

JULIO CABRERA

LA FORMA DEL MUNDO

(ENSAYO SOBRE LA MUERTE DEL
SER)

Elementos de Meta-filosofía Primera

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Cabrera, Julio

La forma del mundo [livro eletrônico] : ensayo sobre la muerte del ser : elementos de metafilosofía primera / Julio Cabrera. -- Florianópolis, SC : Ed. do Autor, 2020.

PDF

Bibliografia.

ISBN 978-65-00-08402-3

1. Ética 2. Filosofia - História 3. Humanidade
4. Morte - Filosofia 5. Ontologia I. Título.

20-43406

CDD-170

Índices para catálogo sistemático:

1. Ética : Filosofia 170

Cibele Maria Dias - Bibliotecária - CRB-8/9427



INDICE

INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA. LOS ACTUALES OBSTÁCULOS DEL PENSAR (4).

.1. ONTOLOGIA NEGATIVA: LA TERMINALIDAD DEL SER. ORÍGENES ONTOLÓGICOS DE LA DESVALÍA ESTRUCTURAL.

- 1.1. HACIA LA TERMINALIDAD DEL SER. LA MUERTE COMO FORMA DEL TERMINAR (19)
- 1.2. NATURALEZA/MORTALEZA (23)
- 1.3. MÁS ALLÁ DE LA SUBLIMACIÓN DEL FUNDAMENTO (33)
- 1.4. ¿POR QUÉ OLVIDARSE DE LA IDENTIDAD CONSIGO MISMO? ATISBOS DE LA OCULTACIÓN (39)
- 1.5. DE VUELTA A LA METAFILOSOFÍA (42)

COLOQUIO COM HEIDEGGER, ÚLTIMO ONTOLÓGO AFIRMATIVO.

(SER COM HEIDEGGER, SER SIN HEIDEGGER)

DE LA ONTOLOGÍA AFIRMATIVA APREHENSIVA A LA ONTOLOGIA NEGATIVA EXISTIDA (44)

HEIDEGGER Y LA TRADICIÓN APREHENSIVA DE LA ONTOLOGÍA (54)

.I. MUERTE (55)

.II. NATURALEZA (61)

.III. VALOR (65)

LO QUE NOS TORNA FILÓSOFOS (¿PUEDE UN BOLIVIANO SER UN “PENSADOR ESENCIAL”?) (72)

.2. APUNTES PARA UNA ANTROPOLOGIA NEGATIVA: VIVIR MATA.

- 2.1. EL HUMANO COMO SER QUE TIENE QUE VIVIR LA ONTOLOGÍA NEGATIVA Y NO TAN SÓLO CONTEMPLARLA (81)
- 2.2. EL HUMANO SIN OBJETIVOS, PERO CON REYECTIVOS. OBJETO Y REJECTO. (86)
- 2.3. OCULTACIÓN Y DEFECCIÓN (93)
- 2.4. ANOTACIÓN SOBRE LO REAL (95)
- 2.5. ESE SER QUE NO ESTÁ (100)
- 2.6. MÁS ALLÁ DE “BIEN” Y “MAL” (102)
- 2.7. DE LA ANTROPOLOGÍA NEGATIVA A LA ÉTICA NEGATIVA (110)

.3. LA DESVALÍA DE LA VIDA HUMANA Y LA GÉNESIS DEL AFIRMATIVISMO A LO LARGO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EUROPEA, DE HESÍODO A SCHELLING. (UNA REFLEXIÓN ARQUEOLÓGICA)

INTRODUCCIÓN (112)

3.1. DE HESÍODO A LUCRECIO CARO (114)

3.2. DE SÉNECA A PLOTINO (125)

INTERLUDIO: PRIMERA FORMULACIÓN DEL ESQUEMA (132)

3.3. DE AGUSTÍN A ESCOTO ERIGENA (140)

3.4. DE ANSELMO A DUNS SCOTUS (154)

3.5. HACIA LA “MODERNIDAD” VÍA RENACIMIENTO. (169)

SEGUNDO INTERLUDIO: LA GRAN HEREJÍA (173)

3.6. FORMAS MODERNAS DE AFIRMATIVISMO, DE LEIBNIZ A SCHELLING (186)

.4. RESUMEN DE MI SISTEMA FILOSÓFICO.

0. INTRODUCCIÓN (203)

4.1. EL PUNTO DE PARTIDA TERMINAL (205)

4.2. ÉTICA NEGATIVA (220)

ÉTICA Y ONTOLOGÍA (220)

SUICIDIO (228)

ABSTENCIÓN (233)

SOBREVIVENCIA NEGATIVA (238)

4.3. LA LÓGICA NO PUEDE PROPORCIONAR LA FORMA DEL MUNDO (243)

4.4. DE LA ESTÉTICA ANALÍTICA A LA LOGOPATÍA. POR QUÉ EL PUNTO DE PARTIDA NO PODRÍA SER ESTÉTICO (253)

EPÍLOGO CON FICHTE (256)

INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA

LOS ACTUALES OBSTÁCULOS DEL PENSAR

En el pasado siglo XX hubo más obstáculos para filosofar que los que existieron en otros siglos. Antes se había filosofado de manera instintiva, por impulsos irresistibles; ahora la filosofía tiene que llenar ciertos requisitos adicionales. Ella se colmó de mediaciones y remisiones. Toda y cualquier filosofía tiene que hacerse hoy sobre el marco de referencia de la filosofía que ya se ha hecho. Las referencias al pasado no precisan ser explícitas ni eruditas, ellas se presentan espontáneamente como imponiendo todo tipo de condiciones y presupuestos, y hasta de estilos de escribir. No se puede filosofar como en siglos anteriores, ni siquiera como en el XIX, y ni siquiera como en el de la primera mitad del XX. Muchas cosas han ocurrido y vuelven a ocurrir toda vez que nos disponemos a filosofar y somos obligados a enterarnos de ello y actuar en consecuencia de lo que conseguimos entender.

Deberíamos ser libres para filosofar sin imposiciones históricas o metodológicas. Inclusive libres para someternos totalmente a esas imposiciones si así lo queremos. Pues, como filósofos, no tendríamos que hacer la filosofía que se nos impone como obligación del pensamiento, ni tener que tomar todo tipo de cuidados para ver si estamos o no filosofando como se debe filosofar a la medida de los tiempos, sin caer en los anacronismos e ingenuidades a los que ahora, y no antes, estaríamos más expuestos. En el siglo XX ha estallado la manera “profesional” de hacer filosofía y esto no coincide con la manera universitaria de hacerla, puesto que ni en las universidades del siglo XIII ni en las del siglo XIX estaba prohibido hacer la propia filosofía en lugar de exponer competentemente las filosofías de los “grandes filósofos”. Las exigencias de un filosofar condicionado por la profesión parecen nuevas y surgen en el siglo XX, que podrá ser recordado como el siglo de la “especialización en filosofía”. Y ésa será su propia paradoja fundadora, porque la propia filosofía es lo que de ninguna manera se puede profesionalizar.

Un libro de cierto filósofo italiano lleva como subtítulo “Que significa pensar después de Heidegger y Nietzsche”. Esto me deja intrigado y perplejo. Si alguien me preguntara cómo me propongo filosofar después de Heidegger y Nietzsche, le respondería que voy a filosofar exactamente de la misma manera que he filosofado siempre, desde mis propias entrañas y desde mi situación existencial. Pues, ¿qué es lo que Heidegger y Nietzsche podrían impedirme

de pensar sobre la forma del mundo tal como yo la veo? Yo tengo, como ellos, ciertos pensamientos sobre la situación humana, la ética y la argumentación (mi ética negativa, mi lógica negativa), y Heidegger y Nietzsche no tienen nada que ver con eso. Pues cuando filosofo en serio y no por encargo, tengo en mi propio pensamiento, de algún modo u otro, las marcas de mi mundo social, político y cultural, sin que tenga necesidad de actualizarlo o destacarlo en citas o proclamaciones. Lo quieras o no, serás un pensador de tu tiempo o serás un extemporáneo de tu tiempo, sin que tengas que preocuparte de lo que dijo Heidegger o de lo que dijo Nietzsche. Y, lo quieras o no, serás un pensador de todos los tiempos si realmente eres pensador.

Un obstáculo inicial para la reflexión filosófica actual es la obligación de decir algo importante y complejo. Esto es grave para lo que quiero exponer en este libro, que es, básicamente, algo muy simple y casi trivial. Mi tesis meta-filosófica fundamental es, precisamente, que la verdad sobre la situación humana puede expresarse en un conjunto de afirmaciones completamente simples y banales. Esto no será bien recibido, pues la filosofía tiene hoy un compromiso interno con la complejidad del pensamiento, una complejidad que fue siendo creada históricamente. Los filósofos actuales se empeñan en tornar muy complejo lo que les parecía simple a los filósofos anteriores. No se trata de tornar más claro, sino de mostrar que es siempre más complejo de lo que se había pensado antes; ésta parece ser la tarea más expresiva de los filósofos actuales. Yo pretendo dar en este libro una explicación de este indefinido complicar, y por eso mismo no puedo asumir en él esa misma metodología complejizante. Esto torna especialmente difícil encontrar el lugar desde el cual plantear mis tesis, tanto las filosóficas como las meta-filosóficas, porque ellas no se adecuan a este “tornar complejo”, sino que, de alguna manera, caminan en la dirección contraria, al encuentro de lo que hay de más simple.

El problema surge en el momento de percibir que lo que tengo que decir en esta obra no tiene nada de “interesante”, al menos en el sentido pirotécnico de un Slavoj Žižek, que escribe cada frase como si fuera una revelación crucial. Aunque tal vez sea interesante el hecho mismo de ponerse a decir algo finalmente trivial. Pues sostengo que eso que no es interesante apunta precisamente hacia una verdad efectiva sobre la situación humana. Y la verdad de la situación humana puede ser todo menos “interesante”; pues todo lo interesante se construye – es lo que sostengo - contra esa verdad monocorde, aburrida e insistente, que no vale la pena, según se dice, formular. No es una de las menores dificultades del presente ensayo de Meta-filosofía primera, la exigencia de que la verdad deba ser “interesante”, y de que ella nunca puede ser descubierta fácilmente y en el primer intento. (Esto es lo que, no sin ironía, llamo el “síndrome de

Heidegger”, ese interminable buceo en busca de mayores profundidades, siempre tratando de mostrar que no se pensó aún “lo más hondo”).

Esta exigencia se coloca, casi diría, como un obstáculo inicial para el pensamiento. Sea o no sea verdadero que, en la historia de la filosofía europea, se ha hecho un gran esfuerzo por decir “cómo son las cosas”, en el siglo XX el pensamiento parece mucho más preocupado en “mantenerse en funcionamiento” a través del siempre renovado planteo y rectificación de lo ya dicho. Como si la mayor preocupación de la filosofía fuera mantener a los problemas siempre abiertos, inclusive en contra de lo que pudiera insinuarse como una verdad que encierra las discusiones. Es como si la filosofía postergase de continuo su encuentro traumático con una verdad al mismo tiempo banal y contundente, en lugar de – como lo ha proclamado repetidamente – buscarla apasionadamente.

Por esta circunstancia, la reflexión sobre la terminalidad del ser, que este Ensayo promueve, está ya desde el inicio entremezclada, de manera inevitable, con una cuestión meta-filosófica fundamental sobre la naturaleza misma del quehacer filosófico. Pues si la filosofía es concebida como actividad necesariamente complejizante e inconclusa, como siempre en busca de una profundidad distante y transferible, entonces lo que se quiere aquí pensar tal vez no sea alcanzable por ese tipo de pensamiento. Pues el pensamiento de la terminalidad del ser sólo se deja expandir por alguien que no acepte ser amedrentado por la exigencia de “profundidad” y “complejidad”, y que esté dispuesto a pensar cuestiones que se presentan sin los estruendos de anunciación de lo inaudito.

La búsqueda de la verdad compleja se ha dado, en la historia de la filosofía europea, bajo la forma de pensamientos sucesivos que son después rectificadas por otros pensamientos. Así, es de esperarse que, sea lo que sea lo que se diga en un texto como el presente - que quiere hablar una vez más, sobre el ser - no sea aceptado por quien lo lee. Pues la actitud usual de quien consume filosofía es rectificativa y opositora. La discordancia es la reacción inevitable y esperable. Aun cuando se balancee la cabeza en señal de asentimiento, el texto leído será aprobado siempre bajo condición, como rehén, y no raramente bajo el signo de algún sutil o grosero “equivoco de lectura”. Raramente, o nunca, hablamos de la misma cosa. Sea lo que sea lo que afirme un texto será considerado, en alguna medida, inadecuado o simplemente falso.

En este sentido, un texto pertenece primordialmente al ensimismamiento de cada pensador, y toda forma de “comunicación” filosófica es una negociación (en general, sin éxito) entre ensimismamientos. Ésta es la asombrosa patencia del otro en el fenómeno de la lectura de textos filosóficos, y de la asombrosa pluralidad de filosofías, que los filósofos nunca tematizan, y de la cual, de hecho, nunca se asombraron lo suficiente. La porfía consiste en insistir en que los pensadores anteriores no consiguieron abarcar toda la “complejidad” del mundo, y que sus propios esfuerzos conseguirán hacerlo ahora, y de la mejor forma. Somos regularmente refutados o superados por no haber conseguido ser lo suficientemente “críticos” o “profundos”. No se pone, en ningún momento, la duda meta-filosófica de que la verdad sobre el mundo pueda no ser profunda en absoluto, y que ella sea captada precisamente por la pluralidad de filosofías en plena diáspora, y no por alguna mítica filosofía final que vendría a dar las respuestas largamente procuradas. Es por esto que una cuestión meta-filosófica (y metódica) está imbricada con la cuestión misma que se quiere aquí pensar.

El pensamiento de los otros es visto por cada filosofía como “equivoco” adventicio, y no como algo que tiene su propio derecho a existir. Ningún pensador tiene el suficiente distanciamiento como para sorprenderse del hecho asombroso de que existan otros pensamientos además del propio. No se sacan conclusiones importantes a partir del hecho de que todos los pensadores suponen haber probado que los otros no pensaron con suficiente profundidad. No se capta el particular coeficiente de ilusión que podría desprenderse del hecho de ver a los pensamientos ajenos como “equivocos”, en lugar de verlos como alternativas plausibles a lo que sostenemos, a la luz del hecho de que cada pensador piensa lo mismo de los otros, al menos en lo que se refiere a su fracaso en alcanzar una verdad siempre más compleja de lo que se esperaba. Nadie parece impugnar la imagen del quehacer filosófico como conjunto de esfuerzos competitivos delante de una realidad insoportablemente compleja. Nadie efectúa este “ascenso meta-filosófico” (en el cual la propia perspectiva filosófica tendría que ser vista como en panorámica, tan sólo como una entre otras), profundamente basado en un motivo formal (en lo que llamo, precisamente, la “forma del mundo”) sino que se mantiene testarudamente en los contenidos y las explicaciones habituales (la “complejidad” del mundo, la insuficiencia de los esfuerzos reflexivos, los “errores” siempre ajenos).

La reflexión aquí intentada trata, por el contrario, de ver al mundo en su formalidad, en lo que deba ser para que las diversas filosofías lo consideren “complejo”. Ver al mundo como el escollo en donde se quiebran las tentativas especulativas de los filósofos, como aquello que hizo

a Descartes y Kant lamentar la pluralidad irreducible de la filosofía, en lugar de ver en eso el desarrollo de su naturaleza más propia.

Yo creo que la pluralidad de filosofías es un dato fundamental de la reflexión, y no un elemento fortuito y contingente que haya que lamentar y tratar de superar. El hecho de que, sistemáticamente, lo que yo pienso sea negado por los otros como no yendo “al fondo” de las cosas, debe decir algo acerca de lo que el mundo es. Pues es el mundo lo que produce ese estado de cosas, no un mundo “externo”, sino aquél en el que ya estamos desde siempre lanzados. El mundo no es aquello que debe, algún día, ser reflejado por alguna filosofía superior a las otras, sino aquello que toda filosofía niega que las otras sean capaces de reflejar. El mundo aparece en las ranuras y grietas de la diferencia entre filosofías y no en el contenido de cualquiera de ellas. El mundo no es captado por una filosofía, sino por el hecho de haber muchas filosofías. Y ha de ser una Meta-filosofía la que haga notar esto adecuadamente. Creo que, en el plano filosófico, la multiplicidad es insuperable, pero que en el plano meta-filosófico ella puede ser elucidada. El mundo parece tremendamente complicado cuando se lo visualiza como aquello delante de lo cual fracasan todas las filosofías; parecerá menos complicado si se lo considera como aquello delante de lo cual triunfan todas ellas. El escándalo de la filosofía no consiste en que ninguna de ellas consiga dar cuenta del mundo, sino en que todas ellas lo consigan, aunque lo hagan en medio del repudio de las otras filosofías.

Para poder pensar la terminalidad del ser (núcleo de la forma del mundo a partir del cual surge la multiplicidad de filosofías), hay que asumir la actividad filosófica de cierta manera peculiar. Se verá más adelante en este Ensayo que la propia actividad filosófica puede concebirse como una particular manera de organizar la terminalidad del ser en vez de serla, una forma de asumirla desapareciendo, o como una forma elaborada de postergar la propia desaparición. Los filósofos abren continuamente los problemas, se niegan a solucionarlos en la misma pantomima reflexiva en la que pretendían, aparentemente, una solución. Pues “resolver problemas” es lo último que los filósofos desean. La vida de un pensador al día siguiente de descubierta la verdad definitiva es inimaginable, la problematicidad interminable del mundo es lo que necesita para respirar. *Lo que un filósofo quiere no es la verdad, sino seguir pensando, y la verdad puede ser un obstáculo para ello.*

Aun cuando dé la impresión de que los filósofos están interesados en “solucionar problemas”, cuando los problemas parecen en vías de solucionarse son de nuevo abiertos,

redefinidos sus términos, cambiados los planteos, para que la reflexión continúe, para que la vida del pensamiento no se consume, para que nuevas paradojas, acertijos e incongruencias aparezcan y no se cierre nunca la tarea del pensar. La filosofía se caracterizaría por lo que el pensador argentino Eduardo Mallea llamó cierta vez las “continuas rectificaciones” de los filósofos. Esto me parece, en el intrigante entrecruzamiento de una cuestión metódica con una substantiva, una manera particular (la manera filosófica) de lidiar con la terminalidad del ser. En el sentido de esa tarea interminable, la filosofía está mucho más al servicio de la vida (de la vida del pensamiento) que al servicio de la verdad, en la medida en que su busca funciona tan sólo como acicate para continuar pensando (para continuar viviendo).

Para entrar en mi Metafilosofía primera, es necesario remover este inicial obstáculo metodológico que conlleva una particular manera de entender la actividad filosófica: la idea de que el mundo sólo podría mostrarse a un pensamiento lleno de meandros e insondablemente complicado, algo que cualquier pensar simple debe, forzosamente, perder; de que no hay nada en la superficie para descubrir, que nada superficial puede pasmar. *De alguna forma, mi tentativa metodológica se basa en una especie de opción por la verdad abrupta e insoportablemente obvia, y no por la vida interminable del pensamiento.* Si la verdad repetitiva y trivial puede vincularse con el movimiento mismo del terminar (y de la muerte como una de sus formas), el pensamiento de la terminalidad del ser es también pensamiento de la muerte del pensamiento, al menos como una de las posibilidades de la reflexión. No es mi intención entretener o hacer que los pensamientos den cabriolas para deleite de lectores ávidos de filosofía, que disfrutan de la eterna vigencia de los problemas.

La propia exposición sobre la terminalidad del ser que, de cierta forma, pretende desafiar al pensamiento interminable a través de la liberación metódica de la trivialidad como recurso del pensamiento (trivialidad no buscada, sino inevitablemente encontrada por todo aquél que intenta pensar la terminalidad del ser), también será visualizada como inadecuada, falsa o absurda por la propia dinámica rectificativa y opositiva de la actividad filosófica tal como la conocemos. Este tipo de reacción será considerado, en mi meta-reflexión, como un hecho fundamental, no como mera contingencia. La falta de comunicación entre mi texto y el lector, el fundamental desencuentro entre nuestros respectivos ensimismamientos, mostrará el sentido de mis principales tesis meta-filosóficas. Tratando de refutarme -consiguiéndolo o no- será cómo mi lector me habrá entendido. Obligado a hundirse en su propio ensimismamiento, habrá dejado de entender esas tesis, que es el destino normal de las ideas filosóficas. (En una palabra: la tesis de

que nunca hablamos de lo mismo y de que, constantemente, estamos tan sólo planteando una posibilidad del pensamiento entre millares, se auto-aplica, de manera suicida, a mi propia meta-filosofía. Pues un pensamiento que no se suicida no puede ser tomado en serio; si continúa vivo después de haber atacado y eliminado a todos los otros pensamientos, significa que no pensó hasta el fin).

La trivialidad del pensamiento acerca de la terminalidad del ser se torna, paradójicamente, “interesante” por fuerza de su ocultación sistemática. Lo que por sí mismo constituiría una trivialidad, se vuelve una trivialidad profunda, porque profundamente oculta. Ciertas trivialidades se vuelven importantes en virtud de la fuerza con que son disfrazadas y postergadas. Es así como decir trivialidades puede tornarse importante. Des-ocultar trivialidades regularmente ocultas puede ser tarea no trivial. Si las trivialidades acerca de la terminalidad del ser no fueran sistemáticamente ocultadas, no sería importante hablar acerca de ellas. Si en alguna medida la presente reflexión consigue ser original, heurística e incitante, tan sólo podrá serlo gracias a la colosal fuerza de la regular ocultación de la terminalidad del ser. Sin ella, todo su contenido se habría vuelto impalpable, no profundamente trivial, sino trivial por repetir (cansadoramente) una misma meta-verdad fundamental.

La presente reflexión debe, precisamente, a la ocultación, la frágil apariencia de haber dicho algo, a final de cuentas, importante. Mi meta-filosofía primera pretende recuperar la importancia de la verdad sobre el mundo en un nivel meta-filosófico, aun cuando la verdad continúe siendo trivial en el nivel filosófico. Sin la ocultación, esa verdad meta-filosófica sería dispensable. Los contenidos filosóficos radicalmente pensados habrán de ganar aún su propia trivialidad, y en esa ganancia se verá si esa trivialidad es o no importante o digna de ser dicha. Pues mucho necesita haber sido pensado para comenzar a ver algo como profundamente trivial.

Una decisión ha de ser siempre tomada: en qué lugar se va a reflexionar filosóficamente, en qué nivel de agudización de la situación humana y de los problemas del mundo, y en qué nivel de profundidad de la reflexión vamos a intentar pensar. Esto puede depender de lo que se esté buscando. La “profundidad” no es lo que necesariamente debemos elegir, ni lo que define a una filosofía como tal. En filosofía no tenemos ninguna obligación de ser “profundos”, así como no tenemos ninguna obligación de ser “edificantes” o “públicamente útiles”. Seremos filósofos, y el resto vendrá por añadidura.

Pero, para empeorar aún más las cosas, además de trivial mi meta-filosofía también es autoral, o sea, con perdón de la palabra, mía. (La filosofía profesionalizada teme lo autoral, y se tranquiliza con citas). No quiere decir que sea sólo mía, o que sea “privada” o que me ataña solamente a mí, o que plantee problemas personales e intransferibles. Quiero decir que surgió del roce doloroso e incómodo de mi personalidad pensante con las cosas, y que desarrollándose se encontraron, como es inevitable, con los pensamientos de otros, pero sin la relación unilateral del “comentario competente”. No surgieron de lecturas o de la visión del mundo de otros filósofos, de los muchos que leí. Con esas otras visiones, yo me encontré tan sólo a través de mi propia filosofía. Si los intelectuales sudamericanos piensan que aún no están suficientemente "preparados" para filosofar, que aún no acabaron el período de su educación escolar, y que son necesarios aún un siglo o dos de intensos estudios, repitiendo, asimilando, citando y "manteniéndose actualizados", habrá que sorprenderse delante de la inusitada extensión de esta escolaridad interminable. Pues siempre estamos perfectamente preparados para filosofar si lo hacemos desde nosotros mismos. Nuestros tormentos no precisan de bibliografía.

Además de filosofía trivial y autoral, lo que va a ser aquí leído parecerá fruto de una metafísica dogmática y pre-crítica, a contramano del filosofar anti-metafísico de la segunda mitad del siglo XX. Pues yo acepto que el mundo tiene una estructura fija, dada e inamovible, que nosotros estamos siempre tratando de mover, de tornar compleja, de construir, de plagiar, como haciéndonos pasar arrogantemente por sus hacedores (tal vez para sufrir menos la humillación del sometimiento a su monótona hechura). En estos preliminares, yo debería decir que mi filosofía, en su registro meta-filosófico, es esencialmente la tentativa de formular una “meta-filosofía primera”, no estrictamente una “metafísica”. De lo que sigue en estos textos se desprenderá claramente que, en contra de toda la filosofía del siglo XX, sí considero que se pueda hablar de un fundamento último del mundo.

Mi texto tendrá que dar también, aunque lateralmente, un diagnóstico acerca del espíritu “anti-metafísico” de este cambio de siglo, y de la negación sistemática de cualquier forma de fundamentalismo, mostrando que la mía es, paradójicamente, una meta-filosofía *primera*. Este pensamiento extemporáneamente está vinculado con una experiencia primordial, con una actitud, y también con un específico tipo de terror, con lo que, borgianamente, se podría llamar un “universo”. Confieso que he tenido una experiencia filosófica fundamental - la de la terminalidad del ser y la de su consecuente “desvalía” - que ahora trato de formular de manera elaborada, y de la que he vivido y pensado fragmentos a lo largo de mi ya larga vida dedicada a

la reflexión filosófica. Se trata, ciertamente de una metafísica *personal*, pero jamás privada, en el sentido de ser sólo mía, sino en el sentido de no ser pensable por cualquiera. (Creo, por otro lado, que ninguna filosofía es absolutamente “para todos”).

Este texto cree, ingenuamente, que lo real existe, que la terminalidad del ser es lo real, de la cual la mortalidad es sólo un tipo. Para mostrar eso tuve que sostener una metafísica fundacionalista. Filósofos representativos del espíritu de los tiempos, como Richard Rorty, sostienen que podemos prescindir de fundamentos últimos, tanto en epistemología como en moral. Él vincula eso con platonismo, substancialismo y autoritarismo político, y con el deseo de una estabilidad tranquilizadora. Caídos los puntos de referencia metafísicos y religiosos, todos los absolutos y las “grandes certezas” deben caer también. Vivimos, según él, en un mundo de contingencias y creencias frágiles, en donde sólo podemos tener planes de corto alcance para nuestro bienestar, sin grandes narrativas ni grandes destinaciones.

Esto a mí me parece describir correctamente el intra-mundo en su asombrosa variedad y fragmentación. Rorty y los filósofos del siglo XX en general suben en un tren que ya está en marcha, sin visualizar el nacimiento del proceso sino tan sólo la vida que está al frente para ser vivida, con sus empresas cognitivas y morales, sus proyectos de realización y “bienestar”. Para el intra-mundo, la visión de Rorty es convincente. Pero no recuerdo un solo texto en donde Rorty hable de la muerte o del nacimiento. Para él, la vida humana es un ámbito de realizaciones prácticas que deben dar resultado a corto plazo. Nunca se pregunta por qué fuimos obligados a abandonar la metafísica de las grandes narraciones y los grandes destinos y cambiarla por una filosofía del mundo frágil; jamás se pregunta de dónde proviene esa fragilidad y la necesidad actual de asumirla. Proviene, sostendré, del mismo núcleo que llevó, en el pasado, a abrazar la metafísica dogmática y que ahora demanda su abandono. Pues ese ser que ahora es “debilitado”, en realidad fue siempre débil, y su debilidad originaria motivó tanto la metafísica como su posterior abandono. Esto también tiene su resonancia en la filosofía de Rorty cuando él, después de hablar exclusivamente del bienestar, se ve obligado a aludir a la crueldad y al sufrimiento, y cambiar su lema optimista de la “promoción del bienestar” (un proyecto lujoso) por el mucho más modesto de “disminuir el sufrimiento”.

Todo esto - el abandono de la metafísica de los “grandes relatos”, el aceptar la fragilidad y el cambiar el “bienestar” por la disminución del sufrimiento - apuntan hacia una estructura del mundo y muestran que el intramundo no se sostiene solo, que cualquier cosa que hagamos en él

tendrá que mirar de reojo a su insistente estructura terminal. Apuntar hacia esa estructura (como yo lo hago irritablemente en este ensayo sobre la muerte del ser) no será edificar otra metafísica de “grandes relatos”, sino apuntar hacia la metafísica mínima que explica cuál fue la necesidad profunda de generar una metafísica de “grandes relatos” y la necesidad no menos profunda de su actual superación. Esta metafísica mínima, a diferencia de las grandes metafísicas afirmativas del pasado, no trae nada de tranquilizador en su estabilidad; al contrario, invita a ver con intranquilidad todos los proyectos humanos, incluidos los proyectos filosóficos, e incluido el proyecto filosófico “deflacionado” de Richard Rorty.

La sensibilidad metafísica en este sentido mínimo se desarrolla cuando comenzamos a percibir ciertas constancias a lo largo de la historia humana: siempre los humanos estuvieron en guerras y conflictos, siempre vivieron grandes desentendimientos, siempre crearon protecciones contra las fuerzas naturales, siempre creyeron en mitos y figuras superiores y en ideales. Estas simples recurrencias llevan a pensar que esas cosas no son creadas históricamente por circunstancias específicas, sino que pertenecen a algún fondo de ser, a una ontología natural. (Por más que esto haga estremecerse al heideggeriano y al wittgensteineano post-modernos). Parece inverosímil continuar siempre proporcionando a acciones humanas recurrentes, a lo largo de siglos, explicaciones puramente psicológicas o sociológicas. ¿Hasta cuándo será razonable continuar atribuyendo esas recurrencias a contingencias históricas y a formas sociales específicas?

Lo que me separa de Rorty y de todos los filósofos del siglo XX, los filósofos del “fin de las certezas”, es que yo pienso que el intramundo funciona de esa manera (se ve obligado a funcionar de esa manera) porque hay un núcleo mínimo sobre el que se asientan todas las cosas, y que ese núcleo es “negativo”, en un sentido que irá quedando más claro (o más oscuro, dependiendo de la voluntad del lector) a lo largo del presente Ensayo. Es como si la terminalidad del ser fuera un punto muy diminuto que está sosteniendo la inmensidad del mundo sobre sus espaldas. Este punto diminuto es lo que llamo “la forma del mundo”. Y esta metafísica mínima no tiene ninguna de las dificultades de las metafísicas tradicionales, aun cuando apunte hacia un fundacionalismo último.

Éstos son algunos de los problemas que surgen al pretender filosofar en el siglo XXI: cuando se descubre algo de absoluto hay como la obligación de negarlo, porque, como se sabe, no existe nada absoluto y no puede haber. Descubierta una certeza, tienes que abandonarla,

pues ella no tiene cabida en la época del “fin de las certezas”. Aquí la filosofía de la “forma del mundo” tiene un inconveniente interno, puesto que ha encontrado un contenido fuertemente organizador, aglutinador y destructivo con el que no se sabe bien qué hacer. Como si la forma del mundo, paradójicamente, estuviera ligada con un Gran Contenido, con un contenido privilegiado. Y es como si el ser se avergonzase de tener ese contenido. ¿Qué hacer con esta incómoda esencia en medio del siglo sin esencias? Todo mi pensamiento se remite tiránicamente al contenido de la terminalidad, pero, al mismo tiempo, soy obligado a no dejarme definir por ese contenido, a apostar en mi propio “hacerme a mí mismo”, en mis propios objetivos contingentes (Rorty). Soy obligado a fingir, a pretender que sólo tengo problemas intramundanos. *La terminalidad (de la que la muerte es sólo un modo) es el lugar en donde forma y contenido se encuentran.* Cualquier vida humana tendrá ese contenido. Si ese contenido incomoda y dinamiza la creación de valores, lo será por razones estrictamente formales. Pues la terminalidad del ser es formal, y, por eso, un obstáculo para el pensamiento, porque él es, precisamente, el tipo de absoluto que, según la filosofía de nuestros tiempos, tiene la obligación de haber desaparecido en el paso del siglo XIX al XX.

Los filósofos del siglo XX, en un tono foucaultiano, van a preguntar: “¿Desde dónde habla el discurso de la “terminalidad del ser”? ¿Cómo se genera social y políticamente? Sobre la terminalidad (y sobre la mortalidad específicamente) es posible tener diferentes *Gestalten*: unos la ven como caída, otros como ascenso. “Lo que usted ofrece no es la última referencia del mundo y del pensamiento sino tan sólo un vocabulario, una narrativa, una propuesta semántica, una política, un régimen de la verdad”. Esto es el pensamiento débil: la terminalidad es algo que debe ser superado como principio, tan sólo aceptado como circunstancia intramundana al lado de otras. Ésta es la actual palabra de orden de la Filosofía. El pensamiento de la “forma del mundo” sostiene que los humanos de cualquier latitud están siempre referidos a su terminalidad, por las actitudes que tendrán que tomar y por los valores que tendrán que crear para aprender la imposible tarea de terminar. Pero ese pensamiento es, en el siglo XX, invitado a abandonar esas ilusiones metafísicas y a vivir en el super-mercado óptico rortiano, en donde hay tan sólo “problemas para resolver”. La muerte nos sorprenderá comprando un electro-doméstico o un libro, poco importa. De la muerte, los rortianos no se ocupan, y los lógicos sólo saben de ella que todos los hombres son mortales.

En la segunda mitad del siglo XX la fascinante disputa se da entre universalistas alemanes y “post-modernos” franceses y norte-americanos, un gracioso litigio en donde estos

últimos asumen "tesis relativistas" y los primeros tratan de combatirlos con dispositivos afirmativos (del tipo de la "auto-contradicción performativa" de Apel, o los recursos del "actuar comunicativo" de Habermas). Rorty, frente a ellos, sostiene que no se precisa pensar fundacionalmente y que todo se reduce al uso de ciertos vocabularios vinculados con la satisfacción de necesidades. Aquí campea la ideología vastamente difundida en el tiempo actual, de que todo lo fijo y permanente es dañino y perjudicial, en tanto que lo dinámico, variable y revisable es humanizante, bueno y aconsejable. "*Todas las descripciones que hacemos de las cosas son descripciones que sirven para nuestros propósitos*", afirma Rorty. Delante de este displicente tratamiento de problemas (que elimina de un tincazo la reflexión filosófica de muchos siglos en favor de una gran Feria de Utilidades Conceptuales), los alemanes sólo tienen para oponer su fundacionalismo social-demócrata, las reglas del Diálogo Ilimitado y los Aprioris de toda Comunicación, con lo que se exponen fácilmente a las críticas maliciosas de los relativistas.

En todo lo que se refiere al ámbito de lo intramundano, las actitudes relativistas son difícilmente rebatibles. Hay que recordarles, de forma radical, que todos los proyectos – como Sócrates - son mortales, y, como contra-ataque, mostrarles que sus propios proyectos relativistas consisten en un remanejo de algo fijo. Rorty desarrolla su vocabulario (ya que no su "filosofía", que él no quiere tener) como si la muerte no existiera, como si la mortalidad fuera tan construida como cuentas bancarias y seguros. Pero la terminalidad es exactamente lo infabricable, lo que no se puede constituir y, sobre todo, aquello que des-constituye nuestros proyectos, aquello que, fundamentalmente, no sirve a nuestras planificaciones instrumentales, a nuestros fines y propósitos. La destrucción de nuestros proyectos puede demorar, pero llega. La terminalidad no es una categoría temporal. La "demora" de un ser en consumir plenamente su ser-minguante es filosóficamente inesencial.

Al relativista hay que hacerle notar que el mundo tiene que ser, formalmente, algo que se puede describir con rasgos bastantes claros y definidos, para que él - el relativista – tenga la idea de que lo único que se puede hacer es construir teorías provisorias y utilitarias. Se podría imaginar otra realidad que no diera pié para ese tipo de actitud; de tal forma, la teoría relativista, a pesar de todo, refleja el mundo. Es la dificultad (tal vez imposibilidad) de vivir en este mundo, de haber nacido-murientes, lo que lleva a construir teorías, relativistas o no: la tentativa de mostrar las cosas como siendo, en todo momento y sin problemas, disponibles para nuestros objetivos y propósitos, es la manera relativista de ocultar la terminalidad del ser, así como Apel y Habermas la ocultan bajo los ropajes democráticos de los aprioris que garantizarían el

funcionamiento de la “esfera pública”. Tanto en el relativismo como en el fundacionalismo, la terminalidad del ser está ocultada, no participa de la discusión.

Algo también fundamental para entender la meta-filosofía primera desarrollada en este libro es que ella es, si se quiere, una especie de traición al habitual uso afirmativo de la filosofía. Es un filosofar que desenmascara la interminable ocultación de la terminalidad del ser por parte de la filosofía, inclusive de las filosofías de la muerte. La dificultad inicial es que no tengo ninguna maravillosa propuesta para ofrecer. No soy un pensador europeo. Puedo tener la cabeza en el cielo, pero un latino-americano tiene siempre los pies en el lodazal. No tiene a mano las maravillosas posibilidades espirituales del mundo antiguo, del Renacimiento italiano o del romanticismo alemán, esa portentosa capacidad de volar, de mantener la existencia en vilo, de suprimir las miserias del cuerpo mediante el puro pensamiento. Un filósofo latino-americano no sabe volar, y para él es un elogio que le digan que su pensamiento “carece de vuelo especulativo”. En general, no es considerado un pensador profundo alguien que no tiene algo afirmativo para ofrecer, si se limita a describir lo que todo el mundo sabe, que el mundo no es un lugar bueno. Parece que un “auténtico filósofo” tiene la obligación de explorar las regiones más elevadas del espíritu hasta que, algún día, la muerte lo aniquile; pero parece que esa muerte no forma parte de su filosofía sino tan sólo de su límite externo; para el límite mismo no se tiene pensamiento. Yo, por el contrario, quiero tener pensamiento para eso, para ese límite.

De la filosofía europea nos llega algo como una visión espiritual y “elevada” de la vida, en donde no hay las vulgaridades del cuerpo, sus necesidades imperiosas, el frío, el hambre, el dolor. Se trata siempre de una “trascendencia”. Parece que la filosofía comienza y termina lejos de los misérrimos polos de la vida. Yo creo que los latino-americanos no conseguimos alcanzar esos grados extremos de sublimidad. No nos cuentan historias, o no las creemos más. Tampoco conseguimos creer en las construcciones filosóficas: las vemos en panorámica, jugamos eruditamente con ellas, pero no conseguimos tomarlas en serio. (Tal vez por eso, los brasileños, por ejemplo, no están nada interesados en tener filosofías propias: ¿para qué crear otra si ya tenemos tantas?).

La filosofía ha sido desarrollada de manera afirmativa, y alguien que esté presente en su historia tiene que aportar alguna “contribución”, tiene que haber tornado mejor y más bello el mundo del pensamiento. Leyendo a Dostoiéwski, Thomas Bernhard, Simone De Beauvoir, Albert Camus, José Saramago, Gabriel García Márquez, Leon Tolstoi, Milan Kundera, Virginia Wolf,

Henry James, Stendhal, Guimaraes Rosa, José Lezama Lima, Lovecraft, Kafka, Broch, Kerouac, Henry Miller, D.H. Lawrence, Clarisse Lispector, Borges, Bioy Casares y Ernesto Sábato, entre millares, veo que todos sus relatos, de una manera u otra, tratan de la penuria humana, del dolor, la muerte, la enfermedad, la injusticia, la ingratitud, la traición, la mentira, el desagrado, la guerra, el desprecio y los esfuerzos indecibles de los humanos para construir dentro de eso un alivio. Al contrario de la literatura, se supone que cuando se trata una cuestión filosóficamente no se la tiene que describir en su dolorosidad singular, en su ofensiva e indecente concretitud sufrida, sino que el pensamiento tiene que sobrevolar y entender el problema fuera de su dimensión vivida, *tiene que darle alguna "solución" teórica, general, impersonal y anónima, en donde sentimientos, emociones e impactos afectivos no cuenten*, sino tan sólo lo que el razonamiento pueda decir y deducir. En ese sentido, mi filosofar querría mantenerse en un nivel literario de expresión, en el dolor insuperable del singular, sin ningún tipo de "solución"; pero, al mismo tiempo, quiere ser filosofía, y no simple entretenimiento conceptual. (Borges y Cioran se reían cuando los llamaban filósofos. Pero cuando ellos ríen contribuyen a mantener el dudoso punto de referencia de la filosofía anónima y despersonalizada, ajena a cualquier expresión literaria).

Estos preliminares metodológicos suenan engañosos en la medida en que ellos ya forman parte, inevitablemente, de lo que se quiere aquí pensar. He expuesto los principales obstáculos del pensar en la época actual: (1) Tenemos que decir algo importante, que atraiga la atención del auditorio; (2) Tenemos que exponer algo o a alguien, no exponerse a sí mismo; esto sería impúdico, irresponsable y flojo, daría la impresión de querer ser filósofo, y eso es – sobre todo en América Latina - una temeridad arrogante; (3) Lo que se diga no puede ser absoluto, no se puede apostar en ninguna "gran certeza", porque ya se sabe que vivimos en la época del fin de toda certeza; (4) Sea lo que sea lo que digas, tienes que ofrecer "salidas", tu pensamiento tiene que ser afirmativo, tiene que ofrecer algo para que el conocimiento sea posible, para que la moral sea posible, para que la vida sea posible, para que la sociedad sea posible, para que el futuro sea posible, para que algún dios sea posible. No puedes ser pesimista o escéptico, nihilista o relativista; pesimismo, escepticismo, relativismo, nihilismo, son los grandes villanos de la filosofía, estados transitorios que deben señalar hacia el gran hallazgo final que nos retire de esos estados morbosos e improductivos; tienes que decir cómo la vida puede ser vivida. Lo que digas sobre cómo terminar no será considerado productivo.

Pero estos cuatro rasgos – trivialidad, autoralidad, fundamento, negatividad – son las características más conspicuas de mi propio pensamiento y de mi pensamiento propio. Lo que tengo que decir no tiene nada de interesante (ni mucho menos de nuevo). La terminalidad no es interesante pues todo lo “interesante” se construye contra la terminalidad; ella es monótona, aburrida e insistente, sin ningún encanto personal. No es interesante el machacón insistir sobre lo que todo el mundo sabe. En segundo lugar, pretendo haber hecho mi propia filosofía, mis exposiciones de otros autores son insignificantes e inexactas, y no creo que nadie “aprenda” nada conmigo (a pesar de que la mayoría de mis alumnos opine lo contrario). En tercer lugar, mis pensamientos meta-filosóficos primeros son inevitablemente metafísicos porque aceptan una noción fuerte de “naturaleza” (como veremos) como algo dado y permanente. Soy, pues, un fundacionalista, porque creo que el mundo tiene una estructura mínima. Por último (y esto es, tal vez, lo más importante) aunque la filosofía ha tenido siempre una fuerte vocación afirmativa y se ha ocupado de ofrecer salidas para un mundo tenebroso, mi pensamiento negativo no ofrece salidas (tampoco entiendo bien qué significaría ofrecerlas), y en ese sentido traiciono a la filosofía en su más noble papel tradicional, porque la uso más para desesperar que para salvar o alegrar.

Tal vez la única utilidad de este supuesto preliminar metodológico sea el apuntar que el preludio meta-filosófico está ya imbricado con la cuestión misma sobre la que se quiere pensar. Para poder pensar la terminalidad del ser hay que asumir la actividad filosófica de cierta forma alternativa o a contrapelo de lo que actualmente se entiende por hacer filosofía. No se puede pensar la terminalidad del ser de la misma forma – afirmativa y sublimadora – en que la filosofía europea ha pensado regularmente sus cuestiones. Hay, pues, un entrecruzamiento de la cuestión metódica con la cuestión substantiva que aún habrá que pensar.

Nunca el pensamiento siente tanto su desamparo como cuando trata de pensar el propio desamparo del pensamiento. Pues el pensamiento de la terminalidad del ser es, él mismo, terminal, y tematiza la propia terminalidad del pensar.

1. ONTOLOGIA NEGATIVA: TERMINALIDAD DEL SER. ORÍGENES ONTOLÓGICOS DE LA DESVALÍA ESTRUCTURAL.

1.1. Hacia la terminalidad del ser. La muerte como forma del terminar.

Solemos constatar el desgaste y final desaparición de todas las cosas, vivas o no vivas: personas, animales, piedras, montañas, estrellas o galaxias, así como sus relaciones. Constatamos la terminalidad de todo lo que surge. La mortalidad como forma de la terminalidad está vinculada con el desgaste y el finar, con el acabar, el ser minado, desgastado, corroído. Tal vez “mortalidad” sea un término que no lleva lejos en la investigación sobre el ser. Si no se va a aceptar el grado altamente metafórico de una expresión como “Las estrellas mueren”, sería mejor afirmar que constatamos el acabamiento, el finalizar, el sucumbir, uno de cuyos tipos particulares es la mortalidad. (En lo que sigue, a veces uso indistintamente los términos “terminalidad” y “mortalidad”, aunque el primero es más amplio y abarcador, y es el metafísicamente decisivo).

Por lo que fue dicho en los preliminares, si yo sostuviera una filosofía fundamentalista en el siglo XIII que dijera que la verdad última es Dios, no tendría yo que meta-justificarla como tengo que hacerlo ahora, en el siglo XXI, cuando afirmo que la verdad última es la terminalidad. En otras épocas, se la tendría que justificar tan sólo en sus propios términos. Sostengo que la verdad de un ser cualquiera es su acabamiento. Querría sostener aquí que la terminalidad es la última referencia del pensamiento del ser. El acabamiento, el terminar (del que la mera muerte es un caso) es lo que no puede ser sintetizado en principios superiores o referido a algo más fundamental. Todo lo que somos y hacemos está referido, últimamente, a la terminalidad del ser, tanto del nuestro como de todo lo que hay, en la forma de un haber surgido en acabamiento.

Esto es lo que debe ser aclarado en el presente Ensayo. Pero meta-filosóficamente, hay que decir que nada – a no ser cierto “espíritu de los tiempos” al que se aludió en la Introducción - impide desarrollar la posibilidad de un fundamento último, si no lo pensamos como un fundamento afirmativo (de tipo metafísico o teológico, pero también de algún tipo laico, como en Nietzsche o, mal que le pese, en Heidegger, como aún veremos), o sea, no como un fundamento

supremo, espiritual o trascendente, en las más variadas formas de trascendencia. Si el fundamento es traído a su pura inmanencia, no hay nada de intrínsecamente errado en pensar que el mundo tiene un fundamento último en este sentido deflacionado. Aquellos fundamentos metafísico-teológicos eran imponentes. Por el contrario, la terminalidad (el acabamiento) es, precisamente, aquella inmensa trivialidad liberada por una reflexión impedida, a contramano de lo que se espera hoy de un genuino pensamiento.

¿Cómo es el mundo, y cómo es la filosofía a partir de la verdad trivial de la terminalidad del ser, en el sentido de su inicial acabamiento? Ésta es una pregunta fundamental de mi pensamiento meta-filosófico primero. ¿Por qué el ser surgido muere en lugar de continuar? (O, provocativamente, y en un tono anti-leibniziano: ¿Por qué hay la nada y no más bien el ser?). Una cuestión que no debe ser entendida tan sólo biológicamente, sino también metafísicamente. Mi meta-filosofía primera intenta explicar por qué esa trivialidad no es planteada a pesar de su irritante obviedad. El hecho de que esa trivialidad no sea señalada ni transformada en tema principal de ninguna filosofía (al contrario, como veremos, todas las filosofías se constituyen en una sistemática ocultación de la misma) apunta no trivialmente hacia algo en sí mismo trivial.

No quiere decir que los filósofos no hablen de la terminalidad del ser. Ellos hablan, especialmente, cuando se refieren al tema de la muerte. Pero la muerte es, tal vez, la manifestación menos reveladora de la terminalidad del ser, o bien corre el riesgo de que se piense que la muerte expone la totalidad de la terminalidad del ser. Que el ser de los entes muere es un reflejo del plenario acabamiento del ser. Así, frecuentemente, en el hablar de los filósofos sobre la “muerte”, la terminalidad del ser queda ocultada. Se trata de un hablar que no dice, que habla para ocultar y postergar, que no expone. En el hablar de los filósofos, la muerte continúa apareciendo como algo que “les pasa” a los vivientes, y no un reflejo de su ser en su hechura más íntima, algo que afecta a los vivientes y que no se reduce al mero flaquear de sus fuerzas sino a su estructura ontológica más honda.

El discurso de los filósofos sobre la muerte no tan sólo disfraza la estructura terminal del ser, sino que ni siquiera es un discurso adecuado sobre la muerte. Pues la muerte es presentada como algo que aparece al final de una vida, sea este final inmediato o largamente esperado. Pero no se dice de la muerte lo esencial. Eso que nunca se dice de la muerte es lo que la une internamente con el nacimiento, con el surgir, con el haber surgido. ¿El tabú de la muerte estaría en dependencia de algo que “surgió mal”, que fue “mal nacido”? Aún no lo sabemos. Pero se

sospecha que el escándalo de la muerte, el hecho de que siempre se la trate como adventicia y externa, como anomalía y extrañeza, sea una herencia de un escándalo más antiguo, el escándalo del tropiezo inicial del nacimiento.

El verdadero escándalo es que algo haya surgido, y no que lo que ha surgido tenga que morir. Precisamente por ese ocultar del origen tropezado, de la muerte se habla siempre a hurtadillas y como para neutralizarla, sin realmente exponerla. La muerte expuesta deslumbraría y podría constituirse en algo insostenible para el pensamiento filosófico, aun para el más "crítico", en la medida en que lo que atormenta a los humanos de la muerte no es otra cosa que aquello que les fue dado en el nacimiento. No se habrá pensado lo más hondo hasta que no nos atrevamos a mirar nuestro nacimiento de frente como el hecho primordial, ineludible y trivial de haber-surgido-terminales, y en esa terminalidad consiste nuestro ser, después adornado con los más variados contenidos.

Hay que familiarizarse con esta idea de que la terminalidad es simplemente lo que un ser ha ganado al surgir. La terminalidad es una forma de ser, aquella forma que invadió y tomó cuenta de todo lo que hay en el mundo. Terminalidad es, pues, la forma del ser, y no algún aditamento. El ser-terminal es caracterizado por la fragilidad (aun de las naturalezas "fuertes", como las de un tiburón o una montaña), por la destrucción paulatina, el roce (en el caso de los seres vivos, el dolor) y la aniquilación final. La muerte no está vinculada tan sólo con el morir, sino con el ser-terminal del ser en cuanto tal, con su transcurrir lleno de fricciones y tropiezos.

De lo que se trata aquí es de un fundamento de inteligibilidad, de un punto radical de referencia, y no de una explicación causal física o motivacional psicológica. Por ejemplo, la matemática que el matemático hace (no hablemos de la persona física del matemático) es terminal. La matemática señala, a su manera, hacia el ser-terminal, hacia la limitación fundamental, por más avanzada que sea, por más maravillosos que sean sus desarrollos, por más asombrosos que sean sus progresos. Ella no es terminal por haber sido hecha por un ser mortal. Las estrellas y galaxias no son hechas por mortales, y, no obstante, son terminales también, son condenadas a perecer, a sufrir roces, a degenerar, a encontrarse con sus propios límites, pura y simplemente por el hecho radical e irremediable de haber surgido. Las leyes de la matemática no dependen, internamente, de la terminalidad, pero ellas la revelan a su modo. Y lo que pasa con la matemática ocurre con cualquier otra actividad humana; sólo que ha sido bueno comenzar por ella, porque la matemática parece, de alguna manera, ilimitada, todopoderosa,

independiente, una especie de modelo formal de la inmortalidad. La fragilidad mortal de la matemática se manifestará, en algún momento, aquí y allá, en el propio tejido de sus construcciones (por ejemplo en la crisis de la teoría ingenua de conjuntos o en los metateoremas de limitación), más allá de su poderosa auto-sustentación intramundana.

La terminalidad del ser de los entes es un límite interno de lo que puede ser pensado, pero un límite definidor, no adventicio. No se trata de un fenómeno meramente empírico sino de una estructura, al mismo tiempo, factual y necesaria, contingente e interna. Pues el ser podría no haber sido terminal. Pero desde el momento en que lo es, la terminalidad informa e influye estructuralmente todo lo que se hace en el ser, todo lo que es en el mundo, y todo lo que se puede pensar. La mortalidad (como forma de la terminalidad) no sólo “atraviesa” el mundo, sino que lo ES, lo constituye insuperable e inextirpablemente. El morir de los seres vivos no es un mero hecho biológico o material (que sólo ocurriera en la “naturaleza”, en el sentido de la materia y la energía), sino el propio haber surgido mortal de un cierto tipo de ser-terminal. Relaciones humanas y estados de ánimos también son terminales y perecen, tal como animales, piedras, montañas y galaxias. Es por eso importante distinguir entre dos dimensiones de la muerte; el meta-filósofo primero está interesado no en el morir, sino en la mortalidad como estructura (precisamente, la terminalidad), aquello que establece la trivial y pasmosa correspondencia entre surgir y acabar.

Sea lo que sea una cosa, sea cual sea su contenido específico, su situación, su hechura, ella es terminal, aun cuando lo sea de manera contingente. “Ser terminal” es, pues, lo mismo que, simplemente, “ser”. Y la naturaleza redundante, pleonástica de esa expresión la evidencia como el fundamento último, como la insuperable trivialidad. Aun cuando no sepamos de qué se habla, aun cuando no hayamos visto o escuchado nada, aun cuando no sepamos de cierto planeta desconocido o de ciertos seres con los que aún no nos hemos encontrado, ya sabemos de todas esas cosas que van a terminar, que así como surgieron desaparecerán, y que desaparecerán porque surgieron, sean cuales sean sus características, sean cuales sean los tejidos de sus particulares modos de ser y su particular tiempo y modo de fenecimiento. El surgir las ha puesto ya desde siempre en el camino de su terminalidad constitutiva.

La terminalidad es fundamento en el sentido de que todo lo que es (sea material o inmaterial, viviente o no viviente) responde, de formas diferentes, al hecho primordial e irrebasable de su terminar constitutivo. En este sentido, todo lo que ocurre en el intra-mundo está

como anegado de acabamiento. La meta-filosofía primera estudia al ser en tanto que surgido-terminal. Los seres, vistos por la meta-filosofía primera, son constante y regularmente remitidos a su surgir definidor, con independencia de sus determinaciones específicas. La ocultación (en el plano humano) trabaja constantemente, día y noche, en el sentido de desvincular a los seres de su surgir original, estudiándolos como seres que simplemente están ahí y pueden ser descritos, y en donde su acabamiento es postergado y olvidado.

La lógica y la metafísica tradicionales han solido presentar a la auto-identidad como una característica primordial del ser, o como la característica que coincide con el ser mismo, con la hechura misma del ser. Pues todo ser es lo que es, o es igual a sí mismo. Ésta sería una manera puramente lógica de referirse al ser de los entes en su mismísima entidad. La terminalidad, por el contrario, con la mortalidad como una de sus formas, no es una manera lógica de abordar el ser, sino una manera sintética y contingente, pero, sin embargo, constitutiva, permanente e insistente. La metafísica tradicional, impregnada de teología, ha sostenido que los entes son necesariamente "idénticos a sí mismos". En la meta-filosofía primera, los entes, en cambio, no son, en absoluto, necesariamente terminales, o mortales por necesidad. No obstante eso, los entes (los seres, los entes que son) son constitutivamente terminales. (Por otro lado, la identidad, aun cuando pueda defenderse como un modo constitutivo del ser - algo que debería aún ser minuciosamente discutido - no es el tipo de característica capaz de propiciar los pensamientos que aquí interesan. La trivialidad puramente analítica de la identidad no es el tipo de trivialidad que interesa a la presente reflexión).

1.2. Naturaleza / Mortaleza

Todos los seres terminan, pero tienen diferentes formas de terminar, de finar, de encontrar su no-ser. (El no-ser se dice de muchas formas). Las cosas son finandas (una casa, las rocas, la conciencia, una estrella, un libro, un animal, la inspiración, el mar, la paciencia), todo termina, pero de manera diferente. Fuego, la muerte por quemadura. Agua, la muerte por sequedad o ahogamiento. Aire, la muerte por asfixia. Pero también las relaciones humanas, la muerte por incomunicación y desentendimiento. (Toda relación humana lleva su acabamiento en su propio surgir, como el fuego). Desde el punto de vista del fundamento, importa que las cosas acaban, no importa cómo. Cómo los seres terminan depende de las características de cada uno de ellos.

El terminar no está presente en todo mundo posible sino en la propia posibilidad de algo ser un mundo (cualquiera). El terminar no es algo que aparezca dentro de un mundo sí, dentro de otro mundo no, porque terminar es lo que el mundo es en la medida en que surge como un mundo cualquiera. Dentro de su posibilidad anida esencialmente su terminalidad: los mundos posibles son mundos terminales, posibilidades del ser-terminal. La entidad es combustible, asfixiable, inundable, comunicable. Pero la terminalidad no es “origen” ni “causa”, ni “fin” de nada, sino tan sólo el modo de ser de las cosas, el modo de su acontecer. Cualquier principio natural que se tome (agua, aire) o cualquier ley psicológica (incomunicación, intolerancia) es apropiada para exponer la terminalidad del ser.

Cuando filósofos del pasado decían que la verdad última es Dios, estaban respondiendo desde la tradición espiritualista-culturalista que viene del platonismo y neo-platonismo (ver Parte 3 de este Ensayo). Según esta tradición, el fundamento debía tener un cierto tipo de perfección o de completitud para poder ser el fundamento de lo más imperfecto e incompleto. En esa tradición, para ser fundamento era necesario ser lo mejor, lo más perfecto y luminoso. Esto supone que el fundamento no se deja mancillar por lo que fundamenta. En mi reflexión, por el contrario, el fundamento no es menos imperfecto que lo que fundamenta, no es menos mortal, menos frágil, menos carente e incompleto. No es menos penumbroso ni menos deteriorado. El fundamento pertenece al mundo, pero a su hechura “mundanal”, no al intramundo o a algún sublime Supramundo. El fundamento del mundo está en el propio ser-mundo del mundo, en la forma que lo hace ser mundo, el mundo terminal que es, con independencia del particular tipo de mundo que sea y de su particular modo de acabar.

La meta-filosofía primera que aquí se propone transita por el camino del pleno reconocimiento de que esa “naturaleza” que se considera como el momento superado de la dialéctica hegeliana, es el propio “lugar” de la terminalidad del ser, y que esa naturaleza no puede ser superada, de manera “dialéctica” (Hegel) o “existencial” (Heidegger, Sartre) o de cualquier otra. Pero la “naturaleza” no es tan sólo la textura mineral o composición atómica de los objetos, o el tejido biológico de los seres vivos. También abarca todo lo que sufre roces y decaimiento, todo lo surgiente-muriendo, cosas como las relaciones humanas, los estados psicológicos, la inspiración artística, las virtudes (como la perseverancia), etc.

Una relación que se deteriora con el pasar del tiempo, que comienza exuberantemente, que va manifestando sus propias debilidades internas y que acaba transformando en odio lo que

comenzó siendo amor, es un proceso surgiente-mortal como otro cualquiera y, por lo tanto, recogido por la idea de "naturaleza". Los procesos de deterioro de relaciones humanas (y de sentimientos, actitudes, posturas políticas, gobiernos, etc) responden a componentes internos de sus elementos, y van manifestándose con la misma necesidad que los procesos de la naturaleza material. Es cierto que los participantes reaccionan a esto de maneras muy diversas, pero también los elementos de procesos materiales reaccionan de diferentes formas (no todas las personas reaccionan de igual manera delante de la intolerancia, pero no todos los objetos materiales reaccionan de igual manera delante del calor). Así, además de estar sometidos al fenecimiento final de sus materialidades corporales y de sus cualidades espirituales, los humanos, durante sus vidas, ya van pagando deudas terminales parciales, tanto corpóreas como psicológicas: algunos de sus órganos enferman, algunas de sus relaciones deterioran, etc.

Tal vez el hecho fundamental de que es imposible cortar los vínculos con la "naturaleza" así entendida, transforma al mundo en una imposibilidad para el ser humano. (Por lo menos para él). La terminalidad se le presenta como naturaleza, y lo terminal está signado por lo provisorio, lo efímero, lo cambiante, lo degenerante, lo imprevisible, por aquello con lo que "no se puede contar", que no permite previsiones ni siquiera de corto alcance. Pero en el caso del animal humano, esta dificultad se torna gigantesca. Pues su cerebro, aunque no le dé automáticamente racionalidad, le ha dado un instrumento para introducir control y constancia y la esperanza de obtenerlos, sin que, no obstante eso, tal objetivo pueda conseguirse nunca de manera plena. Todo lo que el animal humano consigue, es provisorio y frágil, y lo consigue en medio de una lucha a muerte contra la caducidad. Un ser demasiado racional para ser animal y demasiado animal para ser racional, tiene delante de la naturaleza terminal del ser más dificultades que un animal no humano, a pesar de que tanto animales humanos como no-humanos sufren los dolores de la fragilidad y lo provisorio. El contacto áspero con la naturaleza terminal del ser hace que los seres deban esforzarse para simplemente ser. Pues el ser-terminal no es una dádiva: todas sus dificultades deben ser trabajosamente elaboradas (y es eso lo que ha creado, en las teodiceas tradicionales, la idea de que los humanos son culpables de esas dificultades, culpables de su terminalidad, como veremos después).

La terminalidad del ser (en los seres vivientes bajo la forma de la mortalidad) es una dificultad insuperable para humanos si entendemos que ser-mortal no es simplemente morir, sino surgir, rozar, sufrir, estar sometido a la contingencia y a lo imprevisto, no poder hacer previsiones, ser constantemente sorprendido, herido, mancillado, no "tener tiempo", no poder

llevar adelante los propios planes, no poder comportarse como se desearía, no poder amar ni ser amado de manera plena y permanente, no poder conservar lo que se ama, ser sometido al deterioro moral y físico paulatino e inevitable. Ser-terminal es ser frágil, inhabilitado, no idóneo, desajustado, funcionar mal, andar a destiempo, errar, deambular, sentir miedo, sentir dolor, ser sometido a fuerzas que no se entienden.

La “naturaleza” ha entrado en nuestra reflexión de una manera un tanto intempestiva. Pues, en verdad, hablábamos del ser, y no de la naturaleza, y parecería ilegítimo identificarlos sin alguna explicación suplementaria. Lo que ocurre es que, en una concepción adjetiva del ser, del ser siempre con minúsculas y en donde el ser mismo del ser es – para un humano - la mortalidad, la “naturaleza” parece un escenario privilegiado de ese tipo de ser, que se puede llamar, con justeza, de “ser naturalizado” (en este sentido de “naturaleza” como terminalidad de todo tipo de entes, materiales o no). De esa manera, ser y naturaleza se aproximan, como en los filósofos pre-socráticos y como en muchas culturas indígenas americanas. El surgir terminando está visiblemente vinculada con la naturaleza de las cosas. Y este vínculo ayuda a concebir a la naturaleza de una manera minimalista, como el simple y bruto escenario del surgir-muriendo de los entes.

La “naturaleza” es considerada en el sentido minimalista de la mortalidad, y no en el sentido maximalista de, por ejemplo, los “jusnaturalismos” o de la presunta esclavitud “natural” de ciertos hombres, que constituyeron, en el pasado, un claro abuso de la noción de “natural”. La naturaleza fue colocada por el pensamiento afirmativo junto a la metafísica de entelequias y a la teología como fundamentos, sin percibirse (o tal vez percibiendo-ocultando) que la naturaleza tolera una versión minimal, habilitación que ni la metafísica ni la teología podrían nunca detentar, por su irrenunciable maximalismo (espiritualista o culturalista). Lo que inhabilitaba a la naturaleza para ser fundamento era el hecho de concebírsela metafísica o teológicamente, de manera maximal. Vista minimalisticamente, simplemente como el surgir-terminal de todo (de estados de la materia o de estados psicológicos o situacionales) la naturaleza puede verse como fundamento de todo lo que es y no es, de todo lo que puede o no puede ser pensado. (Lo cual es, ciertamente –no lo olvidemos-, una inmensa trivialidad).

El ser y el filosofar no se han constituido como naturales, o en la dirección de la naturaleza - en el sentido de referidos a un fundamento minimal - sino, por el contrario, en oposición a la naturaleza. La invención de la cultura ha acariciado la posibilidad de que ella

pueda, en algún momento, si no substituir totalmente, por lo menos dominar satisfactoriamente a la naturaleza. Pero, en el sentido que viene siendo expuesto, es claro que la propia cultura es naturaleza, en el sentido de que también los bienes y acciones culturales son internamente terminales tan sólo por haber surgido. Relaciones humanas, proyectos políticos y empresas artísticas son producciones culturales internamente carcomidas por la terminalidad de su ser. Uno de los primeros efectos de esta constitución anti-natural - que denomino "afirmativa", en el sentido afianzante-positivante que estudio en la Crítica de la Moral Afirmativa (1996) - del ser y del filosofar, es el tornar "triviales" a las verdades últimas y fundamentales, y en "peligrosas" e "inoperantes" a las filosofías que hablan acerca de ellas e intentan desarrollarlas.

El constituirse en oposición sistemática a la naturaleza minimal es, según creo, lo común a todos los humanos, a todas las culturas, a todas las tribus estudiadas por los antropólogos, lo común a alemanes, brasileños, indígenas y esquimales. Aunque a veces se proclame tal cosa, no hay ninguna cultura que se constituya según la naturaleza, siguiendo su dupla dirección generante/degenerante. Hacer esto sería ponerse de inmediato en el camino de la propia destrucción. Las formas de vida que manifiestan el propósito de "vivir de acuerdo con la naturaleza" (por ejemplo, vegetarianos) ya han captado a la "naturaleza" de una manera solamente generadora y culturalizada, atendiendo a las demandas de los humanos, y cuyo elemento degenerador ha sido elaborado de manera que no dañe. Todas las diferencias etnográficas provienen de diferentes maneras de tomar posición respecto a la terminalidad, la caducidad y el desgaste, sea que unas tribus desenvuelvan para eso una tecnología de punta y otras se dediquen al canibalismo. (Por eso, no se acepta aquí la aserción de que, para algunos pueblos, "la muerte no es un problema". Esta afirmación llega tarde. Si el terminar no parece problemático para un pueblo, eso significa que, ya tempranamente, el espíritu y la cultura de ese pueblo llegaron al hecho primordial y lo tornaron inofensivo; la "no problematicidad" de la muerte existe, sí, en muchos pueblos, pero como una construcción cultural, no como una experiencia primitiva).

En la filosofía, la naturaleza estuvo, *ab initio*, estigmatizada por la afirmatividad, ya incluso a partir de la propia palabra "naturaleza", vinculada con "nascor", "nacer". En su propio nombre, la naturaleza es vista tan sólo como el nacer de las cosas, no como su morir. La palabra adopta la raíz del "nacer" en su etimología, pero oculta la del morir, la "mortaleza". No es, en realidad, la muerte lo que aquí se oculta, sino la mortalidad del surgir (del nacer), el carácter intrínseco de la mortalidad del ser. La naturaleza es ya originalmente visualizada como "aquello