

EL TRASFONDO IMAGINAL DEL MUNDO. AVATARES EPISTÉMICOS DE LO AMBIENTAL DESDE UNA HERMENÉUTICA COSMOLÓGICA¹

THE IMAGINAL BACKGROUND OF THE WORLD. EPISTEMIC AVATARS OF THE ENVIRONMENT FROM A COSMOLOGICAL HERMENEUTIC

CARLOS HUGO SIERRA

*La vida es un niño que juega, que desplaza
las piezas sobre un tablero: reino de un niño².*

— Heráclito, B 52 DK

Soñamos con viajes por el universo. ¿Es que no está el universo en nosotros? No conocemos las profundidades de nuestro espíritu. Hacia adentro va el camino misterioso. En nosotros, o en ninguna parte, está la eternidad con sus mundos -el pasado y futuro-»³.

— Friedrich von Hardenberg "Novalis". Fragmento. Polen (Blütenstaub), Athenaeum. 1798.

Lo que no se tiene en cuenta es que todo ser se presenta a cierta distancia, lo cual no constituye un obstáculo para el saber, sino que lo garantiza. Lo que se olvida siempre, aunque se diga, es que precisamente la presencia del mundo es presencia de su carne en la mía, que "soy mundo", aunque no "soy el mundo". La metafísica sigue siendo coincidencia. Ese espesor de carne que hay entre nosotros y el "núcleo duro" del Ser es lo que no entra nunca en la definición: ese espesor queda cargado a mi cuenta: es la envoltura de no-ser que lleva la subjetividad por todas partes"⁴.

— Maurice Merleau-Ponty. *Lo Visible y lo Invisible*.

¹ Este artículo constituye, en esencia, un rudimentario esbozo preliminar de un estudio más exhaustivo y de mucho mayor alcance, en torno al trasfondo epistémico que subyace en las pre-ocupaciones y asuntos nucleares del pensamiento ecológico contemporáneo visto desde una hermenéutica cosmológica (siguiendo, así, los pasos dados por Hans Blumenberg), que estoy desarrollando, desde hace unos meses, en el Núcleo Internacional de Pensamiento en Epistemología Ambiental -NIPEA-.

² Αἰὼν παῖς ἐστὶ παῖζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληῆς. Die Fragmente der Vorsokratiker, von H. Diels, hrsg. von W. Krantz, 3 vols., Berlín 1934-1937. En Colli, G. (2009). *La Naturaleza ama esconderse*. México D. F.: Editorial Sexto Piso, p. 203.

³ *Wir träumen von Reisen durch das Weltall. Ist denn das Weltall nicht in uns? Die Tiefen unsers Geistes kennen wir nicht. Nach Innen geht der geheimnißvolle Weg. In uns, oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten -die Vergangenheit und Zukunft-*. Véase al respecto el excelente estudio biográfico de Antonio Pau. Novalis. Pau, A. (2012). *La nostalgia de lo Invisible*. Madrid: Editorial Trotta.

⁴ *Que justement la présence du monde soit présence de sa chair a ma chair, que j' «en sois» et que je ne sois pas lui, c'est ce qui, aussitôt dit, est oublié: la métaphysique reste coïncidence. Qu'il y ait cette épaisseur de chair entre nous et le « noyau dur » de l'Etre, c'est ce qui n'intervient pas dans la définition: cette épaisseur est mise a mon compte, c'est le manchon de non-etre que la subjectivité transporte toujours autor de soi.* Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Éditions Gallimard, p. 167.

RESUMEN

Este artículo constituye, en esencia, una exploración en torno al trasfondo epistémico que subyace en las pre-ocupaciones y asuntos nucleares del pensamiento ecológico contemporáneo (centrada en una matriz ontológica "holística" de la naturaleza) visto desde la necesidad de desarrollar una hermenéutica de alcance cosmológico (de conformidad con los planteamientos de Edmund Husserl y de Hans Blumenberg). De esta manera, es posible develar el subsuelo de inmanencia invisible, el trasfondo terrenal de nuestro pensamiento.

Palabras clave: Trásfondo epistémico, Pensamiento ecológico, Alcance cosmológico.

ABSTRACT

This article constitutes, in essence, an exploration around the epistemic background that underlies the pre-occupations and the key issues of contemporary ecological thought (based on a "holistic" ontological matrix of nature) seen from the need to develop a hermeneutic of cosmological scope (in accordance with the approaches by Edmund Husserl and Hans Blumenberg). In this way, it is possible to reveal the invisible immanence, the earthly background of our thought.

Keywords: Epistemic background, Ecological thought, Cosmological scope.

INTRODUCCIÓN

Las cuestiones que conciernen al pensamiento ecológico de la era moderna, en tanto que remiten a una alteridad escurridiza (el mundo, aquello ciertamente extraño, impreciso, que maniobra y se confronta extramuros de la interioridad que acoge al ser) nos encaminan por una tortuosa senda que, si se persevera con firmeza hasta el punto final, conduce de manera indefectible al enigma de la *conditio humana*, al sinsentido existencial, en fin, a la ausencia de fundamento ontológico. Los discursos actuales sobre lábil hábitaculo terrestre de lo viviente y sobre su renovado valor a causa, precisamente, de su desmesurada insignificancia en relación con el infinito universo -lo que lleva, asimismo, a una re-centralización planetaria que H. Blumenberg denomina "geotropismo"⁵- muestran bien a las claras, de

⁵ La re-orientación geotrópica a la que se refiere H. Blumenberg supondría, en gran medida, una de las conclusiones ontológicas principales que se desprenden del repensamiento de la existencia terrestre, no desdiciendo tampoco un audaz abordaje fenomenológico y sus implicaciones sobre la *Lebenswelt*, a partir de un horizonte hermenéutico cosmológico. De esta forma, la Tierra,

acuerdo con P. Sloterdijk, la intromisión de la fría intemperie, de la desapacible exterioridad estelar, por las grietas e intersticios de aquellas deterioradas coberturas o "cascarones" metafísicos que, en su día, otorgaron a la humanidad entera un convincente sentimiento de inmunidad y seguridad⁶. Cabe preguntarse,

.....
 como siglos atrás, reorienta su trayectoria excéntrica y recupera su singularidad, esta vez, como "oasis de la vida". *Die Sinnlichkeit des Menschen ist nicht zu arm, wie die Aufklärung gern vermutete, sonder zu reich, um an den kosmischen Gegenständen Befriedigung zu finden. Die astronautische Geotropie ist auch ein rein sensorisches Phänomen.* ("La sensualidad del hombre no es demasiado pobre, como le gustaba asumir a la Ilustración, sino demasiado rica para encontrar satisfacción en los objetos cósmicos. La geotropía astronómica es también un fenómeno puramente sensorial"). (*Traducción del autor*) Blumenberg, H. (1997). *Die Vollzähligkeit der Sterne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 482.

⁶ El enorme y exhaustivo rastreo filosófico de P. Sloterdijk a través de la articulación histórica del sentido y de la vivencia espacial del hombre bajo los encuadres esferológicos de un "vitalismo geométrico" (hasta arribar a un periodo póstumo de descascaramiento metafísico que deja en la más rigurosa intemperie a la vida humana), le sirve de pauta para ahondar en los cambios de fondo que protagonizan los imaginarios cosmovisionales, los dominios íntimos y las proezas civilizatorias de la historia occidental. "La esfera es la redondez con espesor interior, abierta y repartida, que habitan los seres humanos en la

entonces, si los deslumbrantes espejismos especulativos que dimanan del afán de transparencia de una modernidad afianzada en el avance tecnológico, en el mercado mundial y en la estallante globalización, no son sino reacciones de un automatismo instintivo, reflejos cuasi-fisiológicos y pre-conscientes ante la certeza de verse en el corazón de un impenetrable abismo. Lo curioso es que las suturas improvisadas y fragmentarias que urde la razón subjetiva -sustantivizada bajo la forma de "individuo" o de "yo"- sobre la existencia activan un atávico dispositivo compensatorio frente a la engorrosa corazonada, en torno a la que parece dominar una contumaz renuencia a su esclarecimiento, de que el mundo sólo es posible en referencia a una latencia inaccesible ("el cerco del misterio", según Eugenio Trías)⁷. No decimos, en realidad, nada nuevo. El irascible y atormentado L. Wittgenstein lo dejó meridianamente claro, aunque no lo fue tanto para Bertrand Russell, G. E. Moore y todo el "Círculo de los Apóstoles" que en Cambridge le habían encumbrado como una verdadera leyenda viva⁸, al revelar la naturaleza fronteriza del ser humano⁹.

.....
 medida en que consiguen convertirse en tales. Como habitar significa siempre ya formar esferas, tanto en lo pequeño como en lo grande, los seres humanos son los seres que erigen mundos redondos y cuya mirada se mueve dentro de horizontes. Vivir en esferas significa generar la dimensión que pueda contener seres humanos. Esferas son creaciones espaciales, sistémico-inmunológicamente efectivas, para seres estáticos en los que opera el exterior". Sloterdijk, P. (2009). *Esferas I. Burbujas. Microesferología*. Madrid: Ediciones Siruela, p. 37.

⁷ La razón que palpita en el limes existencial, escudriñado de modo extraordinario por Eugenio Trías (sobre cuyas tesis abundaremos, por cierto, en un siguiente apartado), nos arrostra forzosamente a la certeza de que la existencia humana se ve destinada a no disipar jamás las tinieblas ontológicas que pudieran conducirla al auto-esclarecimiento, al ansiado acoplamiento cognitivo consigo mismo, porque, precisamente, uno de los territorios fundantes de la experiencia humana, si hacemos caso a María Zambrano, "linda o está más allá de los linderos del ser", es decir, en el dominio del no-sentido.

⁸ Para una idea introductoria de las circunstancias vitales de L. Wittgenstein, resulta de utilidad la siguiente obra: Eilenberger, W. *Tiempo de Magos. La gran década de la filosofía 1919-1929*. Madrid: Taurus Editorial.

⁹ 5.632. *El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo*.

Esto explica, en gran medida, el motivo por el que, en la obstinada búsqueda de una racionalidad diferenciada que logre trascender lo pensado y lo dicho hasta ahora, resulte perentorio e ineludible retrotraerse al pasado más remoto, a los orígenes mismos de la metafísica occidental. Allí, precisamente, se gestó la resolución cosmológica primordial, el numinoso encuentro entre la *physis* (Φυσις) y el *logos* (λόγος). Y allí se hace obligado ponderar de nuevo lo dicho por Heráclito de Éfeso, ya que lo que se pone en juego es la posibilidad de vislumbrar lo no pensado en la ontología occidental. Algo de ello barrunta E. Leff cuando examina, con minuciosidad detectivesca, los estratos más reservados y profundos de la cosmovisión moderna para encontrar aquellos acontecimientos clave que pergeñaron un colosal equívoco, un decisivo acto de encubrimiento, en la medida en que auspiciaron un régimen ontológico imbuido por una lógica tecno-instrumental en franca expansión que esclerotiza (si se nos permite la expresión) los códigos comprensivos de la vida y hace que la Tierra se rinda a los pies del omnipotente sistema de cosificación capitalista¹⁰.

Por lo demás, esta tentativa hermenéutica

.....
^{5.641} *El yo entra en la filosofía por el hecho de que el "mundo es mi mundo"*.

El yo filósofo no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni el alma humana, de la que trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite -no una parte del mundo-.

Wittgenstein, L. (1997). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Barcelona: Altaya.

¹⁰ "Lo que aquí se juega no es sólo -ni fundamentalmente-, una verdad más originaria que la adecuación del *logos* y del *eidos* a los entes que emergen; sino la manera como la ontología misma, en su modo de comprensión del ser, ha instaurado a lo largo de la historia de la metafísica una razón que funda e instituye la racionalidad tecno-económica, ocultando la potencia emergencial de la *physis* y haciendo declinar la fuerza neguentrópica de la vida, enactuando el metabolismo de la vida en la biosfera hacia la degradación entrópica del planeta". Leff, E. (2018). *El Fuego de la Vida. Heidegger y la cuestión ambiental*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, p. 279.

de la existencia bajo el enfoque cosmológico acarrea, hoy en día, mayor consideración si cabe por cuanto se asiste a un inusitado resurgimiento, tras su aparente declive en las postrimerías del siglo XX, de la metafísica en el marco de las especulaciones contemporáneas sobre el universo. Ciertamente es que la narrativa filosófica y antropológica que se prodiga a la sombra de la investigación astrofísica, cuyo germen se hallaría, según A. Fragio, en la cosmología relativista de A. Einstein¹¹, se decanta abiertamente hacia la consecución de una teoría del todo y de la gran unificación. Pero no hace falta conocer muy a fondo los nudos gordianos de la teoría relativa a la génesis y dinámica del universo para percatarse de que, en realidad, nos hallamos ante una versión sofisticada de un asiduo pensamiento de altos vuelos, aquel "pensamiento astronómico" -tal como lo designó en una de sus gloriosas conferencias el electro-fisiólogo alemán Emil du Bois-Reymond¹²- cuya pretensión de omnisciencia, confundida bajo el disfraz del nunca abandonado determinismo laplaciano, nutre la avidez fagocitadora de la razón inquisitiva moderna.

¹¹ "En mi opinión, la re-ocupación cosmológica de la metafísica se inició con la cosmología relativista de Einstein, que abrió un nuevo y fabuloso dominio para la especulación científica a través de una representación físico-matemática de la "estructura a gran escala" del Universo; una representación en la que el "ethos metafísico" de la cosmología relativista contrasta extraordinariamente con el *pathos* antiescatológico de Einstein". (Traducción del autor) Fragio, A. (2015). *Paradigms for a Metaphorology of the Cosmos. Hans Blumenberg and the Contemporary Metaphors of the Universe*. Ariccia: Aracne Editrice.

¹² "Denomino conocimiento astronómico de un sistema material al conocimiento de todas sus partes, sus respectivas posiciones y sus movimientos, de tal modo que es posible calcular su posición y movimiento, en cualquier momento, pasado o futuro, con la misma certeza con la que calculamos la posición y el movimiento de los cuerpos celestes a través de la precisión absoluta de la observación y de la teoría previas". (Traducción del autor) Du Bois-Reymond, E. (1874). The limits of our Knowledge of Nature. *The Popular Science Monthly*, 5(2): 17-32. Se trata de la famosa conferencia dirigida al Congreso de físicos y científicos alemanes celebrado en Leipzig el 14 de agosto de 1872.

A estas alturas, como es de suponer, no cabe malinterpretación alguna. Del imaginario cosmológico contemporáneo nos cautiva en mucho menor grado su éxtasis totalizador. El desafío aquí tiene que ver con que nos conformemos simplemente en sobrevolar la superficie, eternizando con ello el vaporoso espíritu epocal, o, por el contrario, imitemos la gesta del regio Teseo y volvamos a internarnos en las profundidades laberínticas del pensamiento.

Perspectivas de la hondura. Habitando la lejanía de un pensamiento cosmológico

Tal vez haya que volver a remontarse, como así lo advertía Karl R. Popper, a cierta disposición mental de amplitud de miras que vaya más allá de lo que hoy en día se está dispuesto a transitar, hasta alcanzar una profundidad y alcance cosmológicos. Esta aspiración del espíritu humano por soltar amarras y embarcarse en una travesía sombría y turbadora, casi irreconocible con el paso de los siglos, posee el inusual efecto de transportar históricamente al filósofo vienés a un momento "axial" (*Achsenzeit*, haciendo nuestro el conocido término de Karl Jaspers) que tuvo su origen en las legendarias costas de la antigua Jonia (Ἰωνία)¹³. Es cierto que Popper se deja engatusar, digámoslo así, por el imaginario sublime que exalta la proeza griega relacionada con el súbito alumbramiento de un atisbo de pensamiento racional al que tanto contribuyeron historiadores como John Burnet (1892)¹⁴, Francis Macdonald Cornford

¹³ Hacemos referencia a 'Back to the Presocratics' ('Remontándonos a los presocráticos') *Proceedings of the Aristotelian Society New Series*, Vol. 59 (1958 - 1959), pp. 1-24. Dicho texto constituyó el discurso de K. R. Popper al asumir la presidencia de la Sociedad Aristotélica en el año 1958.

¹⁴ *Early Greek Philosophy*. London & Edinburgh: A. & C. Black.

(1912)¹⁵, Bruno Snell (1946)¹⁶ o, unas décadas más tarde, Jean-Pierre Vernant (1965)¹⁷. Allí acierta a encontrar el germen de una tradición que, tras un prolongado periodo de ocultamiento auspiciado por la escolástica medieval, viene a desembocar en el racionalismo crítico de la modernidad, representado de modo esplendente por la figura de Galileo Galilei¹⁸.

Nuestro interés se enfoca, sin embargo, en otro aspecto. En el hecho de que el intento de comprensión cosmológica nos lleva a un cuestionamiento sobre la totalidad, va a la raíz, no se queda por ello a "medias tintas", arriba al trasfondo. Se rescata un cariz intelectual trascendente que nos conmina a considerar, desde sus fundamentos últimos, el mundo en el que vivimos, a entendernos a nosotros mismos y a nuestro conocimiento de él. No es que creamos plausible, aclarémoslo, localizar un suelo primordial, un punto arquimédico apostado en la antesala del sentido, no se trata de una especie de "suspensión" al estilo husserliano, ni tampoco un descenso a un supuesto sustrato último del mundo. Más bien la cuestión aquí consiste en asumir una ficción, una perspectiva, un horizonte óptico (conforme al enfoque de Hans Vaihinger)¹⁹ como un límite desde el que comprender la realidad, más aún, desde el que se pretende "ver el mundo por primera

vez". Sólo de esta forma, es posible auto-imponerse con convicción renovada el desafío intrínseco, personal, exclusivo, inalienable y no concluso, la exigencia de auto-desvelamiento que se halla, según nuestras ensoñaciones del pasado remoto, cincelado en el pronaos del templo de Apolo en Delfos: γνωθι σεαυτὸν (*conócete a ti mismo*).

Si nos paramos a pensarlo bien, en esta tentativa por encaminarse al meollo de nuestro entendimiento sobre lo existente subyace también una aspiración por esbozar las bases de una especie de geofilosófica²⁰ o, incluso, si se me permite la expresión, de una historia de los geo-imaginarios²¹ o de las ecologías humanas²². El motivo de este viraje drástico en nuestro enfoque, que algunos esmerados y recios cancerberos de la ortodoxia lo podrán considerar a todas luces subversivo, descansa, por un lado, en la inaplazable necesidad de reconocer, de una vez por todas, que lo terrenal constituye un límite constitutivo y una fuente primordial de nuestro pensamiento. A este respecto, convendría rescatar el audaz proyecto protagonizado por uno de los más ilustres perdedores en la empresa filosófica occidental, Friedrich W. J. Schelling, quien no titubea en sacudir los macizos cimientos de

¹⁵ *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*. Cambridge: Cambridge University Press.

¹⁶ *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Hamburg: Verlag Classen und Goverts.

¹⁷ *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*. Paris: Éditions Maspero.

¹⁸ "Que yo sepa, la tradición crítica o racionalista se inventó una única vez. Se olvidó tras dos o tres siglos, tal vez debido al surgimiento de la doctrina aristotélica sobre la episteme, el conocimiento cierto y demostrable. Y fue redescubierta y revidada conscientemente durante el Renacimiento, especialmente por Galileo Galilei". (*Traducción del autor*). Popper, K. R. (1958-59). 'Back to the Presocratics'. *Proceedings of the Aristotelian Society New Series*, Vol. 59, pp. 1-24.

¹⁹ Vaihinger, H. (1952). *The Philosophy of 'As if'*. London: Routledge & Kegan Paul.

²⁰ El término, cuyas resonancias nos trasladan directamente a los planteamientos de Gilles Deleuze y Félix Guattari, rescata del olvido las filiaciones immanentes del pensamiento con el manto terrestre, en la medida en que determinan nuestro involucramiento en el espacio. "El sujeto y el objeto dan una mala aproximación del pensamiento. Pensar no es un hilo tensado entre un sujeto y un objeto, ni una revolución de uno alrededor de otro. Pensar se hace más bien en la relación entre el territorio y la tierra". Deleuze G. & Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, p. 86.

²¹ En relación con este fascinante campo de estudio, no es posible dejar de destacar muy significativas aportaciones de los siguientes autores: Gaston Bachelard, Roger Caillois, Claude Lévi-Strauss, Georges Dumézil, Paul Ricoeur, Gilbert Durand, Henry Corbin, Pierre Brunel, Joël Thomas, Philippe Walter, Jean Chevalier o Alain Geerbrant.

²² Garlaschelli, E. y Petrosino, S. (2012). *Lo stare degli uomini. Sul senso dell'abitare e sul suo dramma*. Milano: Marietti 1820.

la metafísica clásica y acometer la operación "herética" de transformar la filosofía en una física dinámica. Luego nos ocuparemos de este asunto. Pero, por otra parte, al poner de relevancia los fundamentos espaciales que estabilizan los marcos de ordenación de lo real, estamos situándonos en las coordenadas adecuadas para explorar (tal y como nos lo indica Charles Braverman²³) las distintas mutaciones profundas que se han ido gestando en el pensamiento humano, esto es, las transformaciones de fondo en la visión de las cosas.

Tocamos aquí, frente a la engañosa inmovilidad eterna de nuestra morada terrestre, la exuberancia y la transitoriedad de las hipótesis esféricas en las que se ha cobijado el hombre occidental a través de su dilatado itinerario histórico-cultural. *Hay otros mundos pero están en éste*, aseveraba el arrebatado maestro del surrealismo poético Paul Éluard²⁴. Más allá de la yuxtaposición invisible de universos camuflados que pululan entre lo onírico, la vigilia y el subconsciente, la célebre frase puede ser interpretada, no sólo como un indicio de la cartografía subterránea que proporciona profundidad al hombre, sino como el presentimiento de una geología de orbes imaginales que se diseminan verticalmente en el tiempo a través de estratos metafísicos. No hay más que situarnos en aquel nebuloso trance, ocasionado en el distante confín de la civilización helénica, en que el mundo, en cuanto totalidad ordenada, abre un abismo y distancia al hombre de sí, convirtiéndose éste en un sujeto a

²³ Viene al caso la aproximación de Charles Braverman, ya que reinterpreta, a través de la obra y de los principios metodológicos de A. Koyré, la revolución científica en términos espaciales. Véase al respecto, Braverman, C. 'Homage to Koyré: Space as Paradigmatic Example of "The Unity of Human Thought"'. En Pisano, R., Agassi, J. & Drozdova, D. (2018). *Hypotheses and Perspectives in the History and Philosophy of Science. Homage to Alexandre Koyré 1892-1964*. Cham (Switzerland): Springer.

²⁴ Véase al respecto, Rincón, L. (1976). *Cartas cruzadas entre Paul Eluard y Teofrasto Bombasto de Hohenheim llamado Paracelso*. Ed. Los libros de la frontera.

la vez auto-consciente y *cosmotheoros*, para cerciorarse de que el tejido de la existencia inicia una travesía en pos de la seguridad habitacional a través de diferentes tipologías de articulación. Desde ese punto de vista, el mundo que despunta en la modernidad se erige como un modelo que rivaliza y finalmente triunfa ante el orden cósmico que hunde sus raíces en la antigüedad griega y alcanza durante el medioevo cristiano inéditas expresiones y composuras. Sobre su grandioso declive han sido, entre otros, Hans Blumenberg (escrutando los cambios en los presupuestos metafísicos que apuntalan el escenario de la modernidad)²⁵, Alexandre Koyré (desde la perspectiva de una mutación interna transc científica)²⁶ o Remi Brague (en su repaso histórico de las concepciones antropológicas)²⁷ quienes se han impuesto la tarea de describir con detalle la operación histórica de barreno de las murallas del cosmos, como orbe metafísico desde el que se atribuía valor al hombre en su inserción en la naturaleza, frente a la modernidad que redefine una insólita antropología y un nuevo centro de gravedad (en la instancia auto-fundamentadora de la razón subjetiva).

No es del todo seguro que, a día de hoy, se hayan logrado esclarecer en su integridad o, al menos, se hayan puesto encima de la mesa las consecuencias más decisivas para la conciencia mundana occidental del óbito geo-celeste

²⁵ Blumenberg, H. (2008). *La Legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-textos.

²⁶ Koyré, A. (1979). *Del mundo cerrado al universo infinito*. Madrid: Siglo XXI.

²⁷ "Por ello entiendo, como por lo demás implica el término logos, no un simple discurso, sino una manera de dar razón del mundo en la que debe expresarse una reflexión sobre la naturaleza del mundo como mundo. Es cosmológico un discurso, expresado o no (en este último caso podría hablarse de una "experiencia"), en el que aquello que hace que el mundo sea mundo -lo que cabría llamar la "mundaneidad"- no está presupuesto, sino que, por el contrario, se convierte, implícita o explícitamente, en un problema". Brague, R. (2008). *La Sabiduría del Mundo. Historia de la Experiencia Humana del Universo*. Madrid: Encuentro, p. 19

antiguo. Con el derrumbe definitivo de la cercanía cosmonómica, con la transformación del universo en un decorado anónimo e impasible cuya infinita profundidad despierta en Blaise Pascal los más perturbadores espantos²⁸, el mundo, más que caer en una vacilante desafiación -como aventura John Hollander²⁹, queda en silencio, se oscurece, se retira a una densa invisibilidad para ceder sus dominios a un centro auto-constitutivo y ordenador gobernado por el sujeto humano (ese ser fantasmal e incorpóreo que deambula por las estancias lógicas de la claridad racional). La expansión sin precedentes, a lo largo y ancho de Occidente, del angustioso sentimiento de abandono y desolación vinculado con el naciente *mundus absconditus* es saludado por quienes otean prometedores horizontes para el crecimiento espiritual del ser humano. En ese sentido, nadie mejor que F. Nietzsche ha comprendido el destino que le depara al hombre ante el *horror vacui* que despunta con el eclipse crepuscular del cosmos y de todo amparo divino, en la medida en que, siendo consciente de su absoluta soledad, no le queda otra salida que asumir las riendas de su propia existencia y buscar la auto-superación recurriendo a su incontenible instinto creador. Se consuma, así, con el sigiloso desencadenamiento de un renovado espíritu prometeico, el ajuste de cuentas contra los dioses por el que el hombre esperó miles de años y ha de transformarlo, mediante el poder fáctico de la ciencia, en el flamante demiurgo de todas las cosas. No obstante, el propio Nietzsche, sobreponiéndose al entusiasmo, introduce una seria admonición contra la revolución intelectual encabezada por Galileo Galilei

y René Descartes, puesto que la confiabilidad empírica respecto a la caótica e inquietante realidad no espolea la rebelión emancipatoria del hombre, sino que, más bien, sella una trasposición criptomórfica del idealismo trascendental que trata de reprimir las amenazadoras corrientes de lo terrenal acudiendo, como dice Schiller a "aquellas regiones donde habitan las formas puras"³⁰.

Esta operación soterrada de enmascaramiento cosmético salvaguarda, en la inmanencia empírica del flamante *ordo scientiae*, los cimientos metafísicos que conjuran la dimensión abismática de la existencia humana. Toda vez que la divinidad atenúa su compromiso con el devenir del hombre, que su voluntad trascendente se agazapa tras los bastidores de la escena del mundo, el suelo seguro que instaura la certeza cognoscitiva cartesiana cobra todo el protagonismo y nos sitúa en la antesala del sistema-marco de la modernidad. No ha pasado en absoluto inadvertido para S. Toulmin (2001) el significativo hecho de que, con la construcción del ensoñado ideal del despertar radical de la razón, se dio respuesta en paralelo y de modo simultáneo, a la convulsa y dramática inestabilidad sociopolítica del momento (en aquel periodo encarnada en la sangrienta Guerra de los Treinta Años) mediante fórmulas impositivas que se alejaban del antiguo "consenso cosmopolita"³¹ y de todo atisbo de incertidumbre o escepticismo "razonable" cultivado por el propio espíritu humanista del siglo XVI (culminando, así, un viraje reaccionario o contrarrevolucionario que Alfred North Whitehead -1967- describe como un "rechazo" y los histo-

²⁸ Hacemos mención a la célebre frase de Blaise Pascal en sus *Pensamientos*: "Me aterra el silencio eterno de esos espacios infinitos". Pascal, B. (1670). *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont été trouvées après sa mort parmy ses papiers*. Paris: Édition de Por-Royal.

²⁹ Hollander, J. (1993). *The Untuning of the Sky: Ideas of Music in English Poetry 1500-1700*. Princeton (NJ): Archon Books.

³⁰ En concreto, dicho verso se encuentra en su poema filosófico *El ideal y la Vida (Das Ideal und das Leben)*, escrito en 1796.

³¹ "La crisis general de principios del siglo XVII no fue, en suma, sólo económica y social, sino también intelectual y espiritual: supuso el hundimiento de la confianza pública en el antiguo consenso cosmopolita". Toulmin, S. (2001). *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Península, p. 112.

riadores Eugenio Battisti -1962- o Hiram Haydn -1950- denominan "contrarrenacimiento"³².

Con todo, este rudimentario cuadro histórico y espiritual sobre los cambios acaecidos en la cosmovisión moderna, queda más completo y parece más plausible si metemos en todo ello al fascinante derrotero seguido por la racionalidad científica en ciernes. Tal como advierte L. Mumford con claridad meridiana³³, las descripciones teóricas ideadas por los visionarios precursores de la ciencia moderna (N. Copérnico, J. Kepler, Galileo Galilei y R. Descartes) sutilizan la realidad mediante la destilación de una "ontología" de la puridad cuyos dominios no se extienden más allá de la fortificación mental, despejando con ello el terreno para la desnaturalización de la existencia y la recusación de todo aquello que en la vida escapa a la aprensión de una analítica esterilizante. El formidable efecto necrótico de este sistema sobre la experiencia, no sólo tendrá resonancias cruciales en la gestación de una refinada cirugía axiomática que escrutaba y, a la vez, legislaba sobre la superestructura hipersimplificada de la realidad, sino que ésta, a su vez, se veía expuesta, en su desposesión forzada, a un control operativo emergente.

Semejante planteamiento debería sernos familiar y resulta, sin duda, de plena actualidad tal como han evolucionado las cosas de un tiempo a esta parte. Lo cierto es que si se pretende acometer con cierto cuidado el escrutinio etiológico y sintomatológico de la psicosis (tan cercana a la filosofía post-estructuralista de Deleuze, Foucault y Derrida) que enerva los

estados colectivos de "sonambulismo social"³⁴ en nuestra modernidad, no es posible eludir algunas secuelas anómalas que se desprenden de la creación del mundo y de la transfiguración de la auto-experiencia asociada a la mitopoesis cartesiana. Desde aquella legendaria y gélida noche invernal en Neuburg de 1619, bajo la revelación de extraños sueños encadenados en los que se entrevera el terror y la calma, la realidad adquiere matices oscuros, se convierte en una tenebrosa sombra que amenaza con disolver hasta el último resquicio de verosimilitud cognoscitiva. Visto desde este enfoque, el esclarecimiento intelectual cartesiano vendría a esbozar, algunos cientos de años antes de las sugestivas invenciones nosográficas de Bénédict Augustine Morel y, sobre todo, de Eugen Bleuler, el poso "esquizofrénico" que articula los vericuetos experienciales del hombre contemporáneo. Pues late en todo ello una morbosa propensión, que cumple un deseo contradictorio de redención y de auto-inmolación, de desasirse de la realidad y, en definitiva, de reconocerse en lo que genera extrañeza.

Por lo que uno puede suponer, no se está trayendo a colación, con todo propósito, un asunto baladí. En realidad, no debe sorprender que el desacuerdo con el mundo, como una presunción que iba a ser recurrente en los juegos intelectuales de la reciente historia de Occidente, iba a ocupar, a su vez, el centro las controversias modernas en torno a la naturaleza humana. De manera que la quimérica antropogénesis (llevada a su traslación filosófica inicial por Max Scheler, Helmuth Plessner o Arnold Gehlen) vendría a cosechar una ambicionada solidez científica, en cierto modo, mediante su redefinición en términos de una perturbación

³² Whitehead, A. N. (1967). *Science and the Modern World*. N. York: Free Press; Haydn, H. (1950). *The Counter-Renaissance*. New York: Charles Scribner's Sons; Battisti, E. (1962). *L'antirinasimento*. Milano: Feltrinelli.

³³ Recomendamos aquí especialmente el segundo volumen del *Mito de la Máquina* de este autor: Mumford, L. (2016). *El pentágono del poder. El mito de la máquina* (2). Logroño: Pepitas de Calabaza.

³⁴ Gabriel Tarde, G. (1890). *Les Lois de l'imitation: étude sociologique*. Paris: Félix Alcan; citado en Sloterdijk, P. (2006). *Esferas III. Espumas. Esferología Plural*. Madrid: Ediciones Siruela, p. 150.

espacial constitutiva. La toma de distancia como mecanismo para desplegar un horizonte existencial, no sólo determina las coordenadas desde las que se circunscribe el alcance de la auto-limitación humana, sino el grado de desconcierto que suscita el saberse una realidad mundana, circunstancia en esencia misteriosa que tanto da que pensar a F. Nietzsche, M. Heidegger o a J. Ortega y Gasset. Naturalmente, la vertiente temporal del desajuste respecto a lo terrenal tiene que ver con un abismo originario que anticipa la presencia del *Theatrum Mundi* a la aparición del hombre. Si la mortalidad evoca una profunda nostalgia por reestablecer la etapa edénica prelapsaria, lleva, del mismo modo, a la lacerante constatación de la imposibilidad de alcanzar, salvo en las narraciones de la "mitohistoria", un tiempo de origen. El hombre constituye, así, una emanación carnal que se alumbra en un periodo postcrónico (en tanto que no asiste a la obra cosmogónica de *Kronos*). Esta circunstancia esencial, esto es, el de la pre-existencia del mundo con antelación al despertar del individuo ha suscitado una confusa perplejidad que, sin duda, pre-determina la reflexión moderna sobre la singular esencia del hombre como especie. No hay más que remitirse a las diversas hipótesis que nutren la antropología filosófica de las primeras décadas del siglo XX, donde un primer instante de inquietante "extrañeza" acaba tornándose en una cruda revelación acerca de la soledad absoluta del ser humano que, al fin de cuentas, es arrojado al mundo. El hombre se queda, pues, sin soporte metafísico en el que se pueda sentir seguro.

Esto trae como consecuencia que, desde aquella dislocación de los cielos que acompañó a la revolución científica y hasta el presente, se recurra a un sustitutivo intangible pero con un vigoroso efecto calmante. Dicho de modo más diáfano: la neutralización gnoseológica que triunfa con el solipsismo cartesiano, al

barrer la sabiduría práctica que proviene de la vivencia íntima de las cosas, convierte de facto al hombre en un ser transmundo, en un taciturno ente fantasmal que deambula entre castillos de aire, marañas lógicas y quimeras teóricas. No tiene nada de extraño, en este contexto, que el ambiente se tornara en algo superfluo y extraño, un estorbo o impedimento molesto para el recorrido teleológico del entendimiento abstracto y, en última instancia, para la perfecta auto-realización del sí mismo cualitativo que distingue al hombre de todo lo que se entrega a la existencia.

Con todo, la "ultraterrenalidad" racional no significa, en el fondo, evadirse del mundo, sino, más bien transformarlo, fundamentalmente para exigir la obediencia del mismo. En sus matices más umbríos, el proyecto de la modernidad calibra su auge en la tenacidad con que despliega las estrategias de regimentación tecnológica de la naturaleza. De esta forma, la *hybris* intelectual moderna, envuelve en la abstracción los atributos vitales de la realidad y somete todos los procesos terrestres a los imperativos del saber instrumental politécnico, convirtiéndose así en una vasta "megamáquina" de dominación a escala global (L. Mumford, 2016).

Una cosa es clara: el desmoronamiento del cosmos trae consigo una revolución espiritual y abre las puertas al papel fundante de la razón activa, cuya *curiositas* insaciable traspasa todo confín y se dirige a estancias nunca holladas de un territorio nudo que se expande hacia el infinito. Tal circunstancia, dejémoslo claro, no supone ensanchar la cubierta metafísica que otorga sentido a la existencia. Todo lo contrario. En un contexto histórico de expansión inflacionaria del globo, Hannah Arendt destaca una tendencia contraria, la de la "incomparable desmundanización" como sello distintivo de la Edad Moderna (en el sentido

del descendente proceso de pérdida de la conciencia de la realidad)³⁵. La metafísica del sujeto cognoscente, que parte irreversiblemente en dos la historia del conocimiento occidental, se convierte en el centro gravitatorio ordenador de lo real, y el hombre así se ve expedito tanto del mundo de las representaciones y pensamientos espirituales como del mundo de la inmediatez terrenal. El ser humano se habría “*alejado de la Tierra y de la realidad sensorialmente dada bastante más de lo que toda aquella esperanza cristiana en el más allá le apartara nunca de ella*”.

En definitiva, se han roto todas las clausuras que impedían la entrada de la exterioridad, quebrantamiento interpretado de modo casi poético por P. Sloterdijk en su conocida teoría sobre la evolución de la espacialidad esferológica como una irrupción arrasadora de la helada cósmica. La pérdida del sentido cósmico, dicho de otro modo, de la conciencia de pertenecer a una totalidad hospitalaria y, hasta cierto punto, congruente (en tanto que se poseía una sabiduría del mundo), extravía a la existencia humana hacia una apertura absorbente y hostil. De ahí que la modernidad construya su proyecto habitacional sobre un escenario ontológico “in-mundo”. Elevados, en definitiva, hacia el volátil y etéreo cielo esculpido por la gigantesca obra tecnológica contemporánea, pareciera que la tierra se ha hundido bajo nuestros pies³⁶.

³⁵ “En la situación de radical alienación del mundo, ni la Historia ni la Naturaleza son del todo concebibles. Esta doble pérdida del mundo -la pérdida de la naturaleza y, en sentido más amplio, la del artificio humano, que incluiría toda la historia- ha dejado tras de sí una sociedad de hombres que, sin un mundo común que al mismo tiempo los separe y los relacione, viven o en una desesperada y solitaria separación o están comprimidos unos contra otros en una masa”. Arendt, H. (1999). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, p. 73.

³⁶ “La crisis ecológica nos ha hecho conscientes de lo interdependiente que es todo. Esto ha generado una sensación espeluznante de que literalmente ya no hay mundo. Estamos perdiendo el terreno bajo nuestros pies. En términos filosóficos, no solo estamos perdiendo niveles de significado “ontológicos”. Estamos perdiendo

LA AVENTURA DEL MÁS ALLÁ. CARTOGRAFÍA DE LOS LÍMITES DEL MUNDO

Edmund G. A. Husserl, el principal instigador de la fenomenología trascendental, no podía ser del todo consciente del hecho de que sus tanteos imaginativos acerca de la Tierra como un cuerpo-mundo³⁷ inaprensible para la acotada percepción humana iban a verse pronto sacudidos, apenas un par de décadas después de su muerte, con la puesta en la órbita terrestre del primer satélite artificial de la historia. Con el Sputnik 1 (Спутник-1), la mirada humana da un salto de proporciones descomunales. No se trata ya de multiplicar la proyección tecnológica de la observación estelar, de aumentar la lejanía capaz de ser atrapada por el ojo humano enfundado de formidables prótesis ópticas. Es algo muy distinto a esa vastedad celeste que contempla Víctor Hugo una noche de estío a través del telescopio del célebre astrónomo François Arago³⁸. Una ex-

también el nivel “óntico”, el nivel físico real en el que habíamos confiado durante tanto tiempo”. (*Traducción del autor*). Timothy Morton, T. (2010). *The Ecological Thought*. Cambridge: Harvard University Press, p. 28.

³⁷ “La Tierra no es la “totalidad de la naturaleza”; es una de las estrellas en el infinito mundo-espacio. La Tierra es un cuerpo en forma de globo, ciertamente no perceptible en su totalidad de una sola vez y por una sola persona; más bien se percibe en una síntesis primordial como una unidad de experiencias individuales mutuamente conectadas. Sin embargo, es un cuerpo”.

Husserl, E. (1934). ‘Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur’. In Farber, M. (ed.) (1940). *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, pp. 307-325.

³⁸ “Recuerdo que una noche de verano, hace ya mucho tiempo de esto, en 1834, me dirigía al Observatorio. Hablo de París, donde me encontraba entonces. Entré. La noche era clara, el aire, puro, el cielo, sereno, la luna, en creciente. A simple vista se distinguía la moldeada redondez oscura la luz cenicienta. Arago estaba en su casa. Me hizo subir a la azotea. Allí tenía un antejo que aumentaba cuatrocientas veces. Si queréis hacer una idea de lo que es un aumento de cuatrocientas veces, imaginad la palmaria que tenéis en la mano, alta como las torres de Notre-Dame. Arago preparó el antejo y me dijo: mire”. Hugo, V. (2007). *El Promontorio del sueño (Promontorium Somni)*. Madrid: Ediciones Siruela, p. 33.

perencia visual turbadora que le hace tambalearse de la firme realidad y creer alcanzar la caliginosa cumbre del *Promontorium sommi*. Y es que nunca antes se habían reunido las condiciones técnicas para que un "emisario" maquinal enviado por el hombre traspasase los confines físicos e imaginarios del firmamento. Pero, más aún, se consigue por vez primera un viraje en la trayectoria, hasta entonces siempre dirigida a la insondable y enigmática oscuridad, del aliento exploratorio. En otras palabras, se consume una especie de "introversión" sobre el propio sustrato terrenal que da cobijo a la vida, esclareciendo, en su incompleta redondez, la pasmosa fragilidad e insignificancia de nuestro planeta, peculiaridad, digámoslo de paso, que ha sido reproducida iconográficamente hasta el hartazgo por una hueste de satélites y sondas espaciales que pululan por los exteriores de nuestro mundo.

Las consecuencias epistemológicas de este hito no pasaron desapercibidas para Marshall McLuhan cuando anuncia la llegada de una nueva fase en la construcción metafísica de la cobertura de la humanidad, que se manifiesta por apuntalar el definitivo ocaso del cosmos y alentar el surgimiento de un ideal ecológico. De esta forma, el dinamismo de la tierra pasaba a traducirse como un ingenioso sistema cibernético cuyos contornos, en esta nueva interacción arquetípica con su morador más audaz, se comprimen abruptamente ante los imperativos teórico-operativos que encumbra el nuevo escenario epocal. Una nueva imagen nutre la inventiva alegórica de la que es capaz el vástago de esta nueva era de misiones tripuladas y robóticas: lejos de cualquier exaltación apasionada, tenemos que vérnoslas con un objeto tecno-científico gigantesco³⁹.

³⁹ "El Sputnik creó un nuevo entorno para el planeta. Por primera vez, el mundo natural estaba completamente encerrado en un contenedor hecho por el hombre. En el

Llegados a este punto, no debe resultar chocante asegurar que el fundamento cosmovisivo de la contemporaneidad maniobre ambiguamente en torno a las propiedades articuladoras del límite. De modo simultáneo, se liberan las pretensiones, confesadas sin cortapisas, para una demarcación cosificante de la Tierra, que habilita su potencial instrumental en manos de una avasalladora cultura de la sujeción y de la alienación tecnológica, a la vez que se espolea, entre el lacónico cómputo económico y el utopismo mediático más pintoresco, la aspiración transmundana de franquear toda frontera. El emblemático *motto* latino de "plus ultra" que propulsa, con una intrepidez rayana en la insolencia, la empresa de expansión globalizadora de Occidente, desde las legendarias gestas de circunvolución terrestre hasta las lejanas auto-auscultaciones del Voyager 1 en el espacio interestelar, junto a las inmediaciones transneptunianas de la nube de Oort⁴⁰ (donde la mirada del hombre se reviste de una trascendencia cuasi-divina, al hincar su nuevo centro de gravedad en la inmensidad estelar, en un simbolismo ocular que evoca los misteriosos ojos-globo de Odilon Redon) contribuye a situar al hombre en un umbral donde cree acariciar lo "abismático". En esta inestable relación de cercamiento y apertura comienza a predominar en la psique colectiva una vocación centrífuga que posibilita, bajo una cautivadora representación física de la realidad, la metabolización, en términos gnoseológicos, de la desproporción humana frente al infinito (llámese Dios, "principio del mundo" inmanente,

..... momento en que la Tierra entró en este nuevo artefacto, la Naturaleza terminó y nació la Ecología. El pensamiento "ecológico" se hizo inevitable tan pronto como el planeta ascendió al estado de una obra de arte". (Traducción del autor). McLuhan, M. (1974). 'At the moment of Sputnik the planet became a global theatre in which there are no spectators but only actors'. *Journal of Communication*, vol. 24, no. 1, p. 49.

⁴⁰ Se trata de la nave espacial más alejada de la Tierra. En 2012 salió de la heliosfera, se adentró en el espacio interestelar y se dirige al centro de la galaxia. Dentro de 300 años entrará en la nube de Oort.

supraconciencia o universo en expansión acelerada). Ahora bien, la conversión del mundo supralunar en un espacio abstracto sin atribuciones ético-nomológicas (los tiempos de N. Copérnico, J. Kepler o incluso Isaac Newton, en los que el fenómeno revelaba la mano de una voluntad trascendente, han acabado hace mucho tiempo), únicamente concebible bajo los códigos de una nueva ciencia astronómica, facilita las cosas enormemente para que el hombre se convierta en un despótico sátrapa de su dominio esférico y en un ávido colonizador del entorno universal. En definitiva, el incentivo cartográfico que la *facultas cognoscendi* encontró hace unas centurias en la *terra incognita* del cuerpo humano y de los nuevos mundos guiados por una sugerente narrativa de conquista y explotación, se traslada en el presente a la totalidad del universo observable⁴¹.

No puede ser mera casualidad que la ecología, consecuencia de la formulación precoz de Ernst Haeckel⁴², al respaldar epistemológicamente la

aparición de una divisoria fronteriza desde la que la que se avizora y se dispone el régimen taxonómico de la biodiversidad tocante al entorno circundante, esté ofreciendo pábulo, en la tradición histórica que se pone en marcha desde la segunda mitad del siglo XIX, a la envoltura de esta primera exterioridad (sujeto-mundo) y su reforma como límite interior de una postre exterioridad, la de la impávida negritud del universo. Así y todo, este ensanchamiento escalonado del entorno, que testimonia el alcance genésico del límite bajo la atadura del cuerpo con el orbe terrestre y éste con el universo, no sólo entraña una hipertrofia de la confianza de los sectores y colectivos más “emprendedores” en la bondad técnico-instrumental sobre el medioambiente, sino también la uniformización intelectual de la naturaleza a escala planetaria en términos de un holismo omniabarcador. Si se echa una mirada de conjunto a la historia de las diferentes lances, tradiciones y modelos asociados a lo que ha venido en denominarse el “holismo ecológico”, es bien conocido que su rastro se advierte de forma palpable en la influyente y archiconocida *Hipótesis Gaia* de James E. Lovelock y Lynn Margulis. No se nos escapa, sin embargo, que su transcurso teórico-conceptual ha estado jalonado de varias consideraciones de implicación cosmológica. Por un lado, su analítica de las condiciones geofísicas de Marte sirve de patrón hermenéutico para avanzar en una representación de la Tierra como una totalidad sintética⁴³. Por otro lado, la adhesión

⁴¹ “Todavía existen, desgraciadamente *Terrae incognitae* en el pequeño mundo, así como existen también en el más grande: la Isla del Cerebro, el Istmo del Bazo, las fortalezas renales y algunos otras Glándulas, el paso noreste de la bebida desde el estómago hasta los riñones...y muchas otras cosas quedan aún por investigar por nosotros, y quizás también por los estudiosos de la posteridad”. (*Traducción del autor*).

^w Charleton. ‘Enquiries into Human Nature in VI Anatomical Praelectiones’. London, 1680; citado en Sawday, J. (1995). *The Body emblazoned. Dissection and the human body in Renaissance culture*. London: Routledge, p. 28.

⁴² “Por ecología entendemos la ciencia acerca de las relaciones del organismo con el mundo exterior circundante, incluidas, en un sentido amplio, todas las “condiciones de existencia”. Estas condiciones son, por naturaleza, en parte orgánicas e inorgánicas; ambas, como hemos demostrado anteriormente, son de la mayor importancia para la constitución de la propia forma de los organismos, en la medida en que determinan su adaptación. Entre las diversas condiciones inorgánicas de existencia a las que todo organismo debe adaptarse se encuentran, las propiedades físicas y químicas de su hábitat, el clima (la luz, el calor, las condiciones atmosféricas de humedad y la electricidad), los nutrientes inorgánicos, la naturaleza del agua y del suelo, etc.”. (*Traducción del Autor*). Haeckel, E. (1866). *Generelle Morphologie der Organismen: allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch*

begründet durch die von Charles Darwin reformirte Descendenz-Theorie (Vol. 2). Berlin: Verlag von Georg Reimer, p. 286.

⁴³ Es sabido que el antecedente sobre su participación, a mitad de los años sesenta, en diversos proyectos de la *National Aeronautics and Space Administration* -NASA- y del *Jet Propulsion Laboratory* en torno a las condiciones atmosféricas en Marte y Venus supone, entre otras cosas, la inclusión de una referencia imaginal cosmológica en el afianzamiento del modelo de autorregulación bio-geo-físico terrestre asociado a la *Hipótesis Gaia*. Véase al respecto, Lovelock, J. (1989). *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press.

declarada a la herencia verdnaskiana⁴⁴ le lleva a establecer un lazo de unión insospechado con la perspectiva cosmista⁴⁵, circunstancia, dicho sea de paso, casi del todo punto desconocida en los espacios académicos occidentales.

No está de más, en cualquier caso, avanzar la idea de que la matriz ontológica "holística" de la naturaleza, en cuanto sistema autorregulado y homeostático que asemeja a una totalidad orgánica, viene de tiempo atrás. En concreto, se va gestando a lo largo de un extenso periodo que va desde las formulaciones románticas del siglo XVIII relacionadas con la *Lebensphilosophie* y el geo-organicismo de James Hutton⁴⁶, la emergencia, ya a finales del

siglo XIX y principios del siglo XX, de expresiones metafóricas con un gran impacto en el discurso científico y político imperante como la de "microcosmos" de Stephen A. Forbes⁴⁷, o "superorganismo" de Frederick E. Clements⁴⁸, pasando por conceptos precursores de la ecología moderna como "biocenosis" de Karl August Möbius y August Thienemann⁴⁹, la "geobiocenosis" de V. V. Dokuchaev⁵⁰, el "holocoeno" de Karl Friederichs⁵¹ o la "comunidad biótica" de John Phillips⁵², hasta llegar a los planteamientos geo-bio-químicos asociados a la tesis de la "biosfera" propuestos por Eduard Suess⁵³ y el mencionado Vladimir I. Vernadsky⁵⁴.

Dadas las múltiples implicaciones revolucionarias relativas a la extensión de los intereses ecológicos a través del hilo conductor de la actual globalización planetaria, sobre las que, como es lógico, no es posible hacer hincapié exhaustivamente en este escueto artículo, no resulta en modo alguno extraño que el paradigma holístico haya estado emplazado en el centro de significativas e intensas polémicas dentro de la teoría ecológica moderna, como la histórica controversia sostenida con el enfoque reduccionista (iniciada por Henry A.

⁴⁴ Lovelock ha dejado claro su deuda intelectual con V. I. Vernadsky -Владимир Вернадский-, al considerarle el primer científico en elaborar una visión general que fija a los organismos vivos, contemplados como una totalidad, en la dinámica geológica terrestre, expresada en las variantes de los ciclos de los elementos químicos, su evolución y su regulación. No hay que olvidar tampoco que V. I. Vernadsky no dudó en aceptar el principio de Christiaan Huygens de que el fenómeno de la vida representa un fenómeno cósmico. Véase al respecto, Huygens, C. (2015). *Cosmotheoros. Conjeturas relativas a los Mundos Planetarios, sus Habitantes y producciones*. Zaragoza: Jekyll & Jill.

⁴⁵ El cosmismo ruso es un movimiento cultural y filosófico amplio y heterogéneo, un auténtico caleidoscopio en el que participaban poetas, artistas, filósofos, músicos, místicos, religiosos, políticos, científicos, escritores, y que alcanza su punto álgido en el periodo que transita del siglo XIX al XX. Fundamentalmente destaca por desarrollar una teoría general de filosofía natural, en el que se mezclan elementos teóricos de las tradicionales filosóficas occidentales y orientales, así como principios éticos y planteamientos de la Iglesia Ortodoxa, en el que se pone encima de la mesa los desafíos de la futura existencia de la humanidad en el cosmos. Visto desde este enfoque, el cosmismo aúna sin contradicciones el progreso científico y el crecimiento espiritual. La rama científica de esta corriente estaba representada por Konstantin Tsiolkovsky -Константин Циолковский- (pionero de la teoría de la cosmopolítica), Alexander Chizhevsky -Александр Чижевский-, fundador de la Heliobiología, y el propio Vernadsky que ponía el foco de atención en la habilidad de la ciencia y de la tecnología para transformar las condiciones existenciales de la vida. Para un estudio introductorio, Groys, B. (Ed.) (2018). *Russian Cosmism*. Cambridge & London: The MIT Press.

⁴⁶ Hutton, J. (1788). 'Theory of the Earth, or an Investigation of the Laws observable in the Composition, Dissolution, and Restoration of land upon the Globe'. *Transactions of the Royal Society of Edinburgh*, 1, pp. 209-304.

⁴⁷ Forbes, S. A. (1925). The Lake as a Microcosm. *Department of registration and Education Division of the Natural History Survey Bolletín*, Vol. XV, Article IX, pp. 537-550.

⁴⁸ Clements, F. E. (1916). *An Analysis of the development of Vegetation*. Washington D. C.: Carnegie Institution of Washington. Publication N° 242, pp. 1-7.

⁴⁹ Möbius, K. (1877). *Die Auster und die Austernwirtschaft*. Berlin: Verlag von Wiegandt, Hempel & Parey.

⁵⁰ Dokuchaev, V.V. (1898). *Teaching of the Zones of Nature*. Moscow: Geografiz.

⁵¹ Friederichs, K. (1930). *Die Grundfragen und Gesetzmäßigkeiten der land und forstwirtschaftlichen Zoologie*. Vol. 1: Ökologischer Teil. Berlin: Verlagsbuchhandlung Paul Parey.

⁵² Phillips, J. (1930). Fire: Its Influence on Biotic Communities'. *South African Journal of Science*, 27, pp.352-367; Phillips, J. (1931). The Biotic Community'. *Journal of Ecology*, 19, pp. 1-24.

⁵³ Suess, E. (1875). *Die Entstehung der Alpen*. Wien: Wilhelm Braumüller.

⁵⁴ Vernadsky, V. I. (1997). *La Biosfera*. Madrid: Visor Editores.

Gleason en 1926)⁵⁵ o los encendidos debates que devanan los sesos de los grandes portavoces de la biología evolucionista acerca de la constitución y propósitos del super-organismo (E. Sober & D. S. Wilson, F. Bouchard; A. Gardner & A. Grafen; B. Hölldobler, etc.)⁵⁶. A la vez, su innata ambigüedad universalista posibilita un caldo de cultivo ideal para las más extravagantes y rebuscadas identificaciones de carácter ideológico, de tal modo que cabe ser acogida sin reservas por el naturalismo conservador anti-industrialista decimonónico, por la política ecológica imperial o colonial (a partir de los planteamientos de Jan Christian Smuts y su "filosofía de la totalidad")⁵⁷, así como por los programas de modernos sectores anti-burgueses o las propuestas de transformación radical defendidas por la ecología profunda (defendida por el filósofo noruego Arne Næss)⁵⁸, el eco-marxismo (al que podríamos encuadrar a André Gorz⁵⁹ o, incluso, al propio Enrique Leff⁶⁰) o el eco-anarquismo (de un Murray Bookchin⁶¹, por ejemplo).

Sea como fuere, lo que se hace patente es que, por regla general, la plétora de dilemas, idealizaciones y doctrinas con las que se pugna encarnizadamente en pos de una especie de

ecología contemporánea de la totalidad, guarda íntima relación con esa inveterada querencia drásticamente segregacionista que es tributaria del pensamiento onto-epistemológico cartesiano. La "inmunización epistémica" (J-M Schaeffer, 2009)⁶² del sujeto, como arma estratégica para la auto-afirmación y para la conquista intelectual del mundo, obliga a algunos atareados buscadores a tratar de distinguir eventuales salidas, como la que puede representar el ejercicio de una episteme meso-cósmica (o, más bien, meso-cognitiva)⁶³, entre los exangües resquicios no apoderados todavía por el Leviatán de la despótica abstracción instrumental, pero, sin duda alguna, apunta también y sin miramientos a la exaltación de la poderosa fuerza del límite.

Da la impresión, sin embargo, que en el "entrecruzamiento existencial" conformado por el límite, pese a que en él se articula la existencia (que, bajo la óptica occidental, se muestra fundamentalmente como quiasma o antagonismo jánico) hollamos terreno inseguro, casi desconocido para la meditación filosófica y, como consecuencia de ello, objeto de todo tipo de fantasías estereotípicas, auto-engaños interesados y malentendidos cautivantes. Ciertamente, aun cuando se haya puesto

⁵⁵ Gleason, H. A. (1926). 'The Individualistic Concept of the Plant Association'. *Bull. of the Torrey Bot. Club*, 53, pp. 7-26.

⁵⁶ Huneman, P. & van Baalem, M. (2014). 'Organisms as Ecosystems / Ecosystems as Organisms'. *Biological Theory*, Volume 9, Issue 4, pp. 357-360.

⁵⁷ Véase al respecto, Anker, P. (2001). *Imperial Ecology. Environmental Order in the British Empire, 1895-1945*. Cambridge & London: Harvard University Press.

⁵⁸ Næss, A. (2009). *The Ecology of wisdom: Writings by Arne Næss*. Counterpoint.

⁵⁹ Gorz, A. (2008). *Ecológica*. París: Galilée.

⁶⁰ Hacemos referencia a los dos últimos libros de la prolífica obra del sociólogo y filósofo de la ciencia mexicano: Leff, E. (2018). *El Fuego de la Vida*. Heidegger y la cuestión ambiental. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores; Leff, E. (2019). *Ecología Política. De la deconstrucción del capital a la territorialización de la vida*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.

⁶¹ Bookchin, M. (1991). *The ecology of freedom. The emergence and dissolution of hierarchy*. Montreal & Nueva York: Black Rose Books

⁶² Jean-Marie Schaeffer cree identificar todas las presunciones de carácter epistemológico que confirman la singularidad ontológica del hombre, y las agrupa en torno a lo que ha calificado como la *Tesis de la Excepción Humana*: "ruptura óptica" en el interior de los seres vivos (esto es, separación radical entre los seres humanos y las demás formas de vida); "dualismo ontológico" (entre el orden material y el orden espiritual); concepción "gnoseocéntrica" del ser humano (lo que hay propiamente del ser humano es el conocimiento) y un ideal antinaturalista. Véase al respecto, Schaeffer, J-M. (2009). *El fin de la excepción humana*. Barcelona: Marbot Ediciones, pp. 21-53.

⁶³ Siguiendo los planteamientos de Erhard Oeser y la posibilidad de un conocimiento "transmesocósmico", Schaeffer encuentra mimbres suficientes para hablar de una episteme meso-cognitiva que adopte una perspectiva externalista (naturalista) alejada de lo inmediato y de las remotas abstracciones teóricas. Véase al respecto, Schaeffer, J-M. (2009). *El fin de la excepción humana*. Barcelona: Marbot Ediciones, pp. 105-107.

tradicionalmente hincapié en su funcionalidad negativa de interposición obstructiva y obstaculizante, conviene advertir que su irrupción en “las formas íntimas de la vida humana” moviliza otras propiedades inmanentes de enorme importancia. Con todo, conviene admitir que este semblante clandestino del límite en la experiencia (corpórea o mundanal), que es capaz de introyectar y metabolizar el entorno a la vez que lo irradia, ha quedado, por lo general, completamente relegado, desterrado al ostracismo. A fin de cuentas, la ya clásica atribución hegeliana del límite como frontera que provoca un acotamiento (*Grenze*), o como obstáculo que restringe la posibilidad de movimiento o de transgresión (*Schranke*), no es sino una depuración metafísica histórica cuyas consecuencias sobre el sujeto y el orbe terráqueo perpetúan una continuidad dualística poderosa, una tradición de escisiones pregnante⁶⁴.

Debemos, no obstante, al filósofo Eugenio Trías el haber sacado a la luz las inadvertidas atribuciones “terapéuticas” de la herida trágica⁶⁵

⁶⁴ Este análisis, bajo estos parámetros, se encuentra densamente expuesto en la mayúscula exploración filosófica del límite de Eugenio Trías, que ha quedado compendiada en una antología de varias obras: Trías, E. (1985). *Los límites del mundo*. Barcelona: Editorial Ariel; Trías, E. (1988). *La Aventura filosófica*. Madrid: Editorial Mondadori; Trías, E. (1991). *La lógica del límite*. Barcelona: Destino; Trías, E. (1999). *La razón fronteriza*. Barcelona: Ediciones Destino.

⁶⁵ “La herida trágica se configura como lo abierto (Rilke), el silencio (Hölderlin), la ausencia (Nietzsche). Es el espacio que hemos identificado como el hay del peligro, o como realidad que deja ser (y no-ser) al manifestarse en (la) contradicción y, por lo tanto, al sustraerse en cuanto plenitud o unidad. La realidad (herida trágica) ha de ser acogida por una metafísica que requiere simultáneamente una ontología y una onto-gonía. Pues la palabra que habita el abismo trágico no es sólo palabra que captura-y-explica (concepto) sino palabra que soporta-y-funda (*poiesis*) la realidad en su devenir y retornar. En el ámbito trágico, el hombre es siempre extranjero en tránsito sobre una superficie móvil que tolera terror y esperanza en cuanto hay paradójico del peligro y lo que salva. La herida trágica-constitutiva y originaria-se divierte en contradicción y conflicto. Y así la escisión se insinúa como único vínculo; lo cual quiere decir que la realidad (la herida) es simbólica (vinculante) y la palabra que de ella surge y a ella tiende es

que soporta la existencia en su paradoja constitutiva, ya que, si se sigue con atención el hilo argumentativo de metódico análisis, habría en el rompimiento o escisión ontológica original (fuente de todo dualismo) una propiedad, a la vez, cicatrizante, religadora y simbólica⁶⁶. Este argumento da lugar a un sistema filosófico del “ser del límite” que encubre una doble y simultánea operación, de apertura de un abismo (límite limitante) o de establecimiento de una vía de comunicación (límite liminar)⁶⁷. Ambas actividades, en cualquier caso, reflejan operaciones inherentes del límite, relacionadas con el “cerco hermético” o con aquel mencionado “trasfondo de sentido” que promueve el surgimiento concreto y material de la existencia⁶⁸.

asimismo símbolo que acoge la escisión como tal (sin abarcarla ni redimirla nunca por completo)” Lanceros, P. (1997). *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*. Barcelona: Anthropos, p. 207.

⁶⁶ “Las visiones del mundo comparecen entonces como mito-logías: intentos de articular la experiencia vital en imágenes-de-sentido, a través de un lenguaje simbólico que trata de coimplicar lo propio y lo ajeno, lo uno y lo otro, la identidad y la diferencia. Pero el acceso a esta relación de los contrarios exige un proceso cuasi ritual de iniciación en la otredad, capaz de asumir imaginariamente lo que nos excede; para lo cual se precisa el simbolismo no sólo como pensamiento proyectivo (prospectivo), sino como “rito de paso” que nos conduce al límite: los reversos del ser, la ausencia y lo inconsciencia. Pues todo símbolo excede la realidad dada y su razón escueta en dirección hacia su relación ampliada: en la cual el referente-la referencia-obtiene su aferencia, religación o sentido”. Ortiz-Oses, A. (1995). *Visiones del mundo. Interpretaciones del sentido*. Bilbao: Universidad de Deusto, p. 87.

⁶⁷ “La potencia conjuntiva y la potencia disyuntiva constituyen las dos potencias internas a la esencia del ser del límite. Éste es un límite limitante que escinde y separa los ámbitos que él mismo, en su condición de gozne o de bisagra, conjuga y consolida. La potencia disyuntiva mantiene separado los separado; la potencia conjuntiva es responsable de su unificación siempre precaria, o de la conjugación de esos ámbitos diferenciados”. Trías, E. (1999). *La razón fronteriza*. Barcelona: Ediciones Destino, p. 400.

⁶⁸ Si se sortea el efecto restrictivo que ha provocado, en el desarrollo histórico de una concepción integral del ser de firme raigambre cartesiana, la elección de límites cognoscitivos que segregan al fenómeno objetual de la ontología del yo, descubriremos un terreno fértil en el que es viable y obligado encarar la realidad sociocultural desde una experiencia carnal. Tal es lo que propone F. García Selgas cuando afirma que “no

El cuerpo (ese "centro de gravedad" que hace disponer de un mundo) se muestra, entonces, como el más importante indicador de las condiciones socio-históricas de vinculación con el medio ya que, en el fondo, late en la hondura de su consistencia material la propiedad básica de la mediación, de la conexión, de la vinculación. Más allá, incluso, de cualquier cuerpo concreto, lo corpóreo nos sumerge en una dimensión desde la que se ejerce, por un lado, una función "diabólica" y, por otro, una función "simbólica"⁶⁹.

En virtud de ello, lo corpóreo constituye la base material de enlace con el mundo, el vehículo por el cual el individuo logra substancialidad y se relaciona con su entorno. Es el límite en absoluto, que organiza el mundo a través de su sesgo diferencial y, por tanto, por su faceta estética de aparición. Dejémoslo claro: no separa exclusivamente, porque lo hace relacionando, aportando significación a las realidades que cercena, de ahí su innata cualidad simbólica. No es casual, así, que se trate al cuerpo como del límite figurativo / simbólico que une cualquier entidad del mundo con el enigma⁷⁰. En consecuencia, lo que trasciende

.....
 ha de verse la cognición ni (objetivísticamente) como recuperación o aprehensión de algo externo, ni (relativísticamente) como proyección de lo interno, sino que, sorteando la oposición interno-externo, debemos ver la cognición como acción corporizada o enacción. Aquí ya se hace patente la llamada al trasfondo, pues lo que se está afirmando es que la cognición y toda representación necesitan de un trasfondo de comprensión, que incluye habilidades motrices, conocimientos prácticos, creencias y disposiciones, que se arraigan en la estructuración sociobiológica de nuestra corporalidad y se experimentan en el ámbito de una (inter) acción histórico-culturalmente constituida". García Selgas, F. G. (1994). 'El "cuerpo" como base del sentido de la acción'. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (REIS), N° 68, p. 48.

⁶⁹ "El término "diablo" deriva del latín, *diabolus*, que procede del griego *diabolos* "el que siembra la discordia"; procede del verbo *diaballo*, separar (de ballo, arrojar). Por otro lado, símbolo (*symbolon* ="contrato", "poner junto", "lanzar conjuntamente"), en cuanto acción de arrojar para ver si encajan". Trías, E. (1991). *La lógica del límite*. Barcelona: Destino, p. 125.

⁷⁰ "La ignorancia relativa a lo que se halla más allá del

en lo corporal, y por tanto lo que lo define, no es su concreción históricamente dada sino su función limitante y, como tal, estructurante de la realidad. Es decir, la capacidad de generar un entorno de relación y de desenvolvimiento de lo bio-social, puesto que, tal y como recuerda E. Trías "la cosa es impenetrable pero se deja mostrar como piel, como pellejo, como aura"⁷¹.

Da igual que toquemos el exterior con la punta de los dedos o éste se descubra a millones de años luz. El ser limítrofe de la existencia hace que el más allá, por muy distante que se encuentre, se module íntima y cadenciosamente con nosotros. En esta singladura que el hombre emprende en aras de trascender todo obstáculo no hacían falta, en consecuencia, tantas alforjas, puesto que la lejanía siempre sale prodigiosamente a nuestro encuentro, de un modo indescifrable, como una sombra ignota. La cuestión no tiene que ver con la lucha por salvar vastas extensiones espacio-temporales, sino con un envite metafísico. Como seguramente ya se habrá advertido, este enigmático problema se ha convertido, con el discurrir del tiempo, en uno de los *leitmotiv* más sobresalientes de la novelística de la ciencia ficción. El famoso pasaje de *Solaris*, obra cumbre del género escrita por Stanisław Lem lo expresa magistralmente: *Salimos al cosmos preparados para todo, es decir: para la soledad, la lucha, el martirio y la muerte. La modestia nos impide decirlo en voz alta, pero a veces pensamos, de nosotros mismos que somos maravillosos. Entretanto, no queremos conquistar el cosmos, sólo pretendemos ensanchar las fronteras de la Tierra.*

.....
 límite no justifica de ningún modo inferir su no-existencia. Incluso, de ser nada, o una *nonada*, esa "nada" sería algo radicalmente relevante: aquello inane y vacío que hace posible trazar, en relación a ello, dicho límite". Trías, E. (1999). *La razón fronteriza*. Barcelona: Ediciones Destino, p. 404.

⁷¹ Trías, E. (1991). *La lógica del límite*. Barcelona: Destino, p. 182.

TENTATIVAS DE UNA TECTÓNICA SUBTERRÁNEA. CONTRACORRIENTES GEO-SÓFICAS EN LA MATRIZ OCCIDENTAL

Queda ya como un intangible residuo de una lejanía remota, mantenido únicamente en la neblinosa evocación de postergadas exaltaciones poéticas, aquel *pathos* cósmico que destilaba la Tierra, en el espacio intersticial que comenzaba en las alturas de lo celeste (lo que consagraba una sabiduría uranográfica)⁷² y venía a finalizar, como réplica especular de lo que se hallaba en los cielos abovedados, en los insondables paisajes de la verticalidad subterránea. Ese *Mundus Subterraneus*, esa "astronomía invertida", heredera de una geología sacra que fue rememorada como nunca antes, con la acendrada nostalgia de quien se encuentra ante la evidencia de lo que ya es irrecuperable, por el insigne poeta Friedrich von Hardenberg "Novalis"⁷³, estaba en posesión de rasgos primordiales que co-perteneían, asimismo, a la naturaleza humana, y que insuflaban los componentes y los impulsos de su condición genuina. Salvando las distancias,

algo sin duda análogo subyace en aquel suelo terrestre, percibido por Edmund Husserl como una metáfora fenomenológica elemental que habilita las condiciones necesarias del mundo de vida (*lebenswelt*), del hogar idóneo donde habitar, en la medida en que soporta, a su vez, el suelo experiencial que marca el horizonte, bajo nuestros pies, desde el que el hombre toma consciencia de su autonomía corporal⁷⁴. Esta experiencia, lejos de diluirse con el descubrimiento de objetos celestes fuera de nuestro sistema solar, consolida una suerte de astronoética (puesta en marcha por H. Blumenberg)⁷⁵ que eleva la reflexión sobre la vida humana a una dimensión cosmológica. Visto de una u otra forma, ambas consideraciones no poseen, en absoluto, el tono admonitorio con que Friedrich Nietzsche conmina a mantenerse fieles al sentido de la tierra (*Sinn der Erde*)⁷⁶. Es necesario liberarse del yugo que ejerce el hipnotismo solar platónico (cuyas ramificaciones en el presente se ocultan entre los ardidescatológicos de un nihilismo salvífico -bajo una forma europea de budismo⁷⁷-, y en los dogmas apodípticos de la tecno-ciencia moderna), y orientar nuestros sentidos ale-

⁷² Urano, que en la astronomía antigua, antes del descubrimiento del planeta por William Herschel en 1781, era reconocible en el límite superior del cielo, nació de la diosa primigenia Gea. Algunas fuentes literarias lo presentan como hijo de Éter, el dios de la luz celestial y del éter, el aire que se encuentra en las partes superiores del mundo. Es conocida la historia relatada por Hesiodo en la *Teogonía* sobre la venganza de Gea mediante castración, el nacimiento de Afrodita y el acertado augurio contra los titanes.

⁷³ Este término, que forma parte del caleidoscopio conceptual de iniciación en el mundo interior - el *Innenwelt*- del universo de Novalis, está contenido en la *Bildungsroman* (novela de formación) conocida como *Heinrich von Ofterdingen*. En sus páginas, las vivencias del descenso por las minas se traducen en un irresistible viaje interior, de ahí la íntima conexión entre el poeta y el minero: "Su trabajo solitario le aleja durante una gran parte de su vida de la luz del día y del trato de los hombres. Por eso no se acostumbra a las cosas maravillosas que existen en la superficie de la tierra, ni cae en ese embotamiento y esa indiferencia frente a ellas que tienen muchos de los que no practican este oficio. También por eso conserva un alma de niño, que le hace verlo todo con un espíritu limpio, con un espíritu abierto y virgen".

⁷⁴ "La Tierra es ahora el cuerpo físico universal: el soporte de todos los cuerpos; de todos aquellos cuerpos de que se puede tener experiencia plena (normal) por todos lados y de forma suficiente a efectos empíricos -o sea, de la manera en que se tiene experiencia de los cuerpos físicos antes de que los astros pasen a contarse entre ellos-. La Tierra es ahora ese gran bloque sobre el que yacen los cuerpos, y del cual, por fragmentación o troceamiento, hemos visto surgir, o habrían podido surgir, otros cuerpos más pequeños". Husserl, E. (2006). *La Tierra no se mueve. Investigaciones básicas sobre el origen fenomenológico de la espacialidad de la naturaleza*. Madrid: Editorial Complutense, p. 12.

⁷⁵ Véase al respecto, Fragio, A. (2015). *Paradigms for a Metaphorology of the Cosmos. Hans Blumenberg and the Contemporary Metaphors of the Universe*. Ariccia: Aracne Editrice, pp. 89-115.

⁷⁶ Hacemos mención, claro está, a la archiconocida expresión contenida en el *Zarathustra*: "ísea el superhombre el sentido de la tierra!...permaneced fieles a la tierra" / "Der Übermensch sei der Sinn der Erde...bleibt der Erde treu". Véase al respecto, Nietzsche, F. (1998). *Así habló Zarathustra*. Madrid: Alianza.

⁷⁷ Nietzsche, F. (2006). *Fragmentos Póstumos (1885-1889). Volumen IV*. Madrid: Tecnos, Madrid, p. 165.

targados hacia la geo-tectónica subterránea que mueve los hilos de nuestro pensamiento. Ni que decir tiene que el hallazgo de esa sismicidad latente y estructural, que procede del corazón de la tierra, le sirve a Nietzsche de imagen expresiva (haciendo del filósofo, como nos lo recuerda Ernst Junger, un meticuloso sismógrafo⁷⁸) para señalar la ausencia real de fundamento firme y estable. Como argonautas del espíritu, nuestro *fatum* es la búsqueda incansable de nuevos horizontes, una singladura marítima en pos de una *terra incognita* que, más que constituir puerto seguro, supone un horizonte de destino al que jamás se arriba. En contraste con la imaginería kantiana, el impredecible y, en no pocas ocasiones, iracundo océano, no entraña una peligrosa amenaza sino el medio conveniente para perseguir los fines que el hombre se auto-impone. Y es que el arcaico imaginario de lo ilimitado, cuya fascinante caracterización en la historia del pensamiento filosófico continental se nutre de la metáfora oceánica, choca en I. Kant⁷⁹ contra el dique de contención de la ínsula del entendimiento (*Verstand*) que da fundamento a la reflexión precisa y distinta, a la vez, incluso, que la protege, en su cerrazón, de las influencias disolventes que se propagan en el universo. Entendido desde este punto de vista, las immaculadas sendas lógicas y las macizas formaciones teórico-conceptuales gestadas por la razón son sometidas a prácticas acreditadas de "cultivo" dentro del perímetro de un

⁷⁸ Junger, E. (1949). *Strahlungen*. Tübingen: Heliopolis, p. 9.

⁷⁹ Alusión al famoso pasaje contenido en la *Crítica de la razón pura*: "Pero esta tierra es una isla, cerrada por la naturaleza misma dentro de fronteras inmutables. Es la tierra de la verdad (inombre halagador!), circundada por un océano vasto y tempestuoso. el imperio de la apariencia, donde espesas nieblas y hielos -próximos a fundirse- ofrecen a cada momento la ilusión de nuevas tierras, y engañando una y otra vez con vanas esperanzas al navegante que viaja en busca de nuevos hallazgos, le complican en aventuras de las que nunca puede evadirse y que jamás logra concluir". Véase al respecto, Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. México: FCE, UAM, UNAM.

hortus conclusus. Está claro que aquí el nexo epistemológico que se trata de establecer con lo terrenal adopta, más bien, el rasgo de un mandato natural a la propiedad en sentido del liberalismo clásico al estilo de un John Locke, de manera que se legitima cierta inversión en las cláusulas de esclarecimiento y constitución ontológicas en el "contrato natural"⁸⁰ que estatuye la realidad. La *humilitas* que caracterizaba a la mentalidad pre-moderna⁸¹ se torna, bajo el occidentalismo específicamente moderno, en una petulante aventura de desapego y elevación del suelo nutricio para conseguir dominar el medio aéreo, entregándose de nuevo a la mítica tentación de Ícaro, y dar por así cerceado el lazo de co-pertenencia con el mundo. Yendo a contracorriente de lo proclamado por Spinoza, la razón humana impide con estricta observancia la expansión y ramificación del ser por todos los recodos del entorno material terrestre. El individuo abstracto auto-suficiente, en definitiva, lleva a rastras la mendicidad atisbada por Friedrich Hölderlin⁸², tras despojarse de toda lógica peculiar que pueda emanar del corazón⁸³, alcanzando un nivel de consciencia equiparable al de un insignificante gusanito sumergido en líquido sanguíneo⁸⁴.

⁸⁰ Serres, M. (1991). *El Contrato Natural*. Valencia: Pre-textos.

⁸¹ Es preciso hacer notar que una de las acepciones etimológicas de este término latino (*humilitas*, *ātis*) está relacionado con el *humus*, con lo que se establece una ascesis o régimen ético que se encuentra sujeto o cercano a la tierra.

⁸² Hacemos referencia a la archiconocida sentencia de Hölderlin contenida en su novela epistolar *Hiperión, o el eremita en Grecia*, obra escrita entre 1794 y 1795: *El hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona*.

⁸³ Scheler, M. (2017). *El puesto del hombre en el cosmos*. Salamanca: Escolar & Mayo Editores.

⁸⁴ "Imaginemos ahora, si le parece, que vive en la sangre un gusanito, dotado de una vista capaz de discernir las partículas de sangre, de la linfa, etc., y dotado de razón para observar cómo cada partícula, ante el choque con otra, o rebota o le comunica una parte de su movimiento, etc. Viviría en la sangre como nosotros en esta parte del universo, y consideraría cada partícula de sangre como un todo y no como una parte; y no podría saber cómo todas las partes están reguladas por la naturaleza general de la sangre y que, por una exigencia de la naturaleza misma de la sangre, son forzadas

De todos es sabido el anodino destino al que se ven abocadas heterodoxias filosóficas de tal calibre. La drástica conmoción teórica que acompaña a F. W. Schelling⁸⁵, el que fuera, al decir de Novalis, el adalid prominente de una nueva química, el "oxigenista absoluto"⁸⁶, constituye un ejemplo admirable de la manera en que las corrientes dominantes de la filosofía europea pueden, durante largo tiempo, reducir una tentativa epistemológica meritoria en una reliquia intrascendente. Pero es que el propósito no era en absoluto menor, buscaba poner patas arriba la historia del pensamiento occidental al desbancar al sujeto del acto de conocer (equivalencia que había sido pulida con mimo por aquella tradición racional, ya sea dogmática o crítica-trascendental, personificada por R. Descartes, I. Kant o J. G. Fichte) en pos de una naturaleza de orden superior (materia viva empujada y organizada por una fuerza creativa incesante) que anula todo dualismo oscilante entre lo subjetivo y lo objetivo. La osadía de Schelling no tenía límites, ya que se disponía a atacar de modo simultáneo dos frentes del pensamiento occidental bien pertrechados. Para empezar, se revuelve contra la tradición ilustrada-mecanicista que, además situar en primer plano al "cogito" como estancia garantizadora de lo real, somete a la materia una analítica objetiva que la iguala a toda sustancia inerte (cosa) existente en el universo. Eso no era entender en

profundidad la naturaleza⁸⁷. Cuando tratamos con lo orgánico, se debe tener en cuenta la fuerza, así como la pujanza vital que vertebró el desarrollo de las formas vivas sin depender de ningún factor externo (al principio de *natura naturata* se le debe adicionar otro principio complementario: el de *natura naturans*). De ahí que para Schelling la vida se exprese incondicionalmente, a través de una amalgama de tendencias que marcan una trayectoria expansiva (fuerza de repulsión) o una inercia antiproduktiva (fuerza de atracción). No hace falta incurrir en fantasías extemporáneas para llegar a la curiosa conclusión que las tesis de Schelling gozan de una providencial actualidad, ya que anticipan con muchos años de antelación la cada vez más sólida certidumbre de que la actividad orgánica se estructura por medio de procesos entrópicos-neguentrónicos (sobre esta cuestión nos detendremos en otra ocasión). Por otro lado, la "física especulativa" formulada por Schelling marca distancias respecto al enfoque teórico de J. G. Fichte. Como tal, la naturaleza no representa la alteridad negativa que propulsa al sujeto hacia un avanzado estadio de auto-consciencia y, por tanto, un epifenómeno especular del yo, verdadera fuente del conocer y sede de lo absoluto donde se enlazan el pensamiento y el ser. Y tampoco se asienta, como si se tratase de un antagonista subliminal, en el terreno del inconsciente, poniendo en evidencia los finitos contornos del sujeto. La naturaleza no se fragmenta o se particulariza en el Yo (sujeto) o en el no-Yo (objeto). Más bien, desde un estado previo administra esta manifestación bifronte. Es por ello que Nicolai Hartmann, al referirse

.....
a ajustarse unas a otras a fin de armonizar, de algún modo entre sí". Spinoza, B. (1988). *Correspondencia*. Madrid: Alianza, pp. 236-237.

⁸⁵ Heinrich Heine consideraba la doctrina de Schelling como una mera repetición de la filosofía de Spinoza, convicción, a nuestro entender del todo punto incorrecta. Bernstein, J. A. 'On the Relation Between Nature and History in Schelling's Freedom Essay and Spinoza's Theologico-Political Treatise', p. 81, en Wirth, J. M. & Burke, P. (Eds.) (2013). *The Barbarian Principle. Merleau-Ponty, Schelling, and the Question of Nature*. New York: Suny Press.

⁸⁶ Dichos apelativos se encuentran en los fragmentos para una enciclopedia que quedaron inconclusos tras la muerte del poeta alemán. Véase al respecto, Novalis. (1996). *La enciclopedia. Notas y fragmentos*. Madrid: Fundamentos.

.....
⁸⁷ "Ahora bien, el mecanicismo no es, ni mucho menos, lo que constituye la naturaleza. Porque en cuanto entramos en el reino de la naturaleza orgánica, crea para nosotros toda vinculación mecánica entre causas y efectos. Todo producto orgánico existe por sí mismo, su existencia no depende de ninguna otra". Schelling, F. W. J. (1996). *Escritos sobre Filosofía de la Naturaleza*. Madrid: Alianza Editorial, p. 96.

a la filosofía de Schelling (ese Hegel incompleto), habla sin tapujos de una especie de "real-idealismo" o de "ideal-realismo"⁸⁸ que sirve de puente entre el microcosmos contenido en el hombre y el macrocosmos.

Es cierto que la finalidad que se presupone ínsita en la materia en virtud de su dinamismo vital⁸⁹ le hace pensar a M. Heidegger que Schelling no ha cortado las cadenas que le atan a la onto-teología occidental (al introducir, tal vez de forma no premeditada, atribuciones propias de lo divino y de lo humano). En tanto que la vida se mostraba como devenir, para Schelling suponía un asunto inevitable internarse en el estudio de los procesos genésicos de la naturaleza y del recorrido teleológico de su evolución, que distaba mucho de ser azaroso. Desde ese punto de vista, los fenómenos, en su discurrir, no se agotan en sí mismos, devienen medios para la consecución de la meta póstuma fijada de antemano en el "más acá"⁹⁰ de la realidad natural: la consciencia y la libertad suprasensibles. A medida que el paradigma ecológico entra de lleno en los enconados debates intelectuales acerca de la supuesta crisis civilizatoria,

⁸⁸ Hartmann, N. (1960). *La filosofía del Idealismo alemán*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, p. 177.

⁸⁹ "Mientras yo mismo sea idéntico con la naturaleza, comprenderé qué es una naturaleza viva tan bien como comprendo mi propia vida; concibo cómo se revela esa vida universal de la naturaleza en sus más variadas formas; en progresivos desarrollos y graduales aproximaciones a la libertad; sin embargo, en cuanto me separo a mí mismo de la naturaleza, no me resta nada que un objeto muerto y dejo de concebir cómo es posible una vida fuera de mí". Schelling, F. W. J. (1996). *Escritos sobre Filosofía de la Naturaleza*. Madrid: Alianza Editorial, p. 103.

⁹⁰ "Pero en lugar de bajar hasta las profundidades de su autoconciencia para contemplar desde allí el nacimiento de los dos mundos que hay en nosotros, el ideal y el real, se alzó por encima de sí mismo; en lugar de explicar a partir de nuestra naturaleza cómo lo finito y lo infinito, originariamente unidos en nosotros, surgen recíprocamente el uno del otro, se perdió de inmediato en la idea de un infinito exterior a nosotros". Schelling, F. W. J. (1996). *Escritos sobre Filosofía de la Naturaleza*. Madrid: Alianza Editorial, p. 93.

la intencionalidad procesual inmanente en la naturaleza propugnada por Schelling cobrará, por caprichosas ironías del destino, un nuevo sentido en forma de estados avanzados noosféricos (sistemas globales de auto-regulación geo-bio-química o complejidades auto-conscientes a escala planetaria), que son inducidos a través de catalizadores de evolución noética (Teilhard de Chardin) o mecánicos (V. I. Vernadsky). Pero dejemos este interesante tema para otro momento.

Algo de lo desarrollado por F. W. J. Schelling descansa también en los planteamientos de Merleau-Ponty⁹¹, quien descubre en la realidad percibida un fondo co-implicativo y no contradictorio, una relación esencial de *Ineinander* (inherencia recíproca) del sí mismo y de las cosas que hace del cuerpo ese fenómeno reconciliatorio de lo paradójico y clave articuladora de las fuerzas temporales del presente y de la propia espacialidad. En torno a la contribución filosófica de Merleau-Ponty para el develamiento inapelable de una geosofía sumergida, me gustaría destacar tan sólo -ya que aquí no hay espacio para más- su decisiva preocupación por el enigma de la sombra. Y es que, en cierto modo, resulta verdaderamente fascinante su audaz rechazo al orden visual prototípico de occidente, que envuelve en la nítida irradiación lumínica la pura presencia de lo real y una experiencia dominante de la verdad⁹². Lejos de auspiciar

⁹¹ Es sabido que Merleau-Ponty explorará con dedicación algunos aspectos de la *Naturphilosophie* asociados a la figura de F. W. Schelling en los tres cursos notables sobre la cuestión de la Naturaleza (1956-1957, 1957-1958 y 1959-1960) impartidos en el Collège de France. Véase al respecto, Wirth, J. M. & Burke, P. (2013). *The Barbarian Principle. Merleau-Ponty, Schelling, and the Question of Nature*. New York: Suny Press.

⁹² No cabe duda que la fenomenología merleau-pontiana de la percepción visual desintegra los ideales de la óptica y física cartesiana centradas en la distinción respecto a las propiedades intrínsecas del mundo, en la medida en que "la visión es panorama; por los agujeros de mis ojos y desde el fondo de mi invisible retiro domino el mundo y me reúno con él donde él se halla.

el poder cognoscitivo de la razón en cuanto *lux naturae*, el régimen escópico merleau-pontiano gusta de acechar los tenues matices de la penumbra y las leves modulaciones de lo neblinoso. Más allá de los emblemáticos territorios de la razón moderna, Merleau-Ponty inicia una travesía que le interna en lo que Immanuel Kant, omnipresente en esta controversia filosófica, reconocía de modo avieso como el "océano ancho y borrascoso" de lo incierto⁹³. Podría decirse además que, como F. W. J. Schelling y, en general, como todo intento de reconquistar la densidad material del conocimiento humano, la resuelta determinación merleau-pontiana para descender a las profundidades de lo pensable se encuentra jalonada de una "extraña nostalgia del abismo", aquella por la que, recogiendo nuevamente el sentir épico de Friedrich Hölderlin (el auténtico poeta de los poetas según Heidegger) arroja al hombre incansablemente a lo indefinido.

Siendo así, la incursión espeleológica de Merleau-Ponty permite atisbar el reverso que envuelve a toda realidad constituida, el subsuelo de inmanencia invisible desde el que se engendra nuestro mundo percibido, el halo de presentido que insufla toda significación humana, el estrato sombrío de ausencia e indeterminación que inerva el horizonte del ser. En el plano gnoseológico esto significa, al menos así lo entiendo, que las objetividades se encuentran cercadas por limitaciones epistémicas intrínsecas. Tales objetividades no son susceptibles de ser concebidas como realidades absolutas, autosuficientes o, si se quiere, completamente independientes de la acción del sujeto

.....

Hay una especie de locura de la visión: por la visión llego hasta el mundo mismo y, sin embargo, es evidente que las partes de este mundo no coexisten sin mí". Merleau-Ponty, M. (1970). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral, p. 101.

⁹³ Kant, I. (1978). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, p. 259.

epistémico. Las cosas se hallan entreabiertas, penetradas por un halo de intangible oscuridad gnoseológica que nos impide agotar su riqueza aspectual y su profundidad. En abierta polémica con las bases fundacionales del objetivismo clásico, la postura de Merleau-Ponty viene a restaurar la experiencia ante-predicativa del sentido humano, lo "oculto" como ausencia positiva que irremisiblemente forma parte del mundo, en tanto que "lo sostiene y lo hace visible". En un sentido más profundo, este enfoque entraña desposeer de sus privilegios a la conciencia subjetiva y desechar las bases ilusorias del optimismo racionalista que se aferra a la idea de captar la esencia primigenia y absoluta de las cosas y conocer la realidad *sub specie aeternitatis*. Todo el asunto está ahí: en el envés opaco e inasible que anida en los límites de lo expresable y que nos impide poseer y cercar completamente lo real.

Es obvio que Merleau-Ponty, en la medida en que trata de llevar al límite el "pensar", el "sentir" y se deja "zarandear" por las incontables posibilidades de lo que constituye el auténtico pensamiento, descubre los límites de todo acto perceptivo, esa *certaine absence* que lacera y menoscaba el pensamiento y las cosas, que nos sumerge en lo que H. Blumenberg denomina el "horizonte" de la imperfección⁹⁴. Con esta toma de posición, Merleau-Ponty sitúa su interés, frente a la claridad, el control y la posesión, en un orden metafórico de la opacidad o, si se quiere, en una especie de "filosofía negativa" que lo aproxima a lo terrenal (o, dicho en los términos de Merleau-Ponty, al *medium carnal*)⁹⁵. Con ello,

.....

⁹⁴ Blumenberg, H. (1999). *Mon Faust in Erfurt*. Frankfurt: Goethe zum Beispiel, p. 31; citado en Bech, J. M. (2005). *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*. Barcelona: Anthropos, p. 39.

⁹⁵ "La carne no es materia, no es espíritu, no es sustancia. Para definirla, haría falta el viejo término "elemento", en el sentido en que se empleaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir, en el sentido de una "cosa general", a mitad de camino entre

la existencia corporal se entrevera o, dicho de otro modo, se prolonga en la complejidad cósmico-experiencial ya que "mi cuerpo está hecho de la misma carne que el mundo...y el mundo participa de la carne de mi cuerpo, la refleja, se superpone a ella y ella se superpone a él...; uno y otra están en relación de transgresión o de ensamblaje"⁹⁶.

Esta última idea resulta sumamente interesante porque nos permite comprender que, en esta reorganización de la mirada donde, de acuerdo con M. Foucault, "los límites de lo visible y de lo invisible siguen un nuevo trazo"⁹⁷, Merleau-Ponty acierta a intuir la discreta y silente presencia carnal en el escurridizo horizonte, en el universo de inmanencia existencial que fundamenta la experiencia, y también en el límite vital que demarca y plenifica las realizaciones del ser humano. No es extemporáneo, pues, que Merleau-Ponty encuentre en el cuerpo el *Nullpunkt* (punto cero de todas las dimensiones del mundo), que descubra en la carne ese tejido de relaciones pre-cognitivas que posibilitan la enigmática alianza con el mundo que somos (*être-au-monde*) a través de su provisión de sentido⁹⁸. Más allá de toda suerte de in-imaginadas travesías, el cuerpo supone la

.....
el individuo espacio-temporal y la idea, especie de principio encarnado que introduce un estilo de ser dondequiera que haya una simple parcela suya. La carne es, en este sentido, un elemento del Ser". Merleau-Ponty, M. (1970). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix barral, p. 174.

⁹⁶ Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible (suivi de notes de travail par M. Merleau-Ponty)*. Paris: Gallimard, p. 302.

⁹⁷ Foucault, M. (1985). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Siglo XXI: Madrid.

⁹⁸ "Ya que hay un cuerpo-sujeto, y ya que las cosas existen ante él, éstas se hallan como incorporadas a mi carne, pero al mismo tiempo nuestro cuerpo nos proyecta en un universo de cosas convincentes, y de ahí pasamos a creer en las "puras cosas", establecemos la actitud de puro conocimiento, y olvidamos la densidad de la "preconstitución" corporal que las lleva". Merleau-Ponty, M. (1968). *Posibilidad de la Filosofía. Resumen de los cursos del College de France 1952-1960*. Madrid: Narcea Ediciones, p. 186.

terra ignota por antonomasia, que se resiste a ser colonizada definitivamente y con la que el hombre, sin embargo, mantiene una implicación íntima y espontánea. Porque no hay que olvidar que toda acción, todo pensamiento o deseo lleva tras de sí el rastro de la carnalidad, esa "realidad infrafenoménica", que nos enlaza con el mundo mientras lo dota de existencia⁹⁹. Con esta idea, en mi opinión, entrevemos una cuestión central del pensamiento merleau-pontiano que afecta al enraizamiento del conocimiento dentro del horizonte fisiológico y material que subyace en toda comprensión de la realidad. El cuerpo, y el mundo con el que se encuentra entretrejado, se desvelan como ese oscuro subsuelo perceptivo donde se origina el sentido de toda actividad humana. Más allá del yo concreto arribamos a la existencia anónima del cuerpo que orienta la conducta consciente desde su asentamiento natural y cultural en el mundo. Esto significa, en resumen, que un sujeto corporal y su mundo precede al yo, en la medida en que encarna las condiciones desde las que se hace posible un horizonte concreto de experiencias, esto es, una existencia consciente históricamente determinada. El cuerpo daría unidad a esas, en expresión de Alexander Nehamas, "actividades cognitivas de bajo nivel"¹⁰⁰ que vertebran la vida cotidiana de los hombres y cohesio-

.....
⁹⁹ "Merleau-Ponty está convencido de que entre el ser humano y el mundo, entre el pensamiento y la materia, existe simbiosis en lugar de exclusión. Esta interdependencia explica su concepción del cuerpo como modo de conocimiento privilegiado; puesto que el cuerpo propio es el momento decisivo de la constitución del mundo objetivo, decir que hay cosas para mí es decir que sólo existen por medio de mi cuerpo. Si el conocimiento se basa en el cuerpo y en la percepción vivida, no podemos sencillamente yuxtaponer por un lado la vida de la conciencia fuera de sí y, por otro, la conciencia interna de sí". López Sáenz, M. C. 'La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty', en Rivera de Rosales, J & López Sáenz, M^a. C (coord.) (2002). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid: UNED Ediciones, p. 193.

¹⁰⁰ Nehamas, A. (1985). *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge: Harvard University Press.

nan, a su vez la unidad del yo. Por lo tanto, el cuerpo reubica el conocimiento positivo, racional y consciente en un substrato pre-reflexivo donde fulgura el sentido, es decir, todo enlace simbólico con el mundo. Como si fuera una sigilosa sombra, entre una "ausencia alusiva" y un "surgimiento radical", el cuerpo antecede a nuestros pensamientos y sentimientos, y los sitúa en un mundo, esto es, en un espacio-tiempo existencial concreto.

Así las cosas, nuestra sospecha parece bien fundada. Los itinerarios teóricos señalados aquí juegan con el símil subterráneo y desvelan el envés terrenal de nuestro pensamiento. En perfecta consonancia con ello, se acierta a percibir, por decirlo así, un genuino afán por conmover los cimientos de la existencia, con la vehemencia de una colisión tectónica, lo que, de alguna manera, impele a trastocar la experiencia, a sondear lo impensado desde cierta extremidad gnoseológica, a experimentar con la física elemental de las imbricaciones esenciales con el mundo...y alcanzar el soterrado subsuelo de la inmanencia, el suelo matricial que se halla detrás de todas las cosas. Queda, así pues, pendiente una exploración arqueológica hacia lo que se encuentra vedado: la intraontología del mundo. No es que sigamos a pies juntillas la venturosa senda trazada por el profesor Lidenbrock, magistralmente relatada por Julio Verne. Pero ya es hora de que el hombre descienda por el Sneffels, en busca de la terrible sabiduría que aflora de las raíces de la tierra.

CONCLUSIÓN

A mi entender, reivindicar el desafío, por lo demás arduo y complejo, de erigir una especie de hermenéutica cosmológica (cuyos bosquejos más relevantes los podemos distinguir en las alambicadas cavilaciones de E. Husserl o de H. Blumenberg) no supone una empresa

fútil o anacrónica, y trasciende con mucho el ejercicio intelectual de explorar las sucesivas visiones del mundo que entraman la historia occidental o de adentrarse a la tarea crítica de reconfigurar la constelación de certezas que han arraigado en la ontología tradicional del ser. Es mucho más que eso. Implica auscultar el estado de las ligaduras emocionales y los nudos empáticos que nos unen con la realidad. Se trata de una cuestión de salud, como ya nos lo hizo saber F. Nietzsche, de si se cuenta con la febril curiosidad o dotado de una robusta constitución como para entregarse instintivamente al horizonte abisal de lo inseguro e incierto. El hecho de restaurar la perspectiva cósmica, bajo las condiciones de una modernidad de escisiones hiperbólicas y guaridas inmunes, conlleva, por lo pronto y de acuerdo con lo vislumbrado por H. Blumenberg, afirmar la antaño inquebrantable "confianza en el ser" (*Seinsvertrautheit*), y la despreocupada "apertura" (*kosmischen Offenheit*)¹⁰¹ a un territorio vital indómito que cabía imaginar en el escenario cultural de la Grecia antigua. Ciertamente, el que sea esto verosímil o una mera quimera pertenece a las sombras de lo desconocido. Pero resulta oportuno, eso sí, como ideal normativo para poder re-pensar una relación original con el mundo y con ello, señalémoslo tan sólo como una probabilidad de la que no nos podemos cerciorar por el momento, la superación del orden epistemológico que subyace en ciertos paradigmas ecológicos contemporáneos. La clave estriba en gestar un mundo renovado, que posibilite la vuelta a casa, tras tanto tiempo de destierro, del hombre...no son triviales aquí las palabras del enloquecido, y por

¹⁰¹ Blumenberg, H. (1947). Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie, Tesis doctoral, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel; citado en Fragio, A. (2010). 'La ontología cosmológica en la obra temprana de Hans Blumenberg: las Beiträge y Die ontologische Distanz'. *Res publica*, 23, pp. 93-122.

ello clarividente, Hölderlin.

Ser uno con todo, esa es la vida de la divinidad, ese es el cielo del hombre. Ser uno con todo lo viviente, volver, en un feliz olvido de sí mismo, al todo de la naturaleza, esta es la cima de los pensamientos y

alegrías, esta es la sagrada cumbre de la montaña, el lugar del reposo eterno donde el mediodía pierde su calor sofocante y el trueno su voz, y el hirviente mar se asemeja a los trigales ondulantes¹⁰².

¹⁰² Hölderlin, F. (1998). *Hiperión o el eremita en Grecia*. Madrid: Hiperión, p. 25.

LITERATURA CITADA

- Blumenberg, H. (2008). *La Legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-textos.
- Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Blumenberg, H. (2007). *Tiempo de la Vida y Tiempo del Mundo*. Valencia: Pre-textos.
- Brague, R. (2008). *La Sabiduría del Mundo. Historia de la Experiencia Humana del Universo*. Madrid: Encuentro.
- Cacciari, M. (1994). *Geo-Filosofía Dell'Europa*. Milano: Adelphi Edizioni.
- Eilenberger, W. *Tiempo de Magos. La gran década de la filosofía 1919-1929*. Madrid: Taurus Editorial.
- Fragio, A. (2015). *Paradigms for a Metaphorology of the Cosmos. Hans Blumenberg and the Contemporary Metaphors of the Universe*. Ariccia: Aracne Editrice.
- Grant, I. H. (2006). *Philosophies of Nature after Schelling*. London & New York: Continuum International Publishing Group.
- Husserl, E. (2006). *La Tierra no se mueve. Investigaciones básicas sobre el origen fenomenológico de la espacialidad de la naturaleza*. Madrid: Editorial Complutense.
- Koyré, A (1992). *Del mundo cerrado al universo infinito*. Madrid: Siglo XXI editores.
- Leff, E. (2018). *El Fuego de la Vida. Heidegger y la cuestión ambiental*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.
- Lem, S. (2016). *Solaris*. Madrid: Impedimenta.
- Mcluhan, M. (1974). 'At the moment of Sputnik the planet became a global theatre in which there are no spectators but only actors'. *Journal of Communication*, pp. 48-58.
- Mackay, R. (Ed.) (2012). *Collapse. Philosophical Research and Development*. Falmouth: Urbanomic.
- Merleau-Ponty, M. (1971). *La prosa del mundo*. Madrid: Taurus.
- Merleau-Ponty, M. (1970). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *Posibilidad de la Filosofía. Resumen de los cursos del College de France 1952-1960*. Madrid: Narcea ediciones.
- Morton, T (2010). *The Ecological Thought*. Cambridge: Harvard University Press.
- Mumford, L. (2016). *El pentágono del poder. El mito de la máquina (2)*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Mumford, L. (2017). *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Onfray, M. (2016). *Cosmos. Una ontología materialista*. Barcelona: Buenos Aires.
- Pisano, R., Agassi, J. & Drozdova, D. (Eds.) (2017). *Hypotheses and Perspectives in the History and Philosophy of Science. Homage to Alexandre Koyré 1892-1964*. Cham: Springer International Publishing.
- Santillana, G. & von Dechend, H. (2015). *El molino de Hamlet. Los orígenes del conocimiento humano y su transmisión a través del mito*. México D. F. & Madrid: Editorial Sexto Piso.
- Schaeffer, J-M. (2009). *El fin de la excepción humana*. Barcelona: Marbot Ediciones.
- Scheler, M. (2017). *El puesto del hombre en el cosmos*. Salamanca: Escolar & Mayo Editores.
- Schelling, F. W. J. (1996). *Escritos sobre Filosofía de la Naturaleza*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sloterdijk, P. (2009). *Esferas I. Burbujas*.

- Microesferología*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Sloterdijk, P. (2004). *Esferas II. Globos. Macroesferología*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Sloterdijk, P. (2006). *Esferas III. Espumas. Esferología Plural*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Toulmin, S. (2001). *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Península.
- Toulmin, S. (1982). *The Return to Cosmology. Post-modern Science and the Theology of Nature*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- Trías, E. (1985). *Los límites del mundo*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Trías, E. (1988). *La Aventura filosófica*. Madrid: Editorial Mondadori.
- Trías, E. (1991). *La lógica del límite*. Barcelona: Destino
- Trías, E. (1999). *La razón fronteriza*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Vaihinger, H. (1952). *The philosophy of 'As if'. A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*. London: Routledge & Kegan Paul LTD.
- Wirth, J. M. & Burke, P. (2013). *The Barbarian Principle. Merleau-Ponty, Schelling, and the Question of Nature*. New York: Suny Press.
- Woodard, B. (2013). *On an Ungrounded Earth. Towards a new geophilosophy*. New York: Punctum Books.

Conflicto de Intereses

Los autores declaran no tener ningún conflicto de intereses



Licencia de Creative Commons

Revista de Investigación Agraria y Ambiental is licensed under a Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional License.

