de la filosofía es inverso. Que filosofar parezca carecer de un fin en sí mismo y no implique intervenir en la realidad, es negarle la

posibilidad de generar una apertura para la transgresión, en pos de un advenimiento, cambio o transformación de un acontecimiento como lo es la escritura. Por eso Jacques Derrida sostiene que:

[La] *metáfora* heliológica simplemente aparta nuestra vista y proporciona una excusa a la violencia histórica de la luz [...] hacia la falsa inocencia del discurso filosófico. Pues se ha creído siempre que las metáforas quitaban gravedad a las cosas y a los actos, los hacían inocentes. Si no hay historia más que por el lenguaje, y si el lenguaje (salvo cuando nombra al ser *mismo* o la nada: casi nunca) es elementalmente metafórico, Borges tiene razón: «Quizás la historia universal no es más que la historia de algunas metáforas» (Derrida, 1989: 125).

La imagen del carnero ahora ya no parece tan bíblica. Su apariencia de sacrificio, de embestida, de su cornamenta y de su relación escatológica para sí mismo y el prójimo, ofrecen una lectura para derivar una forma desde otra figuración para la filosofía. Se tiene que desfigurar, distanciarse por medio de una estrategia de rodeo, en una maniobra que descoloca, que lleva al margen al discurso filosófico, pero no se deshace de él, sino que lo custodian los pensadores y poetas por medio de la palabra escrita. Los embates del carnero se encaminan a un enfrentamiento por la auto-preservación o el combate desde un principio de disidencia, orientada por la crítica y la creatividad, reflejadas en una escritura abierta a las interrupciones, dis-continuidades y re-comienzos. Para esta tarea se requiere al parricidio epistemológico que Derrida caracteriza como la necesidad de desarraigo de toda filosofía anterior y de toda huella de algún filósofo con el propósito de generar una filosofía propia.⁴⁷ El parricidio “es una mano que se levanta contra el detentador abusivo del logos, contra el padre, contra el Dios de una escena sometida al poder de la palabra y el texto” (Derrida, 1989: 327), entre la absolución y la nada será un pensamiento sobre la posteridad hasta que sea imposible proseguir con dicha aventura.

⁴⁷ Esta afirmación se puede prestar a malinterpretaciones ya que propone un distanciamiento de la tradición filosófica y el desarrollo de una filosofía propia, sin embargo, es necesario reiterar que lo que se viene cuestionando es la repetición acrítica de la historia de la filosofía, a la vez que se insiste en aprender a filosofar y a escribir.

Desde un segundo ejercicio del principio hermenéutico de comenzar por el final, jalando la cola del texto, en la última huella de la frase “El mundo se ha ido, yo tengo que llevarte”, Jacques Derrida sostiene que la última palabra en el poema sin destinatario definido, en la incertidumbre de su paradero, lo único posible es mirar hacia el porvenir.⁴⁸ Por lo que, si lo último más próximo que podemos retener en nosotros son la experiencia y los testimonios a través del tiempo, la única vía posible es pensar para un futuro. Ese porvenir es la interrupción de este presente que se prolongará hasta aproximar-se y atravesar-se en esa otra temporalidad que se anuncia desde el sigilo. Ante ello, la idea de gestación, de generación, creación y de recreación fungen con el rol de desempeñarse como los puntos de partida para pensar, filosofar y escribir sobre esa posteridad sin silueta y sin la forma que está en la proximidad continua de una lejanía.

En la última frase del poema que Derrida retoma de Paul Celan, “El mundo se ha ido, yo tengo que llevarte”, Derrida⁴⁹ deriva la idea de la gestación como un estado previo al advenimiento en el mundo, antes de estar-en-el-mundo, para más tarde ser-en-el-mundo. “Entre la madre y el niño, uno en otro y uno para el otro, en esta singular pareja de solitarios, en la soledad compartida entre uno y dos cuerpos, el mundo desaparece, está a lo lejos, es un tercer casi excluido. Para la madre que lleva al hijo, *Die Welt ist fort* [El mundo se ha ido]” (Derrida, 2006, 67). Pero esto no es más que un primer momento, es un comienzo de una creación que habrá de adquirir una forma en un

⁴⁸ Hay que recordar que esta palabra tiene dos connotaciones para sustentar uno de los ejes que atraviesan cada ensayo: Por un lado, el *por venir* hace referencia a lo que está por suceder, por ocurrir, sin la gran conmoción o anonadamiento. En cambio, *porvenir* es concretamente una categoría con la que se cuestiona en esta tesis el papel que desempeña la filosofía y su escritura, en el contexto de un presente que puede describirse de muchas formas.

⁴⁹ Otra de las pistas que emerge en este texto es lo que Jacques Derrida conoce como don: una propiedad que se mantiene entre dos dimensiones, lo empírico y la trascendencia, en donde se juega la implicación de lo empírico para alcanzar a la trascendencia; como lo trascendente se halla en la vivencia de lo empírico. Por lo que, el verso de Paul Celan “El mundo se ha ido, yo tengo que llevarte”, es comprensible si se lee desde el don debido a que el sentido de ese verso abarca las experiencias y los pensamientos que no se limitan a un determinado espacio-tiempo. En consecuencia, la pista consiste en decir que el don de la escritura como el de filosofar es un obsequio inesperado para quien surca caminos a través de los signos y para quien por medio de su pensar descentra o desfigura ideas convertidas en opinión, en tergiversaciones, en principios indubitables o en dogmas.

futuro para reafirmar la necesidad de pensar qué es lo que aún no ha pasado, lo que no ha venido al encuentro, lo que está porvenir. “A decir verdad no hay que preguntarse *de qué clase* es este encuentro: en *el* encuentro, la única salida, la única aventura fuera de sí, hacia lo imprevisiblemente-otro. *Sin esperanza de retorno*” (Derrida, 1989: 129).

El paso que va después de la gestación es la analogía que hace Catherine Malabou en su artículo —mencionado al principio— “Un ojo al borde del discurso” (2010) sobre la figura materna en relación con la concepción de ideas y la creación de propuestas de escritura. La filósofa concibe a las ideas en relación con quienes las experimentan, como una relación madre-hijo, pero con la diferencia de que ya no es uno en otro(a), un cuerpo al interior del otro. Por el contrario, es un vínculo de uno(a) para el(la) otro(a), en el que la idea no solo es observada, es más, la idea misma devuelve la mirada a quien la contempla, que como una madre mira la desnudez de nuestra vulnerabilidad, con ternura o frialdad nos revela nuestra incapacidad para no ser trasgredidos por la idea misma. “Ver el pensamiento como alguien, es ver la ausencia en persona, es decir, no ver a nadie, tocar los límites de lo figurable” (Malabou, 2010: 75). En consecuencia, la exteriorización del pensamiento por medio del lenguaje (habla/escritura) hace que el primero se vea a sí mismo como un producto cuya forma es resultado de su propia capacidad de figuración. Asimismo, la figuración del pensamiento siempre es distinta a las formas del habla o la escritura, la distancia de sus diferencias siempre es más marcada porque cuando se refieren al otro/otra siempre lo hacen desde la transcripción, pasar una figura a signos o viceversa en una tarea inagotable de traducción imposible.

El acento del poema en el último verso: “El mundo se ha ido, yo tengo que llevarte”, el diálogo y la correspondencia entre diferentes filosofías se retoma por tercera vez, por medio de la profesión de una palabra, una escritura, una lengua que se dirige a sostener una ética. De la trascendencia del

mundo al mundo de las acciones, en una transición a la realidad efectiva del lenguaje, del mundo, de nuestro mundo. “El envío de nuestro poema repite sin flaquear esa radicalización fenomenológica. Empuja hasta su límite esa experiencia del anonadamiento posible del mundo y lo que queda de él o le sobrevive todavía, esto es el sentido para «mí», para un *ego* puro” (Derrida, 2006: 70). La incansable dedicación de Edmund Husserl se atraviesa e interrumpe para decir: “Hay primero que perder el mundo por *ἐποχή* [Epojé], para recuperarlo en la meditación universal sobre sí mismo” (Husserl, 1996: 231), para una temporalidad posterior que se puede compartir.

Si el mundo ya no es esa totalidad en la que nos encontramos a gusto ya no puede fundamentar, fungir como principio o como lugar de seguridad. La alternativa de la otredad es la que me salva, a causa de que muestra nuestra incapacidad de expresar algo con sentido, al nivel de ese acontecimiento que enmudece a quien quiere abordarlo. Pues, “ahí donde no hay mundo trascendente. Debo pues llevarlo, llevarte, ahí donde el mundo se sustrae: tal es mi responsabilidad [...] Llevar ya no quiere decir «comportar», incluir, comprender en sí, sino *llevarse hacia* la inapropiabilidad infinita del otro, al encuentro de su trascendencia absoluta dentro de mí, es decir, en mí fuera de mí” (Derrida, 2006: 71). El poema ya no es una obra de arte, es más sublime. Es inagotable en su multiplicidad de formas de ser leído, pero al parecer lo más relevante es que al transitar el mismo recorrido, pero con un caminar diferente, a paso sigiloso, en otro movimiento, lo otro se nos presenta como una oportunidad para filosofar sobre lo impostergable y lo imprevisible.

En otro regreso con la insistencia para repetir una vez más un re-comienzo, una re-lectura para otros sentidos posibles, lo encontramos en el fraseo de Jacques Derrida cuando sostuvo: “*Yo debo* traducir, transferir, transportar (*übertragen*) lo intraducible en un giro distinto allí donde, traducido, permanece intraducible [...] tal vez habría tenido que empezar citando a Hölderlin: «*Denn keiner*

trägt das Leben allein»» (Die Titanen) [Porque nadie puede sobrellevar la vida solo (Los Titanes)]” (Derrida, 2006: 72-76). El complemento de esta escritura en forma de concha de caracol, se encuentra en un texto póstumo titulado “¿Cómo no temblar?” (2009), en donde plantea que no hay soporte definitivo para filosofar, ya que con la experiencia del temblor conjetura que todo cimiento se cimbra, todo cuerpo se sacude, toda seguridad desaparece, en consecuencia, la posibilidad de una filosofía estable, naufraga. Derrida en ese texto deja abierta otra posibilidad al pronunciar:

No existe más responsabilidad que ahí donde se halla el fin del mundo, ahí donde ya no hay suelo, ni tierra, ni fundamento. Para ser responsable es necesario que ya no exista mundo. Entonces se puede decir: ahí donde ya no hay mundo, soy responsable de ti; o bien, desde que soy responsable de ti, y te cargo, en ese mismo momento aniquilo al mundo, ya no hay mundo; en el momento en que soy responsable ante ti, el mundo desaparece. Para ser verdaderamente, singularmente responsable ante la singularidad del otro es necesario que ya no haya mundo. (2009: 33-34)

Con esas palabras Derrida puso énfasis en el acontecimiento de la catástrofe que pone a más de uno a temblar, a pensar y a morir. Un suceso siniestro es lo que provoca temblar, hablar con voz tiritante; ser incapaz de retomar la tranquilidad. El desastre de pensar provoca la destrucción de tradiciones, ideas y discursos que ejercen una normatividad para mantener cierto orden, jerarquía o autoridad. La tragedia de la muerte es el suceso que cierra el paso a los sucesos tanto positivos como negativos, anula la posibilidad de un mundo. Siendo así, las calamidades no son necesariamente terribles ya que es posible apreciarlas más allá de una lógica binaria; los siniestros suscitan la hospitalidad, destruir una tradición filosófica implica que hay otras formas de pensar y la muerte también es liberadora de lo tiránico, lo injusto y lo impositivo.

Retomando las riendas de este carruaje, la filosofía y la poesía en la porosidad de sus márgenes siempre han estado relacionadas por la figuración, esa capacidad creativa del pensamiento, de la experiencia o del lenguaje para externarse en un sinfín de formas. Sin embargo, los senderos arrojados en esta aventura que durante el recorrido inauguran caminos conocidos y transitados ya

por muchos/as, desde que la huella se ha empleado como un modo de lectura, de seguimiento y de trayecto en paisajes logocéntricos o en otros lugares.

Cambiando de tono, pero sin dejar el diálogo inconcluso, emerge un suspenso, una cesura —como lo diría Derrida—, una interrupción en la que aparece otra forma de entender el quehacer filosófico, otro modo de plasmar su escritura. Catherine Malabou sostiene que la filosofía de Jacques Derrida es cercana pero no alcanza a la categoría epistemológica de plasticidad, ya que la filósofa francesa lo denomina como “*pensamientos no plásticos del sustituto*”. Lo caracteriza de esa forma debido a que el aporte más original de la propuesta derridiana es la deconstrucción, “un principio de la reemplazabilidad originaria” que en un movimiento de disidencia se aleja de la tradición, sus tendencias y moldes epistemológicos. “Al mismo tiempo, ella escapa también a la plasticidad⁵⁰, es decir, esencialmente, a la *lógica de la forma*, entendiéndose con eso a la donación, la recepción o aniquilación de la forma, de lo explosivo o de la materia de síntesis” (Malabou, 2010: 96).

La reemplazabilidad de la que habla Catherine Malabou es el acto de sustituir, pero no un simple cambio de lugar, de uno con otro en medio de lo mismo, al contrario, es exponerse a la exterioridad de lo ajeno, lo otro en su inagotable aprehensión inapropiable. Por un lado, la hermenéutica y la fenomenología persisten como tradición, mientras que, la deconstrucción derridiana es la elección de otro camino si se piensa que los caminos de la filosofía son variados. Pero al ser otro camino, un camino aventurado, no han faltado quienes han emprendido una expedición para su reconocimiento, lo cual ha provocado que sus paisajes antes inexplorados, ahora estén marcados

⁵⁰ Jacques Derrida hasta estos días es poco conocido en las aulas, pero hay algunas ideas y categorías suyas que actualmente se emplean sin la connotación que él le otorgó en vida. Ejemplo de ello es la palabra deconstrucción que, si bien se recupera solo una parte de su sentido original, se ha utilizado en discursos y lemas de la diferencia sin llegar a comprenderse cabalmente su contenido. Catherine Malabou fue discípula de Derrida, motivo por el cual debió practicar el parricidio epistemológico en un movimiento postdeconstruccionista para encaminarse y desarrollar su propia filosofía o, si se prefiere, pensar que Malabou toma distancia de su maestro, difiere respecto a Derrida.

por más de una huella.⁵¹ La reemplazabilidad originaria ya ha tenido lugar, ya ha sucedido, aunque de una forma curiosa: la filosofía y quienes la practican han encontrado un sustituto, tanto a favor como en contra, del diálogo y correspondencia que otorga la deconstrucción.

El presente de las huellas es una donación gratuita que hace posible la puesta en marcha del pensamiento hacia asuntos que no se consideran dignas de un tratamiento filosófico. La obra de Jacques Derrida es una marca, que sella con signos y con diferencias las fisuras del monumento desfigurado que es la filosofía. En contraste, las huellas del presente son legibles pero intraducibles; la vertiente de advenimientos se matiza inconmensurable. Sin precipitaciones, pienso que ese advenimiento desmesurado y constante es inteligible si se lee y se piensa desde una posteridad en donde el quehacer y la escritura filosófica hablen ya de sí mismos.

“La plasticidad insiste en el corazón de la actualidad. Al mismo tiempo y, por otra parte, la época resiste a la plasticidad asimilándola definitivamente a la solidificación de la alteridad, a su plastificación en una instancia fija” (Malabou, 2010, 98). En este punto Catherine Malabou con la categoría epistemológica de plasticidad hace hincapié en que la filosofía debe mantener el paso ante esos advenimientos impostergables, pensarlos desde su artificialidad. Esta dimensión de la artificialidad es la zona desde la cual se puede repensar el *logos*, re-comenzar para re-crear la prosa filosófica, haciendo de su escritura el comienzo de ese juego atractivo y punzante de la figuración. Volvemos al principio... en un re-comienzo... en una deconstrucción.

⁵¹ En este punto es donde cobra sentido lo que mencioné al principio del ensayo I: para apreciar los distintos paisajes de la filosofía es necesario desempeñar la labor de expedicionista y contar con las herramientas necesarias para elaborar un mapa en donde se plasman las superficies y relieves que tiene la filosofía en tanto que es un monumento desfigurado.

Los tres movimientos que componen este ensayo forman parte del viraje lingüístico, sin embargo, los filósofos que retomé para desplegar un ejercicio de (des)figuración proponen distintos enfoques acerca del quehacer filosófico. En el primer movimiento Martin Heidegger nos habla del lenguaje poético como una forma original y primordial de la palabra. La poesía nos sugiere Heidegger es la más inocente de las acciones si se piensa en lenguaje figurado, pero poetizar es la más peligrosa de las actividades a causa de que figurar una idea implica una disyuntiva: por un lado, hay una claridad en el pensamiento que se expresa de un modo simple y comprensible, por otro, está el peligro de abismarse en la locura como es el caso de Friedrich Hölderlin. En ese sentido, el lenguaje es un acontecimiento que trasciende y transgrede la integridad de la razón.

El segundo movimiento se caracteriza por la comprensión del sentido figurado en el lenguaje poético, aunque también Gadamer nos recuerda que la tradición de la filosofía es tradición en tanto que es escrita. La hermenéutica en cierta medida trata de comprender el sentido de la palabra poética, de ahí que la búsqueda de sentido sea una tarea interminable que no se limita a la interpretación de poemas, ya que el sentido de la vida en la filosofía, en el arte y en la religión es una encomienda que hay que descifrar.

En el tercer movimiento se desenvuelve en forma de espiral aludiendo al propio filosofar en un incesante comienzo y recomienzo sin la posibilidad de llegar un final (*telos*). No hay escuela de pensamiento que sea concluyente, como tampoco hay una escritura filosófica que sea la definitiva. En ese sentido, el lenguaje poético desempeña el papel de mediador en tanto es la expresión misma de la figuración, la con-figuración y la des-figuración e implican que el texto se incline hacia una escritura más libre. Sin embargo, esa libertad tiene una condición previa: el don como un presente que se da a pocos. Derrida nos dice que el don conlleva algo de trascendencia en tanto que hace

posible que algunas obras perduren a través del tiempo, como así sucede con la filosofía y su inagotable impulso para pensar.

III. Filosofía para la posteridad

3.1 Unos momentos antes del desastre

El tiempo es una dimensión demasiado breve o excesivamente extensa, dependiendo desde donde se lo aprecie. Los vestigios están en las huellas del pasado, el presente expira en cada momento y el futuro se prolonga hacia lo imprevisible. El ahora se caracteriza por llevar el nombre de Antropoceno como una era geológica de la huella humana sobre el planeta Tierra que tras su explotación sin medida, se presenta como un inminente fin del mundo. De manera que la catástrofe por venir se ha iniciado con un relato sublime. En *La más bella historia del hombre Cómo la Tierra se hizo humana* (1999) se cuentan tres momentos por los que pasó un planeta rocoso y azul en algún lugar del universo. Los tres actos en los que se divide dicha obra refieren a tres conquistas: la del territorio, expuesta por André Langaney; la de lo imaginario, desarrollada por Jean Clottes; y la del poder, analizada por Jean Guilaine.

El comienzo de la odisea homínida se define por un primate viajero que más tarde apreció el entorno en donde se encontraba y entonces fabricó sus primeras herramientas y pigmentos para representar sus incipientes experiencias y simbolismos. Pero al detenerse el tránsito nómada se gesta el dominio sobre la llamada naturaleza: se desarrolla el inicio de la agricultura, la ganadería, la pesca, los asentamientos y la organización de los individuos para la convivencia. Devienen las formas de organización política y la división del trabajo, junto a los roles sociales. Y con ello se concreta la auto-domesticación humana; el relato sublime ha avanzado hacia el desenlace, quedando en suspenso solo el final.

El relato del Antropoceno puede considerarse una mitología de la actualidad, ya que en *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines* (2019) de Déborah Danowski & Eduardo

Viveiros de Castro se sostiene que: “El régimen semiótico del mito, indiferente a la verdad o falsedad empírica de sus contenidos, se instaura siempre que la relación entre los humanos como tales y sus condiciones más generales de existencia se impone como un problema para la razón” (Viveiros & Danowski, 2019, 30). Con esta afirmación, Danowski & Viveiros de Castro sostienen que por más que las pretensiones científicas se apeguen a la razón, la formulación narrativa de un fin del mundo humano está respaldada por las ciencias de la Tierra.⁵² En el ensayo sobre si hay mundo por venir se instauran las mitofísicas: una conjunción de métodos racionales y relatos fundadores como discursos que cambian una teleología del ser humano por su expiración, sin implicar necesariamente la desaparición del mundo, del planeta o del universo.

Continuando con la idea anterior, las actuales condiciones de vida nos acorralan y exponen en una encrucijada porque oscilan entre la desaparición humana o su persistencia por otros medios, tal como es el caso del transhumanismo, del posthumanismo y el Gran Afuera. La triada surge ante la amenaza de una catástrofe inminente e impostergable: las precarias condiciones de existencia humana, la posible destrucción de toda forma de vida en el planeta y la trágica desaparición de todo testimonio. Es por eso que en *¿Hay mundo por venir?* el mundo en suspenso que señalan Danowski y Viveiros de Castro no es precisamente el de la fenomenología, sino Gaia que irrumpe ante el unívoco sentido de la (pos)modernidad, ante la huella europea, ante el capital, el progreso, la tecnología, los singularistas y el Antropoceno.

⁵² En ese texto se mencionan las ciencias particulares que dan soporte al mito del fin del mundo, pues Danowski & Viveiros de Castro enumeran las siguientes: la climatología, la geofísica, la oceanografía, la bioquímica y la ecología como disciplinas que vaticinan la catástrofe del fin de la humanidad, fin de la metafísica, fin de las ciencias, fin de los relatos que dan sentido a nuestra realidad.

De manera breve, las especulaciones del transhumanismo poseen un carácter ficcional⁵³ ya que al modo de la distopía pretende superar todas las vicisitudes de la finitud y de la biología para adaptar al ser humano, mediante la tecnología, a las cada vez peores condiciones ambientales y artificiales de supervivencia. Antonio Diéguez (2018) en su libro *Transhumanismo La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano* sostiene que el transhumanismo tecnocientífico aspira a una evolución diseñada del ser humano en los planos biológicos, emocionales y cognitivos bajo las interrogantes ¿qué es lo que queremos ser? y ¿qué es lo que debemos desear? A lo cual responde que el bienestar es lo más necesario y difícil de cumplir.

El fanatismo que promueve el transhumanismo motivado por la adoración cuasi religiosa de la disolución de los límites entre lo humano y la máquina, es sin lugar a dudas, la promesa más artificial debido a que se la presenta como un advenimiento ineludible. La biología sintética orientada para el mejoramiento biomédico humano pretende ser una posibilidad para extender la vida más allá de los 100 años, cuando en realidad no se mira a las crecientes desigualdades, ni el desmesurado crecimiento poblacional a nivel global y los recursos cada vez más limitados. El lema transhumanista que sostiene que no existe esencia humana se inclina hacia la superación de los criterios morales y normativos naturalistas, tanto humanos como no humanos, con el firme propósito de afirmar —¡irónicamente! — que la historia es la característica más distintiva de lo humano, por ende, la entidad biológica antropomórfica es quien realiza y relata hazañas propias y de los otros.

⁵³ Este término hace referencia al texto de Roxana Rodríguez titulado *Filosofía ficcional como género de escritura* (2022) en donde la caracteriza como “la imposibilidad de filosofar (la imposibilidad de la que habla Derrida), la imposibilidad del acontecimiento de la escritura por venir, una forma de configurar el mundo (Worlding) mediante una palabra expansiva (Wordwide)” (Rodríguez, 2022). Es decir, que el calificativo de ficcional no se aboca a lo fantástico, ya que se la piensa como un indicio de una escritura por venir; específicamente se puede ubicar dentro del punto número dos del antidecálogo +1 que versa sobre una escritura dimensional que va más allá de una racionalidad clásica y del presente de este mundo. Se introdujo esta nota para prevenir una confusión que se presentará en las siguientes líneas con el calificativo de ficcional, una en singular y otra en plural.

Dado lo anterior, retomo el texto de Mario Madroñero que se titula “Desconstrucción artística y plasticidad destructiva: ficción, estéticas y reinención de lo político” (2016) en donde sostiene que lo impredecible abre paso a una estética de lo irrepresentable, la cual, encaja con la filosofía ficcional:

Las temporalidades diferentes permiten así concebir la representación desde variables donde lo póstumo o la transición, entre lo que se juega, la representación en sí misma, pero que al no ser delimitada por la presencia o lo irrepresentable encontrará en la utopía [la distopía] o la ficción un modo paradójico de exponerse, presentible más que visible y que dislocaría [el advenimiento de la posteridad...] para localizarla en un espacio imaginario y simbólico. (Madroñero, 2016)

La condición póstuma de la que habla Mario Madroñero es el reflejo de la tendencia ficcional de la filosofía para superar el humanismo por medio de la artificialidad.⁵⁴ El tiempo que está por venir, en su previsibilidad, deja abierta toda posibilidad tanto de preservación como de extinción, de modo que, la futurología traduce e indica tres vías para la posteridad: lo posible, lo probable y lo preferible. Es por eso que, el transhumanismo solo se adhiera a lo posible, alejándose de lo probable y lo preferible ya que es distopicamente ficcional. Por lo anterior, el espacio imaginario y simbólico del transhumanismo es generado por el inalcanzable deseo de inmortalidad, además del dominio de las ciencias y la tecnología ya vaticinado por Heidegger. Retomando la filosofía ficcional de Roxana Rodríguez y lo que ha mencionado hasta aquí Mario Madroñero, la aparición y el desarrollo de las filosofías ficcionales⁵⁵ se caracterizan por formaciones discursivas al interior de:

⁵⁴ Hay que recordar que este término se menciona al final del ensayo II: se deriva de la categoría epistemológica de plasticidad de Catherine Malabou debido a que la filósofa hace hincapié en que la filosofía debe mantener el paso ante esos advenimientos impostergables, esto quiere decir, pensarlos desde la artificialidad. Esta dimensión es el lugar desde el cual se puede repensar el *logos*, re-crear la prosa filosófica, haciendo de su escritura un comienzo y re-comienzo creativo.

⁵⁵ Es momento de hacer una pausa para señalar que la filosofía ficcional (en singular) que propone Roxana Rodríguez es una crítica en el sentido de que cuestiona a las formas en las que se ha venido enseñando filosofía, incluyendo el ejercicio de preguntar y responder filosofando en un estilo de escritura. Pero también es una contrapropuesta ante los modos académicos y logocéntricos de expresión para insistir que la práctica libre de escritura implica que se gesten, se conciben otras formas de apropiarse del lenguaje, en consecuencia, su empleo es una donación por el hecho de que se figura la idea, luego se traduce en palabras y finalmente se inscriben en signos los pensamientos, las vivencias y los acontecimientos. Por otro lado, las filosofías ficcionales (en plural) si bien comparten la categoría de artificialidad se

un giro posmoderno institucional [...] en un principio referida a las metodologías de [...] posiciones alternas que han buscado otras vías para la lectura de las temporalidades de transición, como un espacio cuya temporalidad se caracteriza por la sobrevaloración del nihilismo, que transformado en sentido común se integra a la subjetividad como fundamento de las concepciones sobre el sí mismo, el otro, la naturaleza, el mundo, la vida, que expone la separación radical que lo humano ha sufrido de los referentes que le permitían pensarse como singularidad. (Madroñero, 2016)

El transhumanismo al ser un pensamiento artificial sobre la posteridad es de alguna forma la búsqueda de una redención, una esperanza de expiación por medio del fuego purificador o, si es el caso, la derivación de un relato tras sobrevivir a una catástrofe sin precedentes. En palabras de Mario Madroñero, es la instauración de una estética de la salvación y de una ética de la carencia, ante la pregunta de si vale la pena pensar acerca del por venir. Una estética de la salvación es imaginar una vía de escape del Antropoceno⁵⁶ empleando a la ciencia-ficción como modelo para la inauguración de una nueva era, en donde *Gaia* ya no sea un impedimento puesto que los ecosistemas ya no estarán, en su lugar habrá hábitats y adaptaciones artificiales que superarán las vicisitudes y condiciones inhabitables. Por su parte, una ética de la carencia implica imperativos y criterios de acción para obtener más allá de lo posible en la actualidad, como lo son una existencia indefinida, una relación con el mundo altamente utilitaria y obtener unos fines impredecibles.

La estética de la salvación como la ética de la carencia están moldeadas por la errancia, la imprevisibilidad y la invención para ofrecer una aparente promesa de un futuro a nuestro alcance.

distancian por el hecho de que la filosofía ficcional (en singular) habla de la realidad en una forma creativa, mientras que las filosofías ficcionales (en plural) se centran en su artífice, es decir, que lo relevante es la capacidad de inventar relatos que pueden alejarse de lo real y de la filosofía. Específicamente, las filosofías ficcionales naufragar en su despliegue y desembocan en lo que se señaló en el ensayo I sobre la idea de lo que es la filosofía en Karl Jaspers: si no se alcanzan las orillas de la filosofía, la deriva irremediablemente nos lleva al simulacro de la fantasía y, en el peor de los casos en el abismo de la locura.

⁵⁶ El término Antropoceno proviene del científico Paul Crutzen quien lo empleo desde el año 2000, pero fue hasta 2008 que el concepto geológico cobró relevancia. Dicho término refiere que la huella ecológica del ser humano ha crecido a un nivel exponencial provocando que los ecosistemas y el resto de los seres vivos se vean afectados, con escasas oportunidades de reestablecer un equilibrio entre los recursos bióticos y abióticos. El surgimiento del antropoceno no es del todo claro ya que se dice que su causa es la deforestación y el origen de la agricultura, aunque también se insiste que es consecuencia de la revolución industrial. Al final de cuentas más que un concepto geológico, parece más un relato reciente con el que nos decimos a nosotros la situación de nuestro presente. Jacques Derrida acertó en señalar que la filosofía ha adoptado un tono apocalíptico que, hasta ahora, se ha extendido a otras disciplinas.

Sin embargo, en la actualidad la falta de un destino compartido hace que se recurra a la invención de un posible por venir creando una historia ficticia, ya que una predicción del futuro no es un desciframiento preciso, al contrario, se torna como una profecía que se posterga *Ad infinitum* o adquiere la apariencia de la captromancia (adivinación del futuro a través de una bola de cristal). La ficción no es ajena a la perspectiva del transhumanismo, es por eso que es más cercano a la mera especulación que a un modesto realismo.

Tras lo anterior, es momento de cambiar de prefijos: el tras- es sustituido ahora por el post-. Rosi Braidotti en su libro *Lo Posthumano* (2015) sostiene que hay que darle la vuelta a la página a la oposición entre humanismo y el antihumanismo para ceder el paso a otro contexto discursivo en dirección a buscar otras posibilidades. “La perspectiva posthumana se basa en la hipótesis histórica de la decadencia del humanismo, pero va también más allá para explorar nuevas alternativas, sin por eso recaer en la retórica antihumanista de la crisis del Hombre” (Braidotti, 2015: 42). Ésta última, —de acuerdo a Braidotti— es el fracaso de los principios pretendidos por la Ilustración, según los cuales la razón y la objetividad científica son los elementos que otorgan una forma para alcanzar la excelencia humana.

La propuesta de Rosi Braidotti es desarrollar un posthumanismo crítico en el cual se pueda “volver a ensamblar una comunidad discursiva más allá de las corrientes actuales, divergentes y fragmentadas, del posthumanismo” (Braidotti, 2015: 47). En otras palabras, es dar un salto para superar la centralidad global de occidente, mirando las alternativas marginales postmodernas, postcoloniales, postfeministas y medio ambientales para constituir una “ecofilosofía”⁵⁷ de las

⁵⁷ Hay que recordar que Marina Garcés en su *Filosofía Inacabada* (2015) plantea que la filosofía debe comprenderse como un tipo de ecología a causa de que un “ambientalismo filosófico” permite observar que las diferentes corrientes y escuelas de pensamiento habitan un ecosistema en donde existe la depredación, los parásitos y la competición, aunque también la socialización con lo biótico y lo abiótico aporta beneficios en ocasiones. Por parte de Rosi Braidotti se habla de “ecofilosofía” que toma muy en cuenta a la ecología misma y el estado reciente de la filosofía. Ambas piensan

pertenencias múltiple, como sujeto relacional determinado en la y por la multiplicidad, que quiere decir un sujeto en condiciones de operar sobre las diferencias pero también internamente diferenciado y, sin embargo, aún arraigado y responsable” (Braidotti, 2015: 53). En ese sentido, la subjetividad posthumana se caracteriza por la vulnerabilidad de poder afectar y ser afectado por otros incluidos los no-humanos y el riesgo de atentar contra las diversas formas de vida, sin distanciarse de la pertenencia a una colectividad compuesta por sujetos heterogéneos, sin lugar propio y en constante dispersión.

Ahora bien, hay que detenernos en la distinción que hace Rosi Braidotti entre posthumanismo y postantropocentrismo, siguiendo la idea de que el primero se desarrolla basándose en la crítica de la fallida aventura occidental y su autorreferencialidad. Por otro lado, el segundo término es la continuidad de la aventura occidental que, recurriendo a la tecnología y sus ciencias naturales, de la tierra, estudios sobre animales y la ciencia ficción se dirige al capital con fines mercantiles, estableciendo una relación meramente utilitaria con la naturaleza. En consecuencia, el postantropocentrismo y el mercado global son las dos caras de la misma moneda: “La economía global es postantropocéntrica puesto que, por último, reagrupa a todas las especies bajo el imperativo del mercado, amenazando con sus excesos la sostenibilidad de todo nuestro planeta” (Braidotti, 2015: 66). La estética del cataclismo es indisociable de esta perspectiva del mercado global.

De forma sorpresiva, la perspectiva posthumana que sostiene Rosi Braidotti no está limitada a la crítica del humanismo y a aceptar que toda entidad viviente pertenece a la diversidad de los ecosistemas. El punto que agrega es que, las filosofías de escuelas, de instituciones y de autoridades

acerca de las condiciones en las que se encuentra nuestro mundo y el modo en cómo expresamos lo que experimentamos, lo que pensamos y lo que proferimos de un mundo en crisis. Es un ejercicio que se aleja de las cuestiones trascendentes para aproximarse a la inmanencia de nuestras condiciones de existencia con otros referentes.

intelectuales no abandonan la sustentación de sus respectivos pensamientos basándose en principios esenciales, cuando lo requerido es orientar al pensamiento para descentrarse del antropocentrismo. Rosi Braidotti nos dice que:

Más clínica que crítica, la teoría posthumana nos debe desintoxicar de las toxinas conceptuales del pasado. Ésta debe resquebrajar la visión clásica de la subjetividad, y moverse hacia una visión del sujeto más extensa, vitalista, transversal y relacional. Filosofía quiere decir hoy confrontación con conceptos que han atravesado cambios sin precedentes, análisis de la transformación de la unidad de referencia básica para decidir qué cuenta [...] Esta mutación propositiva e inesperada puede ayudar a crear nuevos conceptos, afectos y subjetividades planetarias. Precisamente porque ignoramos qué pueden hacer nuestros cuerpos posthumanos, no podemos tampoco imaginar qué estarían de verdad en condiciones de pensar nuestras mentes postantropocéntricas y encarnadas. (2015: 105)

La filosofía que pretende ir más allá del antropocentrismo debe proyectarse hacia una exterioridad, como lo es el por venir, para llevar a cabo una aproximación a otros modos de pensar que se reflejarán en la escritura del quehacer filosófico. Siendo así, el pensamiento crítico materialista y vitalista braidottiano consiste en asimilar a la temporalidad mediante un procedimiento de aplazamiento y espera, de pausa y de cambios. En consecuencia, la memoria en tanto que es una reformulación de experiencias previas, se caracteriza por estar desligada “de la linealidad cronológica y la fuerza gravitacional logocéntrica, la memoria, en la modalidad nómada posthumana, es la reivindicación activa de un sujeto felizmente discontinuo, entendido como opuesto al ser tristemente autosuficiente” (Braidotti, 2015: 166). La condición posthumana es la posibilidad para que el pensamiento se abra a la ontología del devenir: darle la vuelta a la página del humanismo y a la postmodernidad con el propósito de ceder el paso a otras categorías del pensamiento, y con ello, hacer filosofía desde el presente para un futuro.

La forma del conocimiento que está en el mañana ya no debería estar dividida entre ciencias naturales, exactas o humanidades, sino que, la multiplicidad de los conocimientos y tecnologías actuales deben encaminarse para beneficiar a todos por igual. De ese modo, la perspectiva

posthumanista que propone Braidotti no es ajena a las filosofías ficcionales, ya que dice: “El futuro no es más que solidaridad intergeneracional, responsabilidad hacia los venideros y, sin embargo, es también nuestro sueño común, nuestra alucinación compartida” (Braidotti, 2015: 183). La ecofilosofía y la centralidad de lo múltiple de las vidas humanas y no-humanas desde un presente para un porvenir que no se distingue en su lejana, se le impulsa desde la positividad y la esperanza, asignándole ideales posthumanos, que precisamente son ideas que señalan el camino a seguir, ya que se recordará que la posteridad es intraducible⁵⁸: un acontecimiento que deviene, pero que es indescriptible e imprevisible.

Ante ese panorama, Claire Colebrook en su artículo “Enmarcando el fin de las especies: imágenes sin cuerpo” (2022) nos señala que, la posible desaparición de toda forma de vida y de lo que nos hace humanos sobre la faz de la Tierra requiere una perspectiva climática. “Los mismos climas — cognitivos, industriales, económicos, afectivos, tecnológicos, epistemológicos y meteorológicos— que hacen posible nuestra vida también son autodestructivos (destructores del yo y del clima mismo)” (Colebrook, 2022: 16). Con esa afirmación Colebrook nos quiere indicar la incapacidad que tenemos de hacerle frente a la extinción biológica e inducida.

El presente que expira de modo ininterrumpido nos impide cambiar nuestro destino compartido. El mundo que habitamos es independiente de nuestro pensamiento, por esa razón las cavilaciones filosóficas son aproximaciones a la realidad que nos brindan certezas para vivir, en vez de sopesar una anquilosada metafísica de la verdad. “El ojo está orientado tanto al espectáculo como a la especulación, siendo la especulación en sí misma productivamente expansiva en su capacidad de

⁵⁸ Esta idea de lo intraducible se retoma del ensayo II en el apartado que versa sobre Jacques Derrida. Para Derrida se trata de la imposibilidad de inscribir en el lenguaje o en el pensamiento una realidad futura en donde la ausencia de cualquier testigo no sea impedimento para hablar en el presente de un mundo-sin-nosotros. Siendo así, la figuración poética es la que posibilita la inscripción de esa posteridad como un acontecimiento ineludible, que no se puede descifrar, pero sí se intuye su advenimiento enigmático.

imaginar futuros virtuales y restrictivamente amortiguada en su tendencia a olvidar la vida misma de la que emerge” (Colebrook, 2022: 19). La cuestión del aquí y ahora es entonces, el anonadamiento de estar vivos y, al mismo tiempo, la inspiración para concebir la idea que indica que habitar este mundo de otro modo es posible.

La filosofía para el presente y de los tiempos por venir tiene que apostar por un cambio, ya que las teorías del conocimiento, la búsqueda de principios y fundamentos se presentan como proyectos interminables, y que se desvían de una mirada realista para ver que el tiempo que nos atraviesa es irrecuperable. Claire Colebrook lo dice de modo claro:

[D]ebemos superar los problemas profundos de cómo conocemos o llegamos a tener un mundo y aceptar que el mundo *es* justo lo que siempre está dado y tiene sentido para los seres vivos. La fenomenología debe naturalizarse y vincularse a un proceso del conocimiento incorporado. No somos mentes que representan un mundo, sino organismos *desde los cuales* surge la capacidad y la figuración [*figure*] de la mente que conoce. (2022: 20-21)

Como se dijo en líneas más arriba, la distinción entre ciencias naturales y exactas de las humanidades para este presente deja atrás la crítica de Martin Heidegger sobre la técnica y la pregunta fundamental de la ontología. Ahora, las disciplinas de científicos y humanistas se entretajan en un panorama futurista al borde del caos. “Uno de los muchos y variados modos de posthumanismo anuncia el fin del excepcionalismo humano y los modelos orientados a la cognición y, en cambio, comienza a partir de un mundo ya integrado, dinámico y conectado” (Colebrook, 2022: 26). Las imágenes sin cuerpo a las que se refiere Claire Colebrook son de la transición del postmodernismo al posthumanismo, teniendo como eje a un organismo antropomórfico que se pregunta cómo era antes y cómo será después el mundo, cuando aún no nacía y luego desaparezca.

La apreciación del pasado ha llegado al punto en el que se ha instaurado una historia de la Tierra, en la que se cuenta otro relato más breve que lleva el nombre de Antropoceno, mientras que, por otro lado, se quiere cerrar ese ciclo de antropoformación terrestre. Sin embargo, no hay que confiar demasiado en la empresa posthumana, ya que Colebrook nos advierte que: “Lo que no debemos hacer es intentar recuperar o reparar una visión humana adecuada; tampoco debemos pensar, con demasiada facilidad, que hemos abandonado la miopía humana de una vez por todas” (Colebrook, 2022: 31). Es por eso que, tanto los prefijos del trans-humanismo y del post-humanismo provocan que estos términos suenen como palabras que inaugurarán una nueva era a escala global, cuando en realidad son otras formas de mitologías que intentan dar sentido al presente y a lo que está por venir.

En ese sentido, el posthumanismo no es ajeno a la perspectiva desarrollada en esta tesis que se denomina narrativas filosóficas, ya que incluso Claire Colebrook nos dice que “se podría decir que el cambio climático no debería obligarnos a volver a los modos de lectura, comprensión y comunicación narrativa, sino que debería despertarnos de nuestro sueño narrativo humano-demasiado-humano” (Colebrook, 2022: 31). La senda posthumanista es de alguna forma experimentar nuestro mundo con el pensamiento y con los conocimientos obtenidos hasta la actualidad, actividad que debería practicarse necesariamente en la filosofía.

Lo posthumano como una tendencia actual de pensamiento está en limbo de ser sobre-valorado o infra-valorado y, por ese motivo, hay tener la suficiente cautela para no perder el norte, debido a que “en lugar de pensar en lo posthumano, donde destruimos todas nuestras propias fijaciones y nos convertimos en un proceso puro, podemos mirar positivamente los procesos inhumanos y de lectura o de imagen” (Colebrook, 2022: 34). En ese sentido, los acontecimientos de los que damos cuenta son los que podemos percibir y llevarlos a la palabra, siendo el pensamiento sobre la

desaparición humana la apertura de —si es que así se puede decir— ese acontecer mudo y ciego, en donde no hay alguien, algo, un organismo que lo experimente y pueda transmitirlo.

¿Qué es lo que habrá después de un pensamiento del desastre y la desaparición? Una posteridad que se piensa como ese por venir del que podemos saber cómo será es una forma especulativa de relatarnos un futuro posible, en vez de uno probable o preferible. Las formas antropocéntricas de leer y comprender la realidad de este mundo implican que el pensamiento siga su propio camino, separándose de la vida y de sus implicaciones en la Tierra. Es por eso que, Ricardo Andrade nos señala lo siguiente:

La ontología posthumanista, pensada desde el nihilismo especulativo, se contrapone a la vida para pensarla y, de este modo, explorar las consecuencias de la disolución de los paradigmas del pensamiento moderno y la ontología clásica y moderna. En esta contraposición se halla la posibilidad de reflexionar sobre futuros que, si bien están marcados por la catástrofe, exigen ser pensados desde la libertad negativa (2022: 54)

De ese modo, la reflexión a partir de la nada es el paso que se da en el pensamiento posthumanista con el propósito de clausurar los senderos abiertos en las etapas históricas anteriores de la filosofía. Los soportes del presente se cimbran y provocan que el monumento desfigurado del *logos* se estremezca, desgajándose y anunciando su cercano colapso. Llegando a este desolador escenario hay que resaltar lo que se dijo en el ensayo I: las ruinas que miran con nostalgia los apologistas de la tradición filosófica están ahora en un futuro distante.

Santiago Robles en su artículo llamado “Fósiles del futuro. La extinción como emergente virtual y recursivo” (2022) afirma lo siguiente: “Suponiendo que nada haya quedado en pie, la forma indirecta de conocer el pasado luego de 100.000.000 de años sería a través de lo que se conoce como *mystery layer* [...] la capa de(l) misterio” (Robles, 2022: 68). Esta hace referencia a los estratos geológicos con sus elementos y transformaciones a través del tiempo, sedimentando los vestigios de objetos artificiales. La empresa posthumana es la instauración de una filosofía de la

desaparición con la pretensión antropocéntrica de alcanzar a la realidad en su plenitud, aunque signifique desarrollar una especulación sobre una posteridad sin testigos.

En un tono algo distinto, Quentin Meillassoux en *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia* se lee como un texto representativo de esta fusión de ciencia, de narraciones sobre el fin del mundo y la ausencia de testimonios personales. Su obra oscila entre la ancestralidad, la superación del correlacionismo y una condición post-antropológica. Meillassoux sostiene que la contingencia es la evidencia que pone en tela de juicio a las leyes naturales, a las experiencias subjetivas y a la filosofía como una historia del conocer, ya que considera que el lenguaje matemático es la única vía posible para desprenderse del correlacionismo (relación de ser y mundo).

La ciencia para Meillassoux es el paradigma para la intersubjetividad, es decir, experiencias universalizables en una historia del conocer en un nuevo camino, en el que la racionalidad se aleje de su procedencia antropocéntrica. El primer elemento que expone es lo que él denomina la ancestralidad como una dimensión diferente a la conciencia y al lenguaje. Dentro de dicha dimensión ubica un objeto llamado archifósil como una evidencia que ha permanecido por un tiempo prolongado, además de decir que selectas ciencias son dignas de estudiarlo: la geología, la paleontología y la astrofísica. Estas disciplinas estudian las cualidades primarias del archifósil que son matematizables: son objetivas e independientes de un observador, debido a que Meillassoux postula como cualidades secundarias a las experiencias subjetivas derivadas del objeto ancestral, lo cual está implícito en el correlacionismo. Es por eso que las matemáticas, en tanto cuantificación, están exentas de voliciones, preferencias y posturas, ya que más que una adecuación, se aproximan al ser en sí, a causa de que permiten “descubrir una necesidad absoluta que no reconozca a ningún ente absolutamente necesario” (Meillassoux, 2015: 16).

Quentin Meillassoux al afirmar que la contingencia es la cualidad immanente de la realidad, crítica la tradición filosófica que ha recurrido al correlacionismo para desarrollar argumentos que sustentan epistemologías. Su planteamiento señala que los cimientos de los conocimientos y de la razón no están justificados de modo suficiente para sostener que se ha alcanzado a la verdad. En ese sentido, la filosofía que pretende aproximarse a la realidad en su esencia ha sido dogmática en la práctica, acogiendo una reproducción doctrinaria. Sin embargo, las huellas de la mitofísica⁵⁹ dejan sus marcas en la especulación de este pensador francés, a causa de que el mito aparece ahí donde la razón es incapaz de dar una explicación. Las condiciones generales de existencia se vuelven problemáticas cuando lo imprevisible, lo catastrófico, el Antropoceno irrumpen en el mundo como un acontecimiento impostergable.

La historia edificante de la especulación de Meillassoux está narrada en forma numérica, puesto que la datación de los objetos que estudia inician con el número cero. La enumeración inversa hacia el pasado está marcada por el archifósil bajo las capas estratigráficas, mientras que, el conteo hacia el futuro está marcado por la apertura hacia un Gran Afuera, hacia un absoluto exento de racionalidad, de deseos y de antropomorfismos. Es una historia de un perpetuo presente, pero sin narrador, sin personajes, sin escenarios, tan solo un acontecer fútil en la ausencia de todo testimonio.⁶⁰

Por otro lado, en la odisea de Quentin Meillassoux, la vía que propone para la superación del correlacionismo es lo que llama principio de facticidad, que consiste en mostrar que la facticidad

⁵⁹ Esta palabra se encuentra en la obra de Déborah Danowski & Eduardo Viveiros de Castro en *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines* (2019) y me refiero a ella en los primeros párrafos de este texto.

⁶⁰ Esta idea se desarrolla en el ensayo II en el apartado de Jacques Derrida: la escritura es una forma de testimoniar de un modo más íntimo debido a que toda escritura es la marca (el timbre, el estilo y la firma) de la muerte de su autor y la diseminación de su texto hacia un destinatario anónimo, pero, aun así, es posible repetir el testimonio de esa escritura, sus preguntas, sus observaciones, sus omisiones. Diferente a los números que desde la enumeración y la elaboración de fórmulas impiden toda forma de testimonio. Para profundizar sobre el asunto consulte la obra de Derrida llamada *Márgenes de la filosofía*.

no es la experiencia del pensamiento de sus límites esenciales, por el contrario, es la experiencia que el pensamiento hace de su saber absoluto. Consecuentemente, aboga por sobrepasar la intersubjetividad compuesta por seres pensantes y su solipsismo, con el propósito de estar en lo que Meillassoux llama el Gran Afuera. Así, la facticidad se comprendería como el develamiento del en-sí, accediendo a “la propiedad eterna de lo que es y no la marca del defecto perenne del pensamiento de lo que es” (Meillassoux, 2015: 90).

La contingencia es la más necesaria de las cualidades del mundo, debido a que “la ausencia última de razón es una propiedad absoluta, y no la marca de la finitud de nuestro saber” (Meillassoux, 2015: 91). Según esta necesidad todo lo dado, también está sujeto a su desaparición, advenimiento y preservación. De manera que, la tarea que le asigna a la filosofía es la de elegir el sendero del hallazgo de “problemas inéditos” y “respuestas adecuadas” para la instauración de “un *logos* de la contingencia... una razón emancipada del principio de razón” (Meillassoux, 2015: 124). En otras palabras, es la constitución de un proyecto racional especulativo que se desprende de un *logos* metafísico, sin embargo, a final de cuentas tanto la metafísica como la contingencia son elementos imprescindibles de la tradición filosófica, hecho por el que la propuesta de Meillassoux se limita a formular un hipotético afuera y una supuesta superación del correlacionismo.

Dicho proyecto racional especulativo tiene la finalidad de solucionar la cuestión de la ancestralidad a través de la absolutización del lenguaje matemático. Su procedimiento comienza con los llamados enunciados ancestrales y climatológicos, que se caracterizan por estar antes y después de la existencia humana, es decir, señalan una relación diacrónica con el mundo, una relación que sucede a lo largo del tiempo. De ese modo, Quentin Meillassoux cree encontrar el desenlace de su odisea en la asimilación de nuestra contingencia cuando dice que: “no es que la ciencia sea espontáneamente realista [...] sino que la ciencia despliegue un procedimiento de lo que puede ser

mientras no estamos, y que este procedimiento esté vinculado con lo que constituye su originalidad: la matematización de la naturaleza” (Meillassoux, 2015: 183). Con esa idea se remite a la revolución copernicana, *mutatis mutandis*, para quitar del centro la visión antropomórfica, y con ello, desarticular al correlacionismo, separando al pensamiento y al mundo, con la mira puesta en otro camino para construir conocimiento.

La historia de la Tierra ya no es ese acontecimiento que se expresa en forma de testimonio, ya que Meillassoux le otorga un lenguaje numérico: “lo que es matematizable no es reductible a un correlato del pensamiento” (Meillassoux, 2015: 187). Desde esta perspectiva, el archifósil ha superado al Antropoceno: 200,000 años del *homo sapiens* son pocos comparados con los periodos geológicos anteriores, y quizás, los que están por venir. El realismo especulativo como una reciente tendencia filosófica, les ha abierto el paso a otros fines del mundo, ya que la inminente catástrofe nos empuja a pensar nuevamente sobre nuestras condiciones de existencia.

La distopía transhumanista, la perspectiva posthumana y un *logos* de la contingencia son propuestas para la desantropomorfización de la Tierra; son aspiraciones para darle un final a la odisea del *Homo sapiens* que ha tomado los recursos de su entorno hasta casi agotarlos, afectando a otras especies; ha creado representaciones y símbolos que le dan sentido a su realidad; y ha controlado su comportamiento e instaurado sus normas y formas de convivencia. El ente que crea su mundo —de acuerdo con Martin Heidegger—, ahora quiere dejarlo como su huella, como esa marca de que hubo un tiempo en el que estuvo presente en algún lugar del cosmos. Pero, por ahora tiene a su mundo en suspenso —siguiendo la idea de Déborah Danowski & Eduardo Viveiros de Castro— no al modo de la fenomenología, sino al estilo de las obras de ficción en una temporalidad difusa sin certezas, en donde la inmovilidad provoca la mudez, la inacción y suscita la imposibilidad para pensar.

3.2 Acontece la catástrofe: ¿qué pasará con la filosofía?

Roxana Rodríguez nos brinda una pista al sostener que un “ejercicio de escritura especulativa [...] permite poner en práctica la metodología inédita que denomino filosofía ficcional” (Rodríguez, 2023: 281) porque inscribe “la imposibilidad del acontecimiento de escritura por venir” (Rodríguez, 2022). Por lo anterior, la filosofía en las tendencias recientes parte de nuestras actuales condiciones de existencia y despliegan hacia el futuro las posibilidades de inscribir otra historia del mundo. Su propósito es mostrarnos que no hemos quitado el dedo del renglón acerca del sentido de nuestra estadía en esta realidad. De ahí que, las palabras de Andrés Ortiz-Osés indiquen que los relatos poseen un carácter recursivo ya que en “Mito y magia” expresa:

Toda mitología es *mito-logía*, o sea, el *logos* o dicción de un mito o creencia. De este modo la mitología es una racionalización (*logos*) de lo irracional (mito, creencia) [...] una mitología es un sistema de creencias y vivencias, el cual no existía solamente en la antigüedad, sino que existe también a su modo en la actualidad [...] coexiste [...] una concepción del mundo que se basa en nuestra fe (el cristianismo, por ejemplo), en nuestros supuestos (la democracia, por ejemplo) y en nuestros saberes actuales (la filosofía y las ciencias, por ejemplo). (2006: 378)

Las posibilidades futuras de inscribir otras historias sobre el mundo es una labor interminable como lo es también el quehacer filosófico. Marina Garcés ya nos había señalado que la filosofía se ha mantenido en la tarea de “la imposibilidad de colmar de sentido y de orientación a la existencia humana” (Garcés, 2015: 9). De ahí que la filósofa catalana insista en un ambientalismo filosófico que esté abierto a otros pensamientos, distintas posturas y fuentes de inspiración.

Marina Garcés nos ofrece otra pista para comprender qué está sucediendo en el ámbito filosófico ya que nos indica que se están empleando “prácticas de expresión, de escritura, de encuentro y de creación que no cabrían en lo que se aprende hoy en día en las aulas de las facultades de filosofía” (Garcés, 2015: 30). Siguiendo esta idea de Marina Garcés y la escritura por venir de Roxana Rodríguez la posibilidad de filosofar se encuentra en el modo en cómo se comprenden las obras,

en la forma en que se conciben ideas y en el proceso de escritura para plasmar pensamientos filosóficos. Emmanuel Biset lo dice con otras palabras:

Un método, este o aquel, parece ser no sólo un modo de contar sino de atravesar “lo que cuenta”. Contar en español es “count”, es “tell”, pero también es “matter”. La pregunta con la que quisiera [proseguir] es esta: *¿Qué es lo que cuenta en nuestros modos de contar?* ¿Es un qué o un quiénes? ¿Cuál es el lugar donde un qué y un quien son indiferenciables? No lo que cuenta como un punto de partida, sino como efecto de un proceder. En uno y otro caso lo que cuenta es un efecto del modo en que se cuenta. En el recorrido propuesto parecen acentuarse dos posibilidades: o lo que cuenta es habilitar nuevas formas de la sensibilidad en un mundo en ruinas, o lo que cuenta es un lenguaje sin sentido que funde laciencia experimental. Cierta *finalidad* parece reintroducirse de modo irreductible. (2023: 128-129)

Dado lo anterior, surgen unas interrogantes: ¿qué se está haciendo actualmente en filosofía? ¿cuáles son los acontecimientos de los que hay que tratar? ¿qué estilo de escritura se emplea en el presente de la filosofía? Las narrativas filosóficas se caracterizan por adoptar una perspectiva que permite acoger distintos modos de filosofar, respetando sus diferencias y asimilando sus similitudes. De igual forma, la plasticidad y la filosofía ficcional que he tomado como procedimientos de trabajo posibilitan una aproximación hacia la filosofía desde diversas temporalidades, apuntando más allá de una visión lineal y cronológica. Por estas razones, las narrativas filosóficas y la plasticidad junto a la filosofía ficcional hacen posible una escritura más flexible y creativa sin enfrascarse en una sola escuela de pensamiento o distanciarse del rigor y disciplina para pensar.

Una de las otras historias sobre la catástrofe está en la obra de Anna Lowenhaupt Tsing llamada *Los hongos del fin del mundo Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas* (2023). Al comienzo del libro se lee:

¿Qué haces cuando tu mundo comienza a desmoronarse? [...] Los terrores son evidentes, y no solo para mí [...] A diferencia de lo que ocurría a mediados del siglo XX, cuando los poetas y filósofos del norte global se sentían enjaulados por una excesiva estabilidad, hoy muchos de nosotros, en el norte y en el sur, afrontamos una situación de problemas sin fin. (2023: 19-20)

El estilo de escritura que despliega Anna L. Tsing emplea a los pronombres personales para señalar que todos(as) y cada uno(a) de nosotros(as) estamos atravesados por una crisis sin precedentes a escala planetaria. Al mencionar que los humanistas estaban demasiado cómodos como para darse cuenta de que la vida en la Tierra estaba cada vez más cerca de la extinción, hace que las diferencias geográficas de centro-periferia carezcan de sentido. Ahora, la devastación de las tierras, la contaminación del aire y los mares, la mercantilización de las diversas formas de vida y las falsas esperanzas que brinda la tecnología provocan que la historia de la filosofía parezca una comedia trágica, en donde las cuestiones trascendentales generan risas, mientras que las condiciones para preservar nuestra existencia causan miedo.

La crítica que realiza Tsing hacia el siglo XX ensombrece las obras emblemáticas de la filosofía de ese tiempo. La idea de que el ser humano es un genuino constructor de mundos es una ironía a causa de que Anna Tsing afirma: “Dominar el átomo representó la culminación del sueño humano de controlar la naturaleza; pero también marcó el principio del fin de ese sueño. La bomba de Hiroshima cambió las cosas. De repente fuimos conscientes de que nosotros, los humanos podíamos destruir la habitabilidad del planeta, fuera intencionalmente o no” (Tsing, 2023:23). De ahí que, la desaparición de la humanidad contenga un aire metafísico, cuando la historia de vida de cada persona es verdaderamente lo irrepetible, lo insustituible, lo que es inmanente y lo que da sentido a cada realidad. Dichas historias individuales es lo que nos quiere mostrar Anna Tsing a través de la recolección de los hongos matsutake en medio de la desaparición del mundo.

La diversidad de especies de hongos en la naturaleza es similar a la diversidad de subjetividades⁶¹ que habitan este planeta, por ende, las diferencias siempre van a evidenciar que tanto los hongos

⁶¹ Es necesario aclarar que el libro de Anna Tsing *Los hongos del fin del mundo Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas* es resultado de una investigación etnográfica de una década sobre los recolectores del hongo matsutake en Japón y en otros lugares del planeta. El estilo del libro es muy confortable debido a que el texto se

como las personas se relacionan íntimamente con lo inesperado. “No se trata de los mismos hongos que yo investigo, pero ilustran mi argumento: las vidas incontroladas de los hongos son un regalo —y una guía— cuando nos falla el mundo controlado que creíamos tener” (Tsing, 2023: 20). La idea de la destrucción de nuestro mundo se deriva de pensar que vivimos en armonía y plenitud, cuando en realidad no son más que una mirada. En cambio, lo caótico y la decadencia son las pautas que rigen las vidas fúngicas y humanas, exhibiendo que la precariedad es lo que realmente nos iguala al matsutake:

Podríamos mirar a nuestro alrededor para observar ese nuevo extraño mundo, y forzar nuestra imaginación para llegar a captar sus contornos. Aquí es donde los hongos acuden en nuestra ayuda. La predisposición del matsutake a brotar en paisajes devastados nos permite explorar la ruina en que se ha convertido nuestro hogar colectivo [...] Tomar el matsutake como guía nos revela posibilidades de coexistencia en el marco de la perturbación medioambiental. Obviamente, eso no es excusa para causar más daños, pero el matsutake nos muestra un cierto tipo de supervivencia colaborativa. (Tsing, 2023: 24)

Pensar que en épocas anteriores el mundo era un lugar mejor es dejarse aprisionar por el pánico a los innumerables cambios que ocurren con mayor rapidez. Se piensa y se vive de muchas maneras, pero compartimos un mundo común, señala Marina Garcés, en sus textos. Los problemas sinfín de este presente y nuestra coexistencia multifacética fomentan nuestra creatividad para solucionar e inaugurar otras posibilidades futuras para compartir una posteridad aún por descubrir. Por lo anterior, las diferencias entre personas, hongos y los modos de comprender la realidad tendrán que apoyarse mutuamente para dar lugar a otras formas de supervivencia. En ese sentido, el antropoceno en tanto que es un relato reciente nos invita a pensar acerca de la pluralidad de sentidos que se derivan del mundo y de nuestras condiciones de existencia, que hasta ahora se definen por su aura caótica.

interrumpe con poemas, fotografías, ilustraciones y retratos de las personas que conoció en el periodo de su investigación, por ese motivo recurre al relato para contarnos su experiencia más allá del desastre de la bomba de Hiroshima, transmitiendo los diferentes momentos que compartió con varias personas, mostrándonos así bellas historias de vida y un buen empleo de recursos antropológicos con fines filosóficos.

Timothy Morton en *Ecología oscura Sobre la coexistencia futura* “define como *arqueolítico*, una relación primordial de los seres humanos con los no humanos que nunca ha desaparecido” (Morton, 2019: 77). Es decir, por más que se hable de la crisis que representa el antropoceno es una forma de decirnos que, la huella ecológica de nuestra existencia colectiva no está muy alejada de la historia de la Tierra. La cuna de la vida nos ha permitido inscribir nuestra odisea en la naturaleza, pero ella siempre nos ha parecido un referente para distanciarnos de ella desde los inicios de nuestra auto-domesticación. A pesar de alejarnos artificialmente de nuestro ser animal las pulsiones no nos han abandonado:

La conciencia ecológica es oscura en la medida en que su esencia es indescriptible. Es oscura en la medida en que la iluminación nos hace sentir más atrapados. Es oscura porque nos obliga a reconocer las melancólicas heridas de las que estamos hechos: los golpes, los traumas y los cataclismos que crearon el oxígeno para que nuestros pulmones lo respiraran, que produjeron pulmones a partir de vejigas natatorias, y que crearon la devastadora y humillante razón a partir de la dominación humana de la Tierra. Pero también es oscura porque es rara. Cuanto más sintoniza la filosofía con la ecognosis, tanto más contacto tiene con los seres no humanos, uno de los cuales es la propia ecognosis. (Morton, 2019: 128-129)

El acontecimiento siniestro del fin del mundo nos hace recordar lo que Jacques Derrida acertó en decir: hay que dar un paso más allá de la falsa inocencia del discurso filosófico. Por ese Timothy Morton se cuestiona “¿qué está pasando?” La respuesta es que debemos afrontar la realidad de nuestra condición ante otras formas de vida y otros modos de existencia. Es necesario desplazar a la filosofía de su centralidad epistémica y orientar la mirada hacia aquello que no ha tenido importancia para el *logos* y reconocer la relevancia de lo que hace posible nuestro mundo. Las hazañas de creación como de destrucción son las que dan forma a nuestras vidas individuales y

colectivas. De ahí que Morton insista en mirar hacia el abismo, es decir, pasar de un nihilismo feliz a un nihilismo oscuro.⁶²

El salto hacia un nihilismo oscuro es llegar a otra conclusión que no sea la idea de que en esta vida todo se reduce a la nada, ya que la finitud siendo un suceso inquietante es la marca que está destinada a todas y todos. Nuestras condiciones generales de existencia independientemente de la época son problemas recurrentes a los que tenemos que plantarles cara. Para Timothy Morton la historia humana puede simplificarse a la forma del bucle porque los recursos de subsistencia, los artefactos que utilizamos, las cosas a las que les damos un significado, los lugares que nos agradan, las moradas que habitamos y los otros no humanos con los que coexistimos nos generan afecciones que varían de color. La ecología oscura permite darnos cuenta de que la luz no es la única forma de habitar esta realidad compartida de modo alegre, ya que lo siniestro, la tragedia, lo terrible, la tristeza, el odio, la desesperación y demás afecciones nos brindan experiencias para coexistir desde diferentes perspectivas implicando a nuestras acciones y decisiones para pigmentar los sucesos de cada vida.

“La creciente familiaridad con ese estado de cosas es una manifestación de la ecología oscura. Esta comienza en la oscuridad en cuanto depresión. Atraviesa la oscuridad con carácter de misterio ontológico. Termina como dulzor oscuro” (Morton, 2019: 183). La incertidumbre que se tiene del mañana nos estremece y nos hace sentir en una inhóspita exterioridad. Los testimonios acerca de los acontecimientos —siguiendo el pensamiento de Jacques Derrida— sobrepasan con creces a la existencia divina y a los principios de la lógica, ya que un acontecimiento en su carácter inmanente

⁶² Aquí ya no se habla de un nihilismo convertido en sentido común tal y como lo indica Mario Madroñero en el apartado anterior. Es al contrario un nihilismo que promueve desde las penumbras la valorización de aquello que nos parece irrelevante para nuestras propias vidas: la oscuridad también es hospitalaria. Solo por agregar otro dato Timothy Morton menciona algunas otras ideas de Jacques Derrida en su *Ecología oscura*.

es inaudito, por ende, llevarlo a la palabra a través de la experiencia es un acto imposible, pero aun así se ha llevado a cabo. La inscripción en signos de acontecimientos es una labor que se ha realizado por medio de la escritura en general y de la filosofía en particular. Sin embargo, la ecognosis⁶³ brinda la posibilidad de ser hospitalarios con lo siniestro, lo terrible, lo inquietante y lo imprevisible que no dejan de generar afecciones que enmarcan nuestra coexistencia.

Sin abandonar el estado de incertidumbre, es necesario mencionar a “Las tres figuras de la geontología” de Elizabeth Povinelli en donde se lleva a cabo un replanteamiento de la situación política, social y de la vida en la actualidad. La geontología apuesta por pensar la situación del presente desde una perspectiva diferente:

El termino *geontología* y sus términos asociados, como *geontopoder* [intensifican] los componentes contrastantes de la no-vida (*geos*) y el ser (ontología) actualmente en juego en la gobernanza liberal tardía de la diferencia y los mercados. Así, la geontología pretende poner de relieve, por un lado, el recinto biontológico de la existencia (caracterizar a todos los existentes como dotados de las cualidades asociadas a la Vida). Y, por otro lado, pretende poner de manifiesto la dificultad de encontrar un lenguaje crítico para dar cuenta del momento en el que una forma de poder largamente autoevidente en ciertos regímenes del liberalismo tardío en las colonias se está haciendo visible a nivel global. (Povinelli, 2022: 4)

En otras palabras, el pensamiento de la diferencia —como ya lo habían señalado Anna Tsing y Timothy Morton— considera a todos los existentes en su inmensa variedad como necesarios para el surgimiento de la vida. El agua es un componente indispensable para los organismos, al igual que el aire que proporciona oxígeno para los seres vivientes, la tierra posee elementos que facilitan

⁶³ Para Timothy Morton la ecognosis consiste en acostumbrarse a lo extraño, lo inesperado y lo trágico en la medida en que el aprendizaje se desarrolle de un modo distinto a como se viene practicando actualmente: la división naturaleza/cultura si bien posee fines didácticos, ha delimitado al conocimiento y las definiciones que se dan sobre él. Desde la pedagogía hasta la filosofía se ha promulgado al conocimiento como una iluminación, una revelación; el poder ejercer autoridad sobre quienes no poseen dicho saber. Por esa razón la ecognosis reconoce los aspectos negativos sobre el conocer en tanto que se requiere un esfuerzo colosal para dedicar un tiempo inestimable al estudio, a la vez que saber más trae como consecuencia el encallamiento en el nihilismo o el desinterés. Así, la ecognosis es una contramedida para el logocentrismo que impone sus categorías como las únicamente válidas, en vez de aceptar que en el proceso del saber hay diferentes métodos y propósitos, desde los más teóricos hasta los más prácticos.

la germinación de lo viviente y el sol calienta a los cuerpos desnudos. Sin embargo, la falta de un lenguaje crítico implica que se empleen varios términos para dar cuenta de lo que está pasando en la actualidad, por eso emergen referentes como los hongos del fin del mundo de Anna Tsing; la ecología oscura de Timothy Morton; y desde luego la geontología de Elizabeth Povinelli que intenta explicar un presente siniestro de un modo difuso:

James Moore ha sugerido lo que estamos llamado Antropoceno podría llamarse más precisamente Capitaloceno: [...] las condiciones materiales de los últimos quinientos años de capitalismo. En la poética reformulación de Dennis Dimick, el Antropoceno y el cambio climático no reflejan nada más que la dependencia del capitalismo industrial del “antiguo sol”. Proliferan otros nombres: Plantacioceno, el Angloceno, el Chthuluceno... (Povinelli, 2022: 9)

Dada la situación en la actualidad del mundo común que habitamos, surge la pregunta de qué papel tiene que desempeñar la filosofía. Para esta cuestión es necesario retomar la idea que se mencionó en el ensayo uno: se puede pensar la filosofía por medio de figuras. Elizabeth Povinelli nos ofrece tres con sus respectivos imaginarios: el Desierto, el Animista y el Virus. La primera que Povinelli menciona es el “Desierto [que] comprende discursos, tácticas y figuras que reestabilizan la distinción entre la vida y la no vida. Representa todas las cosas percibidas y concebidas como desprovistas de vida y, por consiguiente, todas las que podrían, con el despliegue de conocimientos tecnológicos o una administración adecuada, volver a ser hospitalarias para la vida” (Povinelli, 2022: 14). El respectivo imaginario del Desierto es el Carbono que se caracteriza por desplegar lo que se llama biontología: un término que indica la posibilidad ontológica de encontrar las huellas de vidas pasadas y de poder contener algunos elementos para vivientes futuros.

La segunda figura que nos sugiere Elizabeth Povinelli es el Animista que “insiste en que la diferencia entre la Vida y la No-Vida no es un problema porque todas las formas de existencia tienen en su interior una fuerza vital que las anima y las afecta” (Povinelli, 2022: 15). El animismo se encarna en el imaginario de los nativos y los no-occidentales debido a que ellos aprecian en los

objetos inanimados lo que Baruch Spinoza denominaba *conatus* (lo que está ahí y persiste) y *affectus* (lo que me afecta o puedo afectar).⁶⁴ La gran diversidad de existentes es una fuente para encontrar valor en algo que no está vivo y asignarle un significado ya sea positivo o negativo. El hecho de lo que carece de vitalidad derive en afecciones puede ser la posibilidad de que aún no comprendemos al mundo desde una perspectiva ontológica clara, pero sí desde una mirada muy biocéntrica.

La tercera figura que nos sugiere es singular debido a “que la división de Vida y No Vida no define ni contiene al Virus, éste puede utilizar e ignorar esta división con el propósito de desviar [...] las disposiciones de la existencia para extenderse [: ...] copia, duplica y permanece latente mientras se ajusta, experimenta y prueba continuamente sus circunstancias” (Povinelli, 2022: 16). El imaginario que se le asigna es del terrorista, un otro demasiado otro que con su sola presencia amenaza no solo a los vivos, ya que también puede atacar contra lo no vivo. Pero, la propagación de los virus ha propiciado la creación de vacunas y tratamientos para preservar la vida, a la vez que, el terrorista⁶⁵ nos ha mostrado que los mecanismos de la bioseguridad son susceptibles de incumplir su propósito.

En pocas palabras, las figuras que nos brinda Elizabeth Povinelli nos permiten pensar que nuestras actuales condiciones de existencia pueden cambiar más de lo que se espera, porque en la medida en que la filosofía y la teoría crítica nos posibiliten darnos cuenta que los fines del mundo significan dos cosas: o sucederá la vaticinada extinción o nuestras precarias condiciones de vida y nuestras

⁶⁴ En este punto es necesario dejar en claro que Elizabeth Povinelli al igual que Anna Tsing realizó una etnografía, pero con la diferencia de que es sobre la cosmovisión de los aborígenes australianos con los que se relacionó bastante hasta llegar a comprender algunas de sus palabras en su lengua nativa. Así, la figura del animista es una crítica al pensamiento occidental con elementos spinozianos, por esa razón se remite a las potencias de la naturaleza y lo que nosotros experimentamos a través de ella, resaltando en el valor de la alteridad sobre el del pensamiento liberal tardío.

⁶⁵ Se trata de grupos o de individuos que ejercen la violencia y el miedo para conseguir sus fines desde la clandestinidad, es decir, desde otro lugar que no es el de las leyes e instituciones de los estados liberales tardíos. En otras palabras, es la apuesta por la búsqueda de perspectivas que desborden el imaginario occidental.

capacidades actuales son obsoletas para perseguir otras posibilidades futuras. La idea de que se puede hacer filosofía desde figuras variadas permite desarrollar una escritura filosófica que hable de ficciones tecno-científicas del transhumanismo; de un mundo-sin-nosotros del posthumanismo y de la matematización de la naturaleza; de un fin del mundo entre infinidad de historias individuales y colectivas; de la oscuridad que caracteriza a cada uno(a) de nosotros(as); y de vislumbrar que existen alteridades en vías de emergencia como las cosmovisiones no occidentales. Las narrativas filosóficas apuntan a una posteridad que no hablan ya de un porvenir⁶⁶, sino de diferentes estilos de escritura sobre un quehacer igualmente diverso como cuando uno(a) toma un libro y se pone a leer, para luego escribir.

⁶⁶ Hasta este punto del texto se había venido hablando de “por venir” como esos acontecimientos que están en advenimiento, es decir, que están próximos a ocurrir o ya comienzan a suceder. En cambio, “porvenir” es una categoría epistemológica, ontológica y estética que se menciona en el ensayo I en sus primeras páginas y funciona como un cuestionamiento sobre el papel que desempeña la escritura en filosofía en la actualidad y en la posteridad.

IV. Unas cuantas palabras finales

Después de apreciar una sustancial parte de la situación presente de la filosofía hay que realizar un recuento de los elementos que atraviesan a los tres ensayos. Esencialmente, a lo largo de los tres textos, el asunto que destaca son las obras que a lo largo de la historia de la filosofía se han plasmado con distintos formatos de escritura. En el ensayo I se ha desarrollado la idea de Jacques Derrida sobre la diferencia: un distanciamiento de las formas discursivas tradicionales que se han practicado en la filosofía. La heterodoxia que se deriva a partir de las narrativas filosóficas como ya se vió tiene la finalidad de mostrar que las diversas filosofías pueden co-existir de modo pacífico y en apoyo mutuo como en discusión y rechazo. De ahí que, se requiera una estructura plástica que envuelva y atraviese al monumento filosófico desfigurado, enlazando las distintas ramas y corrientes, haciendo posible iniciar un recorrido desde cualquier punto de partida.

Una epistemología de la *differ(a)nce* parte del margen para desplazar al pensamiento mismo de su centralidad y dirigirse hacia el juego de la escritura, en donde las ideas se despliegan en una pluralidad que no obedece a ninguna autoridad, ni subordina a ninguna otra. Lo que sí deja rastro son las marcas de las huellas: la(s) marca(s) de una(s) escritura(s) que se disemina(n) hacia el olvido y la pérdida. Jacques Derrida nos dejó en claro que cuando se hace filosofía, cuando se escribe, el pensamiento en su proyección nos deja absortos haciendo que minimicemos que estamos realizando una labor interminable: filosofar. Escribir es de algún modo un desprendimiento, una donación que está tallada en palabras y que es imposible reapropiarse, de ahí que todo texto sea un testimonio marcado por una firma para nadie en concreto. Quizás el olvido y la pérdida que nos proporciona la filosofía sean de alguna manera pistas para pensar sobre el porvenir.

Las narrativas filosóficas como hipótesis en tanto que es una perspectiva abierta a la pluralidad de tendencias epistemológicas, ontológicas y estéticas han permitido comprender a la filosofía como una actividad que se realiza de muchas maneras. Por esa razón, la filosofía que se hace en el presente como aquella que se hace desde la tradición y la que se plantea para el futuro, tienen propósitos diferentes. Se distancian entre ellas. Sin embargo, las narrativas filosóficas como una mirada que abarca a estas tres formas no descalifica a ninguna; las reconoce, las comprende y las acoge. Los debates y posturas encontradas fomentan la continuidad de escuelas de pensamiento a la vez que emergen propuestas filosóficas creativas.

Dado lo anterior, la metodología que propuse se materializa en la estructura plástica y la filosofía ficcional — retomadas de Catherine Malabou y Roxana Rodríguez respectivamente— para hacer posible la realización de una lectura pluralista que prioriza la comprensión antes que la desaprobación de pensamientos y perspectivas diferentes. De ahí que, las narrativas filosóficas entren en juego con la suplementación, es decir, que se añaden elementos para enriquecer las diversas formas de hacer filosofía, comparando y contrastando ideas y corrientes de pensamiento.

El procedimiento plástico que se puso en práctica, otorga flexibilidad para diferenciar entre los signos y la escritura filosófica como tal. Por un lado, los signos que componen a las palabras en forma de grafemas son transcripciones de los fonemas de la voz, por ende, son derivados del habla y del pensamiento. Por otro lado, la expresión filosófica escrita exterioriza los pensamientos que se caracterizan por ser figuraciones y formulaciones que se presentan como enunciados o frases. En consecuencia, un pensamiento filosófico puede formularse de modo axiomático o figurarse al estilo metafórico, pasando por vías diferentes como la con-figuración y la des-figuración, poniendo en evidencia que un mismo pensamiento puede ser expresado en más de una forma. Además, la

filosofía no debe encasillarse en un exclusivo formato de escritura porque se socava la diversidad de las posibilidades de expresar y de tratar otros asuntos dignos del pensamiento filosófico.

Además, se puede hablar de un ambientalismo filosófico y de ecosistemas de pensamiento, ya que Marina Garcés nos indicó que la perspectiva sobre el conocimiento debería concebirse como un bosque, en vez de un árbol solitario. En otras palabras, es la superación de la metáfora cartesiana que figura a la metafísica como las raíces, la física como el tronco y las ramas como las ciencias, para descentrar la idea de que el conocimiento es unívoco. En un sentido más amplio el bosque contiene infinitud de árboles y, si éstos representan al conocimiento se puede decir que sus raíces, troncos y ramas simbolizan saberes distintos considerando cada árbol individualmente. De ese modo, el pensamiento filosófico se apoya de otros saberes para edificar ideas de manera crítica.

Complementando lo anterior, la escritura filosófica desde la perspectiva plástica fomenta una pluralidad de pensamiento y rechaza la jerarquización, la imposición y la normativización con ideologías, dogmas o doctrinas. Siendo así, las figuras plásticas impulsan a pensar más allá de los temas de academia, orientando la mirada hacia la vida y lo concreto. En ese sentido, los *papers*, textos de divulgación con parámetros lógico-científicos impiden que la libertad de escribir sea una práctica habitual; la escritura filosófica tiene que promover la lectura de las huellas de las y los autores que plasman en texto su propia singularidad y finitud. Por lo que, la escritura filosófica se desenvuelve desde la difer(a)ncia derridiana, cuestionando y conspirando, para así diferir en la práctica y enseñanza de la filosofía.

Hacer filosofía y enseñar a filosofar es otro de los ejes transversales que entrelazan a los tres ensayos. Como se mencionó en párrafos anteriores formular enunciados o figurar frases es aceptar que existen varias formas de emplear al lenguaje, por ende, existen diferentes estilos de escritura. Consecuentemente, la enseñanza de la filosofía necesita mostrar que hay diferentes asuntos sobre

los que se ha pensado e implica que quien se ha aproximado a la disciplina requiere preguntar sobre esa diversidad.

En el ensayo II se realizó una aproximación hacia el arte, en específico a la escritura creativa para hacer evidente que la filosofía no solo se hace de modo discursivo y en prosa. De igual forma, la categoría de plasticidad posibilitó hacer un ejercicio para estirar y contraer, moldear y deshacer, inscribir y borrar los signos de las palabras. El propósito de haberlo concebido de esa forma es llevar los asuntos de la vida, es decir, lo que se piensa y las vivencias para dialogar con tres pensadores del siglo XX que se enfocan en el lenguaje. La expresión poética es más que un simple embellecimiento de las palabras, más que una escueta figuración de imágenes panorámicas. La poesía es la posibilidad de inscribir en signos las afecciones más internas, el poder testimoniar sobre los acontecimientos más inauditos, los más inesperados, los más innombrables.

La estética no se reduce a la apreciación de las obras de arte y a enjuiciar qué nos agrada y qué no. Es otra vía para acceder a la ontología porque va más allá de la lógica y la verdad de la teoría del conocimiento. El arte de la escultura de acuerdo con Hegel es la posibilidad de otorgarle una forma a la materia por medio de la creatividad del espíritu. La donación de una figura, de una silueta a una materia como lo es el mármol, es también la posibilidad de esculpir a la escritura. Catherine Malabou ya había señalado que, en el lenguaje, específicamente en la escritura hay una bifurcación hacia el texto y la figura, es decir que se plasman en signos y se refieren a cosas, seres vivientes o acontecimientos. De ese modo, escribir es la confesión de un secreto inquietante por ser una expresión de un testimonio que trasgrede no solo a su autor, sino también a quien lee, escucha o dialoga.

La figuración poética es el modo más ilustrativo para mostrar al pensamiento y su expresión, ya que se expuso en el desarrollo que exteriorizar una idea es una labor de traducción. Se transcribe

algo intangible a palabras orales o escritas para expresar a nuestra existencia, para hablar de los acontecimientos del mundo y para entablar un diálogo sin fin. La poesía al ser un tipo de escritura, puede leerse y comprenderse desde perspectivas diferentes con Heidegger como el apologista, Gadamer el intérprete y Derrida el marginado, que representan a la pregunta fundamental de la filosofía y la locura; el sentido de una escritura figurada; y la inscripción de un testimonio irrepetible por medio del don de la palabra y la escritura.

Como se expuso en el ensayo II para Martin Heidegger el lenguaje es esencialmente poético ya que lo caracteriza como una actividad inofensiva y peligrosa a la vez. El juego de palabras para componer un poema genuino es una hazaña, ya que el mismo Heidegger al referirse a Hölderlin, menciona que el arte de escribir no es una actividad destinada para todos los mortales. La profesión de escribir junto a las interminables lecturas es lo que hizo que el poeta delirara hasta perderse en las penumbras de las letras. Los poemas que Hölderlin escribió en la etapa de su demencia se caracterizan por una obsesión por la naturaleza, el milagro de la vida, la existencia humana y las lecturas repetitivas de los clásicos de la literatura. Resalta la marca ontológica en los poemas de su locura; se aprecia algo que es real y no la nada, es decir, que brinda testimonios de lo que es la escritura: una odisea y un naufragio.

Otro de los puntos a los que Heidegger le da más importancia es a los pensadores y poetas, quienes hablan sobre el ser, asegurando que el lenguaje es el lugar en donde coexiste con los seres humanos. Por eso su profesión es cuidar que se manifieste lo que es, lo que es real. La libertad de escribir en su estilo propio les permite custodiar al lenguaje para poder llevar a la palabra los testimonios, las expresiones figuradas de los sucesos inmanentes del mundo. Por esas razones, el filósofo alemán aboga por una escritura sin moldes; por eso señala que la gramática y la lógica impiden expresar al pensamiento en su claridad. En lugar de que contribuyan a expresar al pensamiento, anteponen

reglas para la escritura, limitando la capacidad para pensar y poetizar. Anulan la posibilidad de llevar a la palabra el éxtasis de estar-en-el-mundo, de ser-en-el-mundo.

En el caso de Hans-Georg Gadamer, el método hermenéutico hace énfasis en la interpretación de lo religioso, lo artístico y lo filosófico poseen cada uno su forma específica de lectura. La hermenéutica hace posible que las obras de la tradición filosófica se puedan leer desde el presente, no solamente por el hecho de que se han conservado hasta la actualidad, sino que la escritura al ser una donación se distancia de sí misma, es decir, que el lenguaje al ser escrito se desprende de su realización para la búsqueda de un sentido, como lo es la escritura figurativa. De ese modo, los poemas de la locura de Hölderlin son susceptibles de tener sentido, pero ¿qué es lo que se lee en ellos? ¿las ideas de un pensamiento trastornado o quizás la poesía en sí misma como juego y peligro? El círculo hermenéutico de Gadamer es la respuesta: es una escritura que nos interpela y nos hace intérpretes de esos poemas que se leen desde nuestras vivencias, nociones previas y la práctica de la escritura.

En la hermenéutica la forma y el contenido poseen relevancia en cuanto escritura se refiere, pero cuando se trata de poesía Gadamer le otorga un valor diferente en la enunciación: el poema es más relevante en su contenido debido a que su forma se adquiere después: la obtiene sin moldes y sin formatos previos de escritura; a la vez que la escritura figurativa posibilita enunciar los diferentes niveles de sentido de la ontología. La enunciación en cualquiera de sus formas son en cierto modo juegos lingüísticos ya que, dependiendo de la expresión, la interpretación se efectúa de manera diferente y nos hace comprender que no hay forma definitiva para constituir un habla, una escritura, un lenguaje. De ahí que, la hermenéutica y una escritura figurativa más que decantarse por la exégesis de la tradición, apuntan hacia la diferencia en tanto que es un desplazamiento en la enunciación y el pensamiento.

Por otro lado, Jacques Derrida es quien desglosa los versos de un poema por medio de un ejercicio de comienzo y re-comienzo en forma de espiral. La muerte del prójimo no se reduce a la anulación de su ser como proyecto, ni a dejar de estar arrojado en el mundo. Es por el contrario una labor de duelo y de diferencia en tanto que es una pérdida de unas huellas y un desplazamiento de las formas de escritura. La figuración de la palabra poética y del pensamiento filosófico es la apuesta por desarraigarse de la tradición porque se comienza en el margen, en el verso más que en el discurso. La maniobra de la diferencia ha permitido dislocar la perspectiva sobre la tradición logocéntrica para desfigurarla, desbordarla y descentrarla, en vez de confrontarla y rebatirla.

La escritura poética para Derrida no es la que más desplaza al logocentrismo, ya que los poemas expresados en signos contienen aún huellas de la tradición, pero cuando la *phone* [voz] interrumpe el silencio por medio del canto hace lo imposible: una forma melódica que es una traducción sonora de lo inefable, la entonación de acontecimientos mudos. En otras palabras, la desaparición de una ausencia muda sucede cuando alguien habla y otro escucha; cuando uno lee y otra comprende; cuando otra escribe y uno es testigo. Por lo anterior Derrida va más allá de Gadamer, ya que para el primero la tradición no se interpreta sin más, debido a que es necesario evidenciar que la filosofía no es inocente. El logocentrismo ha propagado que los discursos filosóficos tienen que hablar estrictamente de la verdad, por lo que las metáforas como característica esencial del lenguaje son calificadas como irrelevantes, cuando en realidad otorgan la posibilidad de hablar del ser; una palabra que define a la ontología.

También se mostró que la analogía derridiana del parricidio epistemológico es el sacrificio que representa el carnero, es la imagen para ir contra el padre, el dios, la autoridad que dicta como profesar la palabra y plasmar los textos. El necesario re-comienzo para filosofar está relacionado con un poema de Paul Celan, que en su última frase dice: “El mundo se ha ido, yo tengo que

llevarte”, y con ella nos quiere indicar que la muerte y la diferencia se llevan auestas. Pero esa carga con la idea del duelo y del margen proporcionan otras posibilidades: otra vida por nacer, otro viviente para un futuro (re)encuentro, para filosofar desde la diferencia y para una escritura aun por realizar. Una filosofía estable como la tradición indica no es más que una certeza del propio logocentrismo, a causa de que proporciona seguridad ante un mundo que está en crisis constantes: las calamidades merodean en una proximidad que nos hacen temblar, nos impiden pensar y nos agobian con nuestra desaparición. Lo siniestro se vislumbra en el horizonte, por eso Jacques Derrida ya nos había prevenido que hay acontecimientos que no han sido llevados a la palabra.

Como expresé anteriormente, de manera breve Derrida es poco leído en las aulas de filosofía, aunque haya excepciones a esta observación, mayormente se le hace a un lado, o simplemente no se le reconoce el aporte que ha dado a la filosofía y al modo en cómo cuestiona a la tradición logocéntrica. A pesar de ello, recientemente se ha comenzado a valorar sus palabras con la salvedad de que —¿ironía?— es en la academia en donde han salido los primeros brotes de la diferencia, es decir, de la heterodoxia. Los términos que empleaba Derrida para desplegar su filosofía son bastantes como para elaborar un diccionario, pero hay algunos términos que se han utilizado de forma inadecuada respecto a su postura. Consecuencia de ello, es que la deconstrucción se ha alejado de su nombre, más no así la indecidibilidad, el parricidio epistemológico, las huellas, la firma, el acontecimiento y muchas más. Por eso me he sentido en deuda con él por haberme hecho apreciar la filosofía de un modo diferente: el poder apreciarla desde el don.

El ensayo III se caracterizó por mostrar que estamos dentro de una época de catástrofes impostergables. La antropomorfización de la Tierra ya ha perdido su aura sublime, ya que en años recientes Déborah Danowki & Eduardo Viveiros de Castro nos han señalado que las condiciones generales de existencia provocan que nos preguntemos si los medios para preservar nuestras vidas

son los mismos que generan miedo. Ante esa situación se han desplegado distintas tendencias de pensamiento para afrontar las vicisitudes actuales. Han surgido tendencias tan variadas que harían imposible abarcarlas de modo sintético, sin embargo, en el texto he empleado la categoría de artificialidad para poder englobar las tendencias recientes que nos hablan de la crisis a escala planetaria. De ahí que la artificialidad permita pensar en una condición póstuma y en un presente teñido por lo siniestro.

La condición póstuma tiene tres exponentes. El primero es Antonio Diéguez que con su transhumanismo tecno-científico que promulga una evolución diseñada para mejorar nuestras capacidades biológicas, afectivas y cognitivas con el propósito de alcanzar un bienestar nunca antes visto. Sin embargo, la omisión intencional de las condiciones actuales para preservar la vida como se conoce hoy en día, fomenta que la destrucción de todo ecosistema y forma de vida sea sustituida por medios tecnológicos para la preservación de la especie más destructora. De ahí que, el argumento de Mario Madroñero encaje ante la propuesta transhumanista, ya que nos menciona que ante las temporalidades sobre lo póstumo y de transición generan que el futuro se ubique en un espacio imaginario y simbólico como la utopía, la distopía, la ficción. Una estética de la salvación y una ética de la carencia compaginan con el transhumanismo a causa de que la primera promueve una vía de escape del antropoceno, mientras que la segunda sugiere criterios de acción excesivamente antropocéntricos.

La segunda exponente es Rosi Braidotti quien piensa sobre lo posthumano que se caracteriza por proponer una ecofilosofía que, basándose en la diversidad de subjetividades múltiples, en diferentes espacio-temporalidades y en constante movimiento. El término de posthumanismo es una crítica frontal a occidente con el fracaso de su aventura ilustrada autorreferencial (racional-científica), ante otro término que es el postantropocentrismo que se define como una relación meramente

utilitaria y mercantil con la naturaleza. En consecuencia, la teoría posthumana que desarrolla Braidotti es un antídoto para desprenderse de la fallida aventura occidental y sus conceptos. Siendo así, la filosofía debe afrontar el surgimiento de nuevos conceptos para poder explicar los sucesos de la actualidad, además de “promover la fraternidad” entre los que están antes de nosotros y los que vendrán después, pero esa “solidaridad intergeneracional” nos dice Braidotti es de alguna forma un sueño. Claire Colebrook complementa lo anterior, ya que nos dice que pensar sobre un presente heredado a nosotros y un futuro que vamos a dejar a los que vienen debe fomentar la preservación de toda forma de vida. Además, Colebrook nos indica que más que superar las nociones actuales de la vida y una posteridad desértica, hay que aprender a coexistir con lo inhumano, en el sentido de dar un paso más allá de la idea nietzscheana del humano demasiado humano.

El tercer exponente es Quentin Meillassoux que aboga por la necesaria existencia de la contingencia provocando que las leyes naturales y el correlacionismo sean hechos que señalan una condición postantropomórfica por medio de la matematización de la naturaleza. Por lo anterior, se le puede considerar un ejemplo de la mitofísica de la que hablan Danowski & Viveiros de Castro ya que se fusiona procedimientos racionales con relatos sobre el fin del mundo.⁶⁷ Concebir un futuro muy distante que se caracteriza por ser un mundo-sin-nosotros se realiza por la matematización de la naturaleza, es decir, que por medio de una especulación numérica se llega al ser en sí sin la intervención de ninguna entidad, ninguna racionalidad, sin ninguna inteligencia. No

⁶⁷ De modo breve Quentin Meillassoux en su libro *Después de la finitud Ensayo sobre la necesidad de la contingencia* nos dice que se tiene que superar al correlacionismo (el ser y el pensar son lo mismo) ya que se promueve una postura dogmática respecto a lo que es filosofar. El método que él emplea es la matematización de la naturaleza para poder hablar de un futuro en el que ya no existe el mundo humano, pero la Tierra aún persiste, por lo que un lenguaje numérico nos otorga la posibilidad de pensar sobre un pasado inmemorial como de un futuro estéril, sin que tengamos que estar presentes. Entonces, la mitofísica es la síntesis de relatos sobre el fin del mundo humano y una especulación hiperracionalista (la pretensión de ser racional sin los elementos suficientes) sobre una naturaleza sin testigos, que desemboca en un razonamiento aparentemente bien estructurado, pero a final de cuentas no lleva a ningún lado.

obstante, lo que Meillassoux pretende concretar solo es la continuidad del método científico de explicación de René Descartes⁶⁸ que se desarrolló en el siglo XVII. Aun así, Meillassoux exprime ese método para decir que las matemáticas pueden dar cuenta del pasado como del futuro, poniendo en el margen los relatos del fin del mundo humano, accediendo al Gran Afuera de la condición postantropomorfica. Ese gran afuera es el resultado de un *logos* de la contingencia que impulsa a la filosofía en la tarea de encontrar “problemas inéditos” para buscar “respuestas adecuadas” más allá de un “principio de razón” humana.

La otra tendencia del presente siniestro también está representada por tres exponentes. La primera es Anna Tsing con sus hongos matsutake que con un estilo de escritura en forma de relato nos pregunta qué es lo que hacemos cuando nuestro mundo, entendido como cada realidad individual, comienza a resquebrajarse por sucesos ajenos a nuestras acciones y decisiones. La referencia a la bomba de Hiroshima nos sugiere que las acciones de unos pocos pueden dañar severamente las formas de vida de los otros, incluso de los no-humanos. Tsing al decir que habitamos un hogar convertido en ruinas, nos muestra que no nos habíamos dado cuenta, que estamos ciegos ante los escombros de lo que se creía un lugar controlado y propicio para vivir. Que broten los hongos matsutake en el sitio en donde una bomba atómica explotó, tiene que despertarnos del pesado sueño con su estruendo. La fatalidad y el pesimismo son una consecuencia evidente, sin embargo, es la oportunidad para impulsar desde diferentes aristas la posibilidad de vivir de una forma distinta a la que se venía experimentando hasta mediados del siglo XX. Filosóficamente hablando, es momento de que los asuntos que son relevantes para nuestras vidas estén en un lugar primordial en el mundo

⁶⁸ Pensándolo desde *Discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas*: ¿el método científico es quizás el genio maligno?

común que habitamos y que los temas de la trascendencia continúen dentro del quehacer filosófico en tanto que es una tarea interminable

El segundo exponente de lo siniestro⁶⁹ es Timothy Morton en su ecología oscura con la que propone que nuestra relación con la Tierra siempre ha prevalecido desde un inicio hasta nuestros días. Los organismos que persisten hasta la actualidad —los humanos incluidos— han tenido que persistir a las catastróficas eventualidades de su entorno, mostrando que la vida no es tan hospitalaria como se piensa porque solo sobreviven los organismos que más pueden resistir. La ecognosis de Morton nos evidencia que la violencia, el dolor, el sufrimiento, las lágrimas y el llanto son hechos imprescindibles para nosotros. Es por eso que, la filosofía siempre ha tenido que adentrarse en la oscuridad y dar cuenta de que no existen formas de vida más nobles que otras. El consumo de recursos abióticos o la alimentación tras la caza de otros organismos exhibe que nos somos del todo inocentes, radiantes de luz y libres de todo crimen. El nihilismo oscuro apunta hacia una coexistencia futura en donde las afecciones nos permitan ver realmente que, para sobrevivir en nuestro entorno hecho por nuestras manos, tenemos que afrontar las precarias condiciones de existencia en medio de las ruinas y lo agobiante de su apariencia.

La última representante es Elizabeth Povinelli que con su geontología nos interroga sobre qué papel debe desempeña la filosofía en la era de los mercados que ven en toda forma de vida, en cada ecosistema, en cada recurso objetos susceptibles de ser comercializados. La geontología (la no-vida y la ontología) complementa la idea que está en las primeras páginas de esta tesis y que señala que la filosofía puede ser pensada a través de figuras: la silueta del ciborg del transhumanismo; un

⁶⁹ Se tiene que tener en cuenta que lo siniestro es un sinónimo de desastre, de oscuridad, de tragedia, de catástrofe, como de lo tétrico, lo amenazador, lo aterrador. En vez de repetir la misma palabra en la segunda mitad del ensayo III he utilizado palabras que remiten al mismo sentido un tanto diferido con la intención de mostrar que en obras recientes existe una convergencia en varias autoras y autores sobre el tono apocalíptico adoptado en filosofía; señalamiento que ya había hecho Jacques Derrida en 1994.

entorno postantropocéntrico del posthumanismo; el número o la fórmula del realismo especulativo. Pero también el hongo matsutake y la bomba de Hiroshima de las ruinas capitalistas; el uroboro oscuro de una coexistencia futura; y un desolado paisaje que contiene elementos abióticos que amenazan a los vivientes en el liberalismo tardío. Al final de cuentas las recientes obras que hablan sobre el fin del mundo y de una constante crisis de coexistencia confirman lo que ya había proferido Jacques Derrida: la muerte, la desaparición y el desastre como sucesos inquietantes nos hacen temblar. El fin del mundo, de nuestro mundo compagina con el tono apocalíptico que se ha retomado en la filosofía. La escritura en diseminación se dirige hacia la pérdida y el olvido de testimonios, de textos marcados por acontecimientos que solo en la confesión son proferibles.

Como se dijo al final del ensayo I, la filosofía se ha venido recreando por otros estilos de escritura, por abordar asuntos de los que no se ha querido hablar en los recintos del conocimiento. El monumento desfigurado de la filosofía a pesar de que se resquebraja, se cimbra y parece colapsar, de algún modo se ha mantenido en pie ya que hay quienes han extendido la tradición y la han traído de vuelta para filosofar sobre los temas clásicos de esta tan longeva disciplina. También en las recientes formas en que se ha abordado la filosofía quienes han mostrado más inclinación sobre formas creativas de filosofar han sido las pensadoras, y algún que otro autor.⁷⁰

Se viene reiterando que en la historia de la filosofía se han escrito obras en distintos formatos y estilos por lo que la clasificación entre filósofos continentales y analíticos resulta obsoleta para la actualidad. En la tesis doctoral de Ernesto Castro que se titula *Realismo poscontinental Ontología*

⁷⁰ Sin precipitaciones esta afirmación se basa específicamente en las referencias empleadas para desarrollar esta tesis, sin embargo, la producción de obras filosóficas en la actualidad es bastante como para que se pueda realizar un diagnóstico preciso sobre la creatividad en la prosa filosófica y sobre las innumerables exégesis que se hacen de los clásicos.

y epistemología para el siglo XXI (2019) se analiza y relaciona a seis autores⁷¹ que pertenecen al realismo especulativo que se cuestionan sobre la existencia del mundo (pregunta ontológica) y si es posible conocerlo (tarea epistemológica). En ese sentido, la filosofía que se ha venido haciendo en este presente no ha abandonado la misión de escudriñar la realidad, haciendo de ello una tarea interminable. Además, dichos realistas elaboran sus textos con conocimientos científicos, teoremas matemáticos y saberes interdisciplinarios, lo que hace que la división entre analíticos y continentales resulte innecesaria.

Para cerrar con unas últimas ideas, los autores que examina Ernesto Castro a pesar de que son interdisciplinarios, no han recreado el quehacer filosófico hasta el punto de que le den la vuelta a la página sobre cómo se hace filosofía y cómo se aprende a filosofar. Conocer la tradición es indispensable para darle continuidad, o bien distanciarse de ella para no repetir la búsqueda de principios indubitables, de un origen de la razón, de existencias trascendentes. Lo que verdaderamente no ha perdido relevancia es la interminable tarea de la filosofía y su escritura. El camino inaugurado por Déborah Danowski & Eduardo Viveiros de Castro, Marina Garcés, Roxana Rodríguez, Catherine Malabou, Emmanuel Biset, Anna Tsing, Timothy Morton y Elizabeth Povinelli en años recientes nos brindan ejemplos sobre qué es lo que se está haciendo en filosofía, además de mostrarnos los diferentes estilos de escritura que se pueden emplear para fomentar esa profesión que en su momento nos habló Jacques Derrida: un necesario comienzo y re-comienzo en la interminable tarea de filosofar en donde se pierde el origen del propio pensar.

⁷¹ Ernesto Castro en su tesis doctoral examina a Quentin Meillassoux, Ray Brassier, Graham Harman, Iain Hamilton Grant, Maurizio Ferraris y a Markus Gabriel, pensadores que ante la cuestión de la existencia del mundo y si es posible conocerlo oscilan entre tres posturas: nominalistas, idealistas y escépticas. La explicación que nos presenta Ernesto Castro es bastante extensa como para retomarla en su totalidad, sin embargo, las narrativas filosóficas como hipótesis acerca del presente de la filosofía se basa en reconocer un pluralismo epistemológico y ontológico, lo cual coincide con la investigación que se lleva a cabo en el realismo poscontinental (excluyendo aquí lo estético). Cabe aclarar que, Ernesto Castro defiende una convergencia de pensamiento entre diferentes autores que se preguntan por la realidad y que tanto nos aproximamos a ella.

Referencias

- Andrade, Ricardo (2022). “Ontologías posthumanistas: algocracia, aceleracionismo y futuros extintos en la época del capitalismo digital” En *Estudios Posthumanos*, (año I, n.1) pp. 39-54.
- Braidotti, Rosi (2015). *Lo Posthumano*. España, Gedisa.
- Biset, Emmanuel (2023). “Narrar lo absoluto. Sobre la cuestión del método en la teoría contemporánea” En *Anacronismo e Irrupción*, 14 (25), pp.104-131.
- Castro, Ernesto (2019). *Realismo poscontinental Ontología y epistemología para el siglo XXI* [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. <https://docta.ucm.es/rest/api/core/bitstreams/820f0756-00f8-4941-a3b8-0d026b544e4c/content>
- Celan, Paul (2002). *Obras completas*. Madrid, Trotta.
- Clottes, Jean & et. al. (1999). *La más bella historia del hombre Cómo la Tierra se hizo humana*. Chile, Andrés Bello.
- Colebrook, Claire (2022). “Enmarcando el fin de las especies: imágenes sin cuerpo” En *Estudios Posthumanos*, (año I, n.1) pp. 13-35.
- Danowski, Déborah & Viveiros de Castro, Eduardo (2019). *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Buenos Aires, Caja Negra.
- Deleuze, G. & Guattari F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama.
- (2005). *La isla desierta y otros textos*. Valencia, Pre-textos.
- Derrida, Jacques (1989). Violencia y metafísica Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas En *La escritura y la diferencia*, pp. 107-210. Barcelona, Anthropos.
- (1994). *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra.
- (2003). *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2006). *Carneros El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema*. Buenos Aires, Amorrurtu.
- (2009). ¿Cómo no temblar? En *Acta poética*, (30-2) Otoño, pp. 19-34.
- Descartes, René (1959). *Meditaciones metafísicas*. Buenos Aires, Aguilar.
- (2010). *Discurso del método*. Madrid, Gredos.

- Dick, Kirby & Ziering, Amy (Directores). (2002). *Derrida* [Documental]. Zeitgeist Films.
- Diéguez, Antonio (2017). *Transhumanismo La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona, Herder.
- Espinosa, Luciano (2010). “Vida y narración: entre la filosofía y la literatura”. En *Revista de filosofía moral y política*. ISSN 1130-2097, N° 42, 2010, pp. 105-128.
- Fathy, Safaa (Directora). (1999). *D'ailleurs Derrida* [Película]. Gloria Films Production.
- Gadamer, Hans-Georg (1999). *Verdad y método* vol. I. Salamanca, Sígueme.
- (1998). *Verdad y método* vol. II. Salamanca, Sígueme.
- Garcés, Marina (2013). *Un mundo común*. España, Bellaterra.
- (2015). *Filosofía Inacabada*. Barcelona, Galaxia Gutemberg.
- Gettier, Edmund (2013). ¿Una creencia verdadera justificada es conocimiento? En *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, pp. 185-193.
- Hegel, Friedrich (2002). *Lecciones sobre estética*. España, Ediciones Escolares.
- (1966). *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin (1992). *Arte y poesía*. México, Fondo de Cultura Económica.
- (1993). *Ser y tiempo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- (2006). *Carta sobre el humanismo*. Madrid, Alianza Editorial.
- (2013). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Herder.
- Hölderlin, Friedrich (2016). *Poemas de la locura*. (Trad. Txaro Santoro) México, Universidad Autónoma del Estado de México.
- Husserl, Edmund (1982). *La idea de la fenomenología*. España, Fondo de Cultura Económica.
- (1996). *Meditaciones Cartesianas*. México, Fondo de Cultura Económica.

- (2012). *Las conferencias de Londres*. Salamanca, Sígueme.
- Jaspers, Karl (1956). *Filosofía*. Tomo II, Universidad de Puerto Rico (Revista de Occidente), Madrid.
- (1978). *Filosofía de la existencia*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Immanuel (2017). *Crítica de la razón pura*. Barcelona, Gredos.
- Madroñero, Mario (2016). “Desconstrucción artística y plasticidad destructiva: ficción, estéticas y reinención de lo político” En *Calle 14: revista de investigación en el campo del arte* <https://revistas.udistrital.edu.co/index.php/c14/article/view/11080/16120#info> Consultado el 17/06/23
- Malabou, Catherine (2010). *La plasticidad en espera*. Chile, Palinodia.
- (2012). *Un concepto materialista de plasticidad*. Consultado el 22/11/22 <https://www.youtube.com/watch?v=SuWFbQjhLp0>
- (2019). “Antes y arriba: Spinoza y la necesidad simbólica”. *Circulo Spinoziano*. 2(1), pp. 15-41.
- Meillassoux, Quentin (2015). *Después de la finitud Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires, Caja Negra.
- Morton, Timothy (2019). *Ecología oscura Sobre la coexistencia futura*. Barcelona, Paidós.
- Ortiz-Osés, Andrés (2006). “Mito y magia” En *Diccionario de la existencia Asuntos relevantes de la vida humana*, pp. 378-381. México, Anthropos.
- Platón (1988). *República*. Madrid, Gredos.
- Povinelli, Elizabeth (2022). “Las tres figuras de la geontología”. (E. Biset & C. Filloy, Trad.). Duke University Press. (*Geontologies. A requiem to late liberalism* original publicado en 2016).
- Robles, Santiago (2022). “Fósiles del futuro. La extinción como emergente virtual y recursivo” En *Estudios Posthumanos*, (año I, n.1) pp. 57-73.
- Rodríguez, Roxana (2022). *Filosofía ficcional como género de escritura*. [https://roxanarodriguezortiz.com/2022/04/05/filosofia-ficcional-como-genero-de-escritura/#:~:text=La%20filosof%C3%ADa%20ficcional%2C%20como%20g%C3%A9nero,una%20palabra%20expansiva%20\(Wordwide\)](https://roxanarodriguezortiz.com/2022/04/05/filosofia-ficcional-como-genero-de-escritura/#:~:text=La%20filosof%C3%ADa%20ficcional%2C%20como%20g%C3%A9nero,una%20palabra%20expansiva%20(Wordwide)). Consultado el 02/03/2023
- (2023). “Ecología del afecto en la literatura: “soñaran en el jardín”, de Gabriela Damián Miravete”. En *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* vol.11 n.21 pp. 280-297.
- Tsing, Anna (2023). *Los hongos del fin del mundo Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas*. Buenos Aires, Caja Negra.