

De estéticas, materialidades y naturalezas (Tema y cuatro variaciones)

MARÍA ANTONIA GONZÁLEZ VALERIO
Arte+Ciencia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Variación número 1

Hay un escalofrío que recorre a la humanidad. Hay una vergüenza de especie. Los temas del cambio climático y de la destrucción del planeta parecen estar en boca de todo el mundo (se vocifera). Los temas de nuestro tiempo. Atestiguamos los movimientos internacionales y del activismo que es liderado por adolescentes y hasta por infantes que están aterrorizadas por lo que sucede con este planeta. Se preguntan con azoro cómo y por qué insistimos en no hacer nada con la rampante contaminación a escala planetaria. Es como si se estuvieran enfrentando a un posible fin del mundo que no es ya sólo ficción imaginada. La ira y el miedo están en sus ojos. Demandan un cambio global: político, económico, ecológico. No hay planeta B. Tenemos que salvar éste, dicen audiblemente.

Somos conscientes internacionalmente de los efectos de nuestras acciones en el mundo. También somos conscientes de que estamos en camino de aniquilar la vida como la conocemos. A pesar de las incontables imágenes que son distribuidas masivamente en las redes sociales y en los medios, seguimos haciéndole lo mismo a este planeta. Las imágenes muestran conspicuamente la destrucción de la Tierra. En 2019 Netflix estrenó la serie llamada *Nuestro planeta*, la cual deja ver prístinamente la ideología dominante: entre el terror y la culpa.

La demanda se grita con estridencia: hacer algo, lo que sea; construir comunidades, actuar como artistas, ciudadanas, científicas, académicas; actuar como humanas, como animales, como habitantes de la Tierra. Pero hacer algo; lo que sea.

Es frenético. El miedo. La demanda. La certeza.

Pero hay que detenerse a pensar. ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de este discurso? ¿Qué clama y demanda? ¿De dónde proviene?

Se ha dicho mucho acerca de las ontologías modernas y de qué modo piensan el sujeto como algo separado del objeto, donde este último es externo y termina siendo una representación del primero. En vez de aproximarnos a lo real, nos enfrentamos a las condiciones de posibilidad para pensar ideas. No se trata de la pregunta por el mundo, sino de una pregunta acerca de cómo podemos pensar el mundo. Mucho se ha dicho también sobre la metafísica de la violencia, en la que el mundo aparece como algo controlable y explotable por los humanos. El ser humano: el animal y el ser vivo más importante en la Tierra, y evolutivamente superior según se dijo antaño.

El sujeto como categoría filosófica es un agente de acción que se piensa a sí mismo y produce el mundo en concordancia. Sin embargo, el mundo no está ahí; es una imagen. El sujeto está alienado del lugar o del espacio en el que puede existir, aunque tiene un tremendo poder de acción. El mundo es el resultado de su acción. Sujeto y pensamiento y acción. Hemos intentado comprender qué es una entidad y cuáles son las condiciones a partir de las cuales se le puede pensar. La razón y el pensamiento han sido lo que determina la entidad y sus condiciones. Cada entidad es determinada por ciertas categorías, pero la materia es indeterminada ya que la determinación proviene de la forma. La casa, la silla, la planta...

Desde siempre se ha meditado sobre el mundo y la naturaleza. Esa meditación ha estado guiada por la forma. La forma in-forma la materia y la trae al ser. La materia es transformada por la forma y el pensamiento. De Aristóteles a Kant no se pregunta directamente por la materia, sino por aquello que la ordena. La materia no tiene casi nada de agencia, el orden viene dado por algo distinto a ella.

El sujeto ha sido encarnado en la vida. Por ejemplo, en el romanticismo dieciochesco y decimonónico, la naturaleza es interpretada como

fuerza, como fuerza formativa. ¿De dónde proviene el orden? De la naturaleza, la cual tiene agencia para in-formar la materia. La naturaleza como sujeto, como subjetividad, como arte.

¿Cómo podemos interrogar acerca de la materia y su agencia? ¿Qué es materia? Esta pregunta no se postula en términos físicos, ni se pretende responder con átomos y moléculas. Hay un nuevo materialismo en la filosofía que dice estar cuestionando no las posibilidades del pensamiento, sino las cosas.

¿Qué es cosa? ¿Qué es mundo? ¿Qué es naturaleza? La afirmación y lo pretendido: más allá del sujeto, más allá de lo humano. Pensar lo otro, con lo otro, cabe lo otro. Permitir que los animales no humanos y otras entidades vivientes sean parte del espacio de la representación; pero ¿cómo lograrlo? ¿Cómo darle voz a lo otro? El espacio de la representación es demasiado humano y está comprendido desde los límites del lenguaje. El lenguaje representa lo otro. Veo el cuadro de un animal: ¿qué es un animal cuando se le dibuja? Importa con quién pensamos... ¿Cómo podemos pensar con el elefante?

Construir un espacio de la representación donde lo otro pueda ser escuchado, donde sus peticiones puedan ser oídas y negociadas. Cohabitar en un espacio negociado. Eso es una polis: un espacio en el que podemos ser buenas y comportarnos y dialogar. ¿Es acaso un esfuerzo falso intentar pensar polis con entidades más allá de las humanas? ¿Cómo pueden tener un lugar las entidades no humanas? ¿Qué es lo que son? ¿Hay un «quién»? ¿Hay alguna clase de interlocución para la piedra, para el aire? No podemos cohabitar con todos los seres vivos; no podemos cohabitar con los lobos. ¿Qué tipo de espacio negociado puede haber? ¿Quién negocia en representación de quién? ¿Qué hacen los animales en las ciudades? ¿Y las plantas? ¿Y el aire? ¿Qué es espacio, lugar, geografía, paisaje, ambiente, medio, clima?

De la materia a las entidades vivas al espacio. Tomar el espacio en consideración; no sólo la entidad o en función de la entidad. La materia ha sido subsumida en formas lógicas, por el logos y por el lenguaje. Las entidades se han comprendido como determinadas por las categorías, pero las entidades nunca han aparecido en un cierto lugar. Por ejemplo, Aristóteles se pregunta por la entidad, la casa, su producción, sus causas, su materia y su forma, pero la casa no está situada, no hay

ningún espacio para la casa. La determinación de la entidad depende de la entidad, no de las circunstancias y espacialidades.

¿Deberíamos pensar en el espacio por sí mismo y en función de sí mismo? ¿O pensarlo en función de ser determinante de las entidades? ¿O porque todo lo que es, es en cierto espacio o produce cierto tipo de espacio? ¿O porque el espacio es un modo de ser lo que somos?

Mundo, donde está todo lo que es. No mundo, sino mundos. No un objeto estático, sino uno en constante cambio y movimiento. No la suma de todas las entidades, sino algo que tiene su propia lógica, orden y modo de ser. Mundos como procesos. Procesos como datos e información. Matematización del clima, politización del tiempo.

No hay un mundo natural que podamos separar metafísicamente de la cultura. La cultura es parte de la construcción de nichos, de la evolución y de la adaptación de los seres humanos y de otras entidades. Cultura y mundo se afectan mutuamente. El mundo no es una característica física que podamos analizar a través de la materia física. Lo que cuenta como mundo depende de la cultura, de la visión del mundo, de la episteme histórica.

Mundo es una construcción de sentido, se genera a través del sentido. Hay mundos para perros y para hormigas. ¿Los hay para las plantas? Digamos que mundo es una categoría que se conforma selectivamente según las entidades; así que podemos hablar de otros mundos de la vida más allá de los mundos de los humanos.

Pero esto no es una *polis*, un espacio negociado y cohabitado, ¿o sí? ¿Dónde habitamos? ¿Cómo es el espacio en tanto que parte de nuestra estructura, de nuestro modo de ser, de nuestros existenciales, de nuestras condiciones trascendentales de posibilidad? Se decía que historia y tiempo son condiciones trascendentales de lo que somos. Ahora se dice que el espacio es también una condición tal. Con todo, ¿qué es la determinación por el espacio? ¿Una construcción de nicho? ¿Un ambiente biológico? ¿Un locus geográfico? ¿Un paisaje? ¿Una ciudad? ¿Un cuerpo? ¿Un ambiente cultural?

Las circunstancias históricas y lo que heredamos configuran lo que somos y en lo que devenimos, estemos conscientes de ello o no. Lo mismo sucede con el espacio. ¿Mas cómo, y qué tipo de espacio? No es tan simple como si se tratara de enumerar condiciones geográficas, así

el clima o las montañas, y a partir de ahí afirmar que hay una relación fuerte entre clima y cultura; no es tan simple como si se tratara de pensar cultura y mundo como construcción y destrucción de nichos; o como si se tratara de pensar en el tipo de casas que hemos construido históricamente y de qué manera están relacionadas con el clima y la cultura... No es tan simple.

Podríamos poner delante estas preguntas centrales: ¿Qué es naturaleza? ¿Qué es mundo? ¿Qué es ambiente? Es necesario comprender estos conceptos no de manera singular, sino compleja, de modo tal que queden incluidas la historicidad y las diferentes capas de sentido y conocimiento. Tendríamos que ser capaces de evitar respuestas instrumentales y de evitar soluciones, y dejar de fingir que podemos resolver los problemas con remediaciones tecnológicas. No se trata de inventar más tecnología para arreglar una idea del mundo. No se trata de conducir una reingeniería de la realidad.

También deberíamos pensar acerca de naturaleza, mundo y ambiente dentro de las ciudades. No tiene caso apostar por una reflexión contemporánea que solamente hable del desierto o de la jungla. Nuestra realidad y nuestro ambiente es la ciudad, y no solamente nuestros, sino también de muchas otras criaturas que se han adaptado a ella o que hemos seleccionado y domesticado para que habiten en ella. Y la ciudad como espacio también es determinante para la producción de alimentos y la agricultura intensiva y la ganadería; es determinante para el aire y para el agua también.

Finalmente, la materialidad o el impulso por regresar a las cosas inmanentemente, por pensar con y cabe las entidades no humanas, y con y cabe la naturaleza y el mundo, es una convocatoria a adoptar, quizás, un punto de vista que se asume como postantropocéntrico y que afirma un desplazamiento del sujeto humano como eje ontológico, epistémico, lingüístico y discursivo. Otras mundanidades. Sin embargo, esto no puede significar una ontología más allá de la subjetividad.

Pretender conocer y entender la posición, el efecto, el afecto de lo otro en tanto que otro es una cuestión propia de la ficción, de la literatura, del arte. A través del arte es posible decir lo que la hormiga siente, y lo que la tercera persona piensa, y cómo brota la flor. El arte narra las historias de lo otro, no solamente de lo humano, y lo ha hecho desde siempre; pero las ideas de otro, de naturaleza, mundo, ambiente han

cambiado históricamente: dibujar un paisaje o construir una instalación inmersiva, pintar un perro o amamantar un perro.

¿Qué arte para qué naturaleza? ¿Qué ontología para qué naturaleza? ¿Qué subjetividad para qué naturaleza?

Variación número 2

El afán por pensar la naturaleza depende de encontrar en ella el modo de incorporar el concepto a la materialidad. La pregunta es vieja y aquiescente. Un ir y venir del concepto a la materialidad, de establecimiento de preeminencias, de cronologías inversas, de subsunciones y despotismos. El llamado a escuchar lo otro, a dejar a la alteridad hablar por sí misma, a abrirse a lo inesperado persiste desde los arcaicos tiempos filosóficos. Heraclíteamente la naturaleza ya amaba ocultarse. Con todo recubierto de una subjetividad que se afirmaba con independencia de la alteridad, la naturaleza apareció más y más como espejo de la racionalidad subjetiva. Algo subsistía no obstante; algo resistía. Entre sensibilidad, percepción, intuición sensible; entre fuerza formativa, vida, animalidad, se establecía un resto, un rastro de resistencia. El absoluto sujeto, de un lado, la lingüisticidad, del otro, quisieron llevar al reino de la inteligibilidad todo lo que hay. Parece, desde tal perspectiva, una necesidad insistir en buscar la naturaleza allende la subjetividad o bien la lingüisticidad.

En esa insistencia se vuelve a escuchar la idea de trascendentalidad, porque en ciertas preguntas kantianas está presente de manera muy conspicua y lúcida la tensión entre la materialidad y el concepto. Quizá se anuncia una cierta vuelta al kantismo, no en sus términos epistemológicos, sino en esta pregunta ontológica fundamental, entre sensibilidad e inteligibilidad.

La naturaleza está hoy asimismo convocada como un asunto del pensar, un tema de nuestro tiempo. Hay un llamado a pensar lo urgente, la ecología, el cambio climático, la extinción de especies, la biopolítica, la necropolítica y más recientemente también, y de manera acuciante, la pandemia a causa del coronavirus. Hay, claro, una sospecha general acerca de estas filosofías de lo inmediato, filosofías de ocasión, como

si se pudiera responder con los conceptos a las condiciones materiales actuales (*pop-up philosophy*).

La naturaleza deviene, así, un «qué» de la filosofía, un asunto del pensar. Pero, ¿cómo pensar la naturaleza? ¿Qué tipo de método sería el adecuado? Entre la experimentación empírica y las cuestiones metafísicas... La naturaleza es un concepto tan abstracto y transhistórico como el de arte. Sin embargo, también es una cosa material con la que experimentamos usando el cuerpo y las máquinas; así como el arte, del que podemos hacer experiencia concreta con el cuerpo.

¿Y cómo lograr que no se convierta en humo la experiencia? ¿Cómo no terminar traicionando esa singularidad con conceptos que a veces sueñan muy lejanos, muy inadecuados? No hay filosofía de lo singular...

Insisto en pensar lo mismo; por ejemplo, que categorías tales como mundo y tierra, o la cuaternidad heideggeriana, dejan ver muy poco de la jarra o de la pintura. Y en el terreno de la naturaleza, ¿hablar por ejemplo de finalidad (según Kant) o de conformidad a plan (según Uexküll) será acaso igual de lejano? ¿Será que hay mayor singularidad en la historia del arte y en la biología? Esta última pregunta confunde. Parece traicionar el impulso filosófico mismo de abstracción. Porque no se trata de describir estados de cosas, propiedades de los entes, ni de hacer microrrelatos para cada fenómeno.

Tengo un árbol aquí ante mis ojos. Pregunto por el árbol. Y ya sé cómo franquear el umbral de su materialidad para alcanzar el concepto. Pregunto por sus causas, por sus condiciones de emergencia, por aquello que lo hace ser lo que es. Pregunto también por aquello que lo determina en tanto que algo. Me salgo del árbol, dejo de mirarlo con detenimiento. Investigo entonces acerca de su forma, de su venir a la presencia, de su *physis*. ¿Dónde está el árbol en todo este interrogar? ¿Enmudece ante al concepto? Este árbol enfrente de mí, ¿es un paisaje que contemplo o es el entorno en el que habito?

María Zambrano habla de la tensión entre la individualidad de la poesía y la universalidad de la filosofía. Como si sólo en el poema apareciera lo individual. Busco entonces el árbol en las palabras y encuentro las de Elsa Cross, *Bajo un sauce*.

*El viento en los follajes
salta como un dios mono,
hace caer los frutos,
hace danzar frenéticas las hojas.
Los árboles se incendian
en rojos y naranjas.
Trepadoras visten sus hojas amarillas
contra los troncos negros,
el viento las sacude;
hace alejar flotando ligerísimas
borlas de polen blancas.
Llega el viento hasta el sauce,
lo agita
y sus hojas acarician tus cabellos,
pulsa como cuerdas sus varillas flexibles
y el sauce te canta y te enamora.*

La filosofía ha buscado en el poema un acceso al mundo. ¿Qué puede el poema para la filosofía? Hay un sauce movido por el viento, hay un sauce que es traído a la presencia. Las imágenes son vívidas, coloridas. Repito, ¿qué puede el poema para la filosofía?

El árbol sigue frente a mí, escucho las hojas movidas por el viento, miro el verdor refulgente bajo los rayos del sol. Hace eco el poema de Cross. Se mezcla con este árbol y me hace escuchar el viento de otro modo, me permite percibirlo; de súbito está ahí. El poema ha enmarcado y configurado mi experiencia. El viento, las hojas, el verdor, nada de eso hubiera aparecido ante mí si no escuchara el poema de Cross resonándome mientras observo esto que hay.

Pero hay otros modos de ser de la naturaleza que cabe investigar, porque ésta nos aparece hoy de manera muy importante franqueada por las epistemes biológicas. No es necesario hacer una distinción entre una naturaleza que se contempla (aunque algo habrá que decir más adelante acerca del paisaje) y una que se investiga científicamente. Pues ambas conforman la idea del mundo en que habitamos. La secuenciación del genoma no es ajena al modo de darse el árbol que miro frente a mí, o a los árboles entre los que camino. La experiencia del mundo que se va configurando no depende obviamente sólo de un trato directo con lo sensible, de un mundo sensible en el que miro o camino entre los árboles. El trasfondo histórico que configura la

experiencia está también repleto de epistemes múltiples. La pregunta entonces tiene que ver con cómo nos hacemos cargo de esas epistemes múltiples, cómo nos hacemos cargo de nuestra imagen del mundo.

La ciencia ha venido a ser muy recurrida en las filosofías recientes. Habría que acotar ese decir. Ciertos derroteros de la ciencia han sido convocados por el diálogo filosófico en un reconocimiento claro de que hay que incorporarla al análisis de la conformación de nuestra imagen del mundo. Así, las consideraciones de índole biológica se presentan por doquier.

Me pregunto si éste es un método para atraer la materialidad hacia el concepto o viceversa. El poema ha trabajado sensiblemente con el árbol y lo ha vuelto palabra sonora. La ciencia ha hecho lo suyo convirtiendo el árbol en información; lo ha matematizado. La obra *One trees* de Natalie Jeremijenko trabaja directamente con la clonación, el crecimiento y la plantación de árboles en la bahía de San Francisco, y muestra que, al sembrarlos en diferentes ambientes y locaciones, aun siendo genéticamente idénticos tuvieron diferencias en el crecimiento y en características fenotípicas.

La materialidad del árbol aparece entre poesía, biología, artes visuales, experiencias cotidianas... Los árboles se dan en distintas circunstancias, mediados por esas circunstancias. No hay «el» árbol. La pregunta por éste tiene que darse en las circunstancias en que el árbol viene a la presencia; por tanto, ninguna forma, ningún atributo, ningún concepto que alcance a determinar el árbol como si se diera por sí mismo en ningún lugar, en ningún tiempo y bajo ningunas circunstancias alcanzará a determinarlo. Porque así, en abstracto, el árbol no es distinto del resto de lo que hay y se disuelve en una extraña y poco diciente diferencia entre artefactos y entidades vivientes, o entre plantas y animales, o entre humanos y cosas, o entre...

Dicho esto, habrá que anotar lo que sigue: el llamado a pensar el concepto y la materialidad ha de implicar las circunstancias, puesto que la materialidad se da siempre en algún lugar y de algún modo y en algún tiempo. El concepto también. Pero esto a veces lo obvia el pensamiento; con demasiada frecuencia, habría que decir. Y el llamado al *situated knowledge* de Donna Haraway hace así profundo sentido. Si he insistido en *Cabe los límites* con que lo que es se da siempre dentro de ciertos límites y que con ellos hay que pensarlo, es precisamente en

esta tónica. El límite está comprendido como aquello desde lo que algo surge. La entidad sensible es un proceso que se da dentro del límite (*peras* en el griego de Aristóteles, *Met.*, V, 17, 1022a10), que acaece en la circunstancia y que requiere ser pensada no como un objeto con atributos y propiedades sensibles (medibles y descriptibles), sino como algo que llega a ser lo que es.

No se trata, sin embargo, de establecer coordenadas espacio-temporales. No es una apelación a la geografía física como determinación de la entidad. Aunque no está de más recordar que hay que prestar oídos al clima y a la montaña, a la primavera y a la lluvia torrencial.

Variación número 3

La naturaleza es un «qué» en la experiencia del pensar. Es también un «desde», es decir, desde donde se puede pensar.

El problema del «desde» y el «qué» están fuertemente imbricados en la hermenéutica filosófica con Heidegger y Gadamer particularmente. Porque algo que era necesario aprender con la hermenéutica era la idea de horizonte. Si bien la hermenéutica se ocupa de pensar el lenguaje y el acaecimiento del ser, la historia y el arte, también hay una preocupación incesante por plantear el tema del horizonte, ese que se mueve al paso de quien camina. No hay nada que se pueda pensar sin horizonte. El horizonte es, pues, parte del pensamiento situado. No hay horizonte y después pensamiento, sino que se dan simultáneamente. De ese modo, no hay asunto del pensar, sino asunto del pensar y el horizonte que le corresponde en cada caso.

Un horizonte es también un punto de vista o una perspectiva; es decir, es de algún modo un «desde». Tiene una marca subjetiva y también espacial y circunstancial. La idea occidental de paisaje comparte estas características; es subjetiva y espacial y circunstancial. Depende de la perspectiva de quien le mira. Un paisaje no es meramente algo que está delante y que se enmarca: es una selección en medio de lo que hay y una composición. ¿Cómo dar cuenta del involucramiento en la composición óptica de un paisaje y en su contemplación? Hay que ir de la posición que marca una mirada completamente externa a la que marca el paseo por el paisaje, con sus dinámicas y flujos. Estas diferen-

tes ideas del paisaje, la que participa de y la que le mira externamente, corresponden a distintas tradiciones paisajísticas. La posibilidad de que haya paisaje depende del modo de darse la naturaleza, de que pueda ser vista de esa manera particular. En Grecia no hay paisajes, la naturaleza significa otra cosa, una economía, una distribución ordenada, un logos y una discursividad.

Pensar en el horizonte nos ha llevado a considerar el paisaje y, con éste, la naturaleza. Siempre que pensamos lo hacemos imbuidas en la naturaleza, en una concepción de naturaleza históricamente modificada (naturaleza no es lo mismo en Grecia que en la Modernidad, en los albores de la biología del siglo XIX que en la era postgenómica), pero también empíricamente alterada (¿quién pretendería que estamos pensando hoy desde los volcanes y los ríos, y no desde la realidad urbana que convierte lo natural en parque nacional?). Estar imbuidas en la naturaleza, en una que desde el renacimiento se puede mirar como paisaje, en una que ha podido devenir imagen. Pero ¿qué naturaleza hay en la idea de horizonte?

El horizonte, si lo leemos cerca de la hermenéutica gadameriana, tiene que ver sobre todo con la historicidad: con asumir la perspectiva histórica desde la que se piensa en cada caso. Asumir la circunstancia y la ocasión; con ello, también intentar asumir los prejuicios y la herencia, asumir lo que nos corresponde en cada caso, asumir la perspectiva histórica desde la que pensamos y su situación. Asumir, como diría Haraway, que el conocimiento es situado. Hay una idea de responsabilidad aquí. Hacerse cargo de lo que históricamente hemos sido y no empezar de ceros. Reconocer la tradición y reconocernos allí.

Sin embargo, el horizonte no es solamente este momento de reflexividad, de mirarnos y de tratar de entender desde dónde estamos pensando y haciendo, de dilucidar con quién estamos dialogando y con qué conceptos estamos trabajando. El horizonte no es solamente este momento de autoconciencia histórica. En el horizonte también tendría que aparecer el con-qué estamos pensando. Diferenciar entre el qué y el con-qué. El horizonte terminaría por delinear, es decir, circunscribir dentro de ciertos márgenes el qué del pensamiento.

El horizonte delinea los márgenes. Esa es una tarea que sólo se ejecuta y se representa con su cumplimiento. Es una labor ética que construye el *ethos* autoconsciente del filosofar. Horizonte es como caminar por un

paisaje e ir descubriendo lo que hay (¿convirtiéndolo en representación?). No se camina en línea recta, no se ve siempre lo mismo desde lo mismo. Y no solamente porque el punto de vista móvil va cambiando la experiencia, la percepción, las expectativas de sentido, la construcción por protensiones y retensiones de aquello que hay. (La descripción de un espacio en la narrativa hace ver con claridad el modo en que se desoculta a la experiencia corporal y a la mirada el espacio que se va recorriendo. Ese espacio narrativo, construido con palabras, que se lee secuencialmente, se revela paulatinamente). (Pero el paisaje no es un efecto de lectura. No se lee una pintura). (Pero el horizonte no es un efecto de lectura. Requiere presencia plena. *Anwesenheit*).

El horizonte requiere presencia plena. Requiere demora. Requiere memoria. Requiere atender a lo que hay. No se ve siempre lo mismo desde lo mismo porque lo que hay se transforma. (Xilitla y la transformación de las esculturas de concreto inmersas en la selva. Recorrer el jardín surrealista de Edward James es descubrir distintos encuadres para la naturaleza según el modo que proponen las esculturas. Para una naturaleza que no cesa de crecer. En un jardín que quiere ser comido por las plantas y que tiene que ser retenido. Un jardín que tiene que estar protegido y conservado de un crecimiento desmesurado. Lo que hay se transforma. Hay que darle visibilidad a esa transformación para poder sostenerla). El jardín y la naturaleza. El paisaje y el horizonte. (Un jardín no es un pedazo de la naturaleza ni la representa. Es difícil sostener que el jardín constituye paisaje o si es más bien un entorno que brota en medio de la urbanización. Un entorno que se separa, que se controla y domina; que se diseña estéticamente. Un lugar de reposo y de guarda. El jardín deviene el acceso urbano a la naturaleza. Pero es un efecto estético y quizá también una experiencia estética.)

Lo que hay se transforma. El horizonte se mueve al paso de quien camina. Pero si el horizonte circunscribe lo que hay, tendría también que moverse al paso de lo que hay. Lo que hay es más que humano. Mas, ¿cómo dar cuenta de esas otras temporalidades que no se circunscriben al tiempo humano, al de la existencia y su finitud? ¿Cómo dar cuenta del devenir que no es nuestro y sus espacialidades? Porque la asunción del horizonte tiene que ver mucho también con ese reconocimiento de la transformación histórica y de la imposibilidad de permanecer en el mismo punto. Asumir el flujo.

El vaivén. Con todo, ¿cómo pensar allí el flujo y el vaivén de la montaña? Cuánta insistencia hay ahora en los mundos y en los tiempos. Porque hay una temporalidad profunda para la montaña, mientras que la mosca desaparece en un abrir y cerrar de ojos humanos. Porque el mundo de la mosca, con aquello que lo delimita y que le significa, no es un mundo humano, está cargado de subjetividad-de-mosca y atiende a su propia finalidad. Y también sí es un mundo humano. (Qué lejos queda la discusión heideggeriana acerca de la pobreza de mundo del animal, acerca del carecer de mundo de la piedra). La mosca cruza su mundo con el nuestro en una determinación múltiple. ¿Cómo iba a darse la mosca al margen de la basura urbana, o de la fruta en el comedor? El mundo del árbol frente a mí es también en parte humano. Se enclava en el jardín de enfrente, en ese pequeño espacio de tierra delimitado por el concreto. Y allí se hunde y crece. Quizá el árbol tenga una temporalidad que me sobreviva. Habría que distinguir entre el árbol-de-montaña y el árbol-de-jardín; porque sus circunstancias distintas pertenecen también a otro tipo de mundos. Tampoco sería necesario conducir la discusión aquí hacia la ecología y los ecosistemas. No estamos hablando de nichos biológicos, sino de construcciones de mundo significativas y por tanto enclavadas en la subjetividad, en modos de darse la subjetividad. Y la subjetividad no es nada que se signifique a sí mismo, sino que está abierto a lo otro, es trato con lo otro. Subjetividad no significa tampoco ninguna agencia intencional ni direccional.

No hay, así, que definir qué especies ocupan un mismo ecosistema y cuáles son las fronteras del mismo. Porque no estamos pensando en la mosca como especie, ni en el humano ni el árbol como especies biológicamente definidas. (En todo caso, el mismo concepto de especie para la biología es un continuo equívoco), sino como subjetividades enclavadas en circunstancias, surgidas en límites que les hacen ser lo que son y que dependen de entrecruzamientos y afectaciones plurales. Jakob von Uexküll ya indicaba en el sentido de las subjetividades en el mundo natural. Pero hay que extender la idea de subjetividad para que no abarque solamente lo viviente.

La subjetividad de la mosca y del árbol y de la piedra. Una subjetividad que no se comprende por capacidad reflexionante autoconsciente, sino porque afecta lo otro, porque construye con lo otro, porque se ve

afectado por lo otro, porque, en suma, establece un cierto trato con lo real. Y ese trato está al amparo del ser, se da cabe el ser.

¿Por qué insistir en la categoría de subjetividad, entonces, si podíamos decir entidad sin más? Subjetiva no es una persona, sino una posición y un efecto sobre lo real. Hay que considerar las agencias diversas y no solamente las humanas. Pero traer a cuenta la categoría de subjetividad también tiene como intención indicar que la pregunta por lo humano se juega de manera radical. Porque nuestra interrogación por el modo de darse lo real incumbe siempre a lo humano, se da cabe lo humano. Y esto no implica ningún especismo, sino la asunción de que tenemos que dar cuenta de nosotras mismas en nuestro trato con lo real. Subjetividad, entonces, de la piedra y del árbol. Porque también somos cabe la piedra y cabe el árbol. Porque árbol y piedra son cabe nosotras. Regresemos a la idea de horizonte. ¿Cómo pensar allí el con-qué? Asumir una tradición filosófica y pensar con ella; asumir un modo de hacer filosofía. Conceptos y posiciones. Sin embargo, lo más difícil es habitar en el pensamiento en la tensión entre el concepto y la cosa. Porque la cosa no puede ser cualquier cosa. No puede ser tratada en su universalidad o generalidad o ejemplaridad. O en su carencia de circunstancia. Cualquier jarra o cualquier puente. Cualquier garrapata. Cualquier templo. Cualquier cotidianidad.

¿Qué tipo de horizonte se invoca cuando se busca otra posibilidad que no sea la de <cualquier>? Si el horizonte delinea los márgenes del con-qué, ¿cómo hacerlo aparecer de manera sensata y prudente? Y en todo caso, ¿por qué hacerle aparecer? ¿Qué no es posible pensar lo que hay desde un horizonte en el que la totalidad de lo ente se deje decir y venga a la palabra a partir o desde cualquier ente? ¿Con qué o desde dónde escuchar la totalidad de lo ente? ¿Desde su ausencia, desde su abismarse? ¿Invocar al ente como subjetividad permite prestarle oídos de manera más atenta?

Lo más difícil es habitar la tensión entre el concepto y la cosa y no decantarse por ningún extremo. Al estar buscando el modo en que el horizonte delinea los márgenes de lo que hay en cada caso, ese horizonte podría ser también pensado como un entorno. Quizá. Pero la línea que va de la determinación de la entidad viva por el entorno a la que quiere hallar en la idea de horizonte el con-qué del pensamiento es muy larga. No basta decir que el espacio es una determinación de

lo que hay. Y que ese espacio ni es neutro ni es vacío ni es traducible a circunstancia histórica ni mucho menos a coordenadas matemáticas. El espacio tiene que estar determinado para que determine a la entidad, en su desarrollo y en su estar. El espacio tiene agencia. La Ciudad de México no es ninguna pasividad sobre la que habitamos, sino un entramado en el que nos afectamos simultáneamente el árbol y yo. Y si nos podemos afectar es porque mi subjetividad se da cabe el árbol, y la de éste se da cabe mi estar aquí mirándole de frente.

Mundos, territorios, espacios, entornos, ambientes, lugares. Tantas formas de nombrar el «en». Somos «en algo. Pero también todo lo que hay es «en» algo. Las plantas, los animales, las bacterias, el sonido, la luz, los planetas. Y el «en» está siendo siempre modificado. No se puede pensar un «en» que sea idéntico y que contenga todo lo que hay y todo lo que somos; que contenga todo lo que hubo y todo lo que fuimos y hubimos querido ser.

Cerrar los ojos y habitar en el «en» de las moradas interiores. Abrirlos y ver delante el espacio de la representación donde se configuran las cosas y se identifican con nombres. Recorrer con un trazo histórico el territorio que le da sentido y que conforma el acontecer cotidiano. Tocar con las manos el cuerpo que se revela como ambiente de crecimiento de millones de organismos, e incluso así verlo como propio, sentirlo delimitado por la piel.

Hay también un espacio que físico-matemáticamente pretende ser universal y abarcar todo. Asimismo, hay pluralidad de mundos perceptivos según los organismos vivos. Los ambientes son condicionados por lo que lo habita.

El espacio es construido y negociado con y a través de múltiples agentes y agencias. Desde el horizonte de la ecología y la evolución, se trata de comprender la relación condicionado-condicionante en la espaciación, esto es, de qué modo los organismos vivos condicionan el ambiente, al tiempo que éstos son condicionados por aquél. Hay que cuestionar desde esta consideración las categorías de adaptación, variación y especiación, mismas que se encuentran en debate en la biología contemporánea que se opone al paradigma gencéntrico y que opta por una perspectiva epigenética.

La reciprocidad causal entre organismo(s) y ambiente(s) y la idea de que los detalles estructurales/funcionales del organismo no se encuen-

tran completamente codificados en el genoma son exploradas desde un punto de vista que considera el espacio –entendido en un sentido amplio– como un factor fundamental de interacción y formación continua. Encontrar en la idea contemporánea de epigenética algo que permita la modificación del dato duro por la exterioridad. Mucho hay en juego aquí. No es oportuno discutir ahora los argumentos ni tampoco las distintas corrientes de epigenética, basta con señalar esto: si el llamado código de la vida (el DNA) no es modificable por el entorno, sino que se transmite tal cual de generación en generación; es decir, si aquello que determina la entidad viva no es determinable por la exterioridad y si el desarrollo de la entidad no afecta el porvenir de la especie, el espacio en su capacidad de determinación es entonces accidental, con todo y la selección natural, con todo o más bien sobre todo por la idea de mutación al azar.

Aquí hay un largo circunloquio tratando de habitar la tensión entre el concepto y la cosa, tratando de pensar la cosa en el espacio, lo viviente en su entorno.

Esa tensión entre el concepto y la cosa, donde la cosa no quiere ser cualquiera, me ha llevado a transitar por la ontología estética y la filosofía natural de manera particular. Para habitar esa tensión he buscado la experiencia de la cosa en el arte y la de lo vivo atravesada por la episteme biológica. Entrecruzar la ciencia con el arte. Así, he desarrollado algunas piezas artísticas como parte del colectivo Bios ex machina (taller de fabricación de lo humano y lo no-humano), tales como *Transparencia acumulada. Arabidopsis AG:GUS. Sí, es azul, tiene que ser azul. Un coagulado azul de lontananza* (2012), en la que presentamos plantas mutantes biotecnológicamente modificadas y plantas transgénicas como parte de una instalación inmersiva; o bien *Instrucciones para construir una especie* (2018), donde deconstruimos las diferentes posibilidades de ser de un helecho, desde la genética hasta la magia, en una instalación inmersiva visual-narrativa.

Buscar la experiencia de la cosa en el arte, pero no en el templo ni en la tragedia griega. No en la ejemplaridad del gran arte. Sino en el trato directo y particular con la cosa a través del arte o cabe el arte. El arte produce singularidades. Sobre todo, eso. Es posible enfrentarse a lo escasamente diferenciado y singularizarlo a través del arte. Ya no cualquier garrapata. Ya no cualquier espacio. No cualquier planta. Si

es que la poesía –en sentido amplio– trabaja con lo singular, con lo singularísimo, quien la traspasa o la experiencia que la traspasa aprende a tratar con lo otro en su singularidad y hacerlo crecer desde allí, más que crecer, hacerlo desbordarse, más allá de sí para que alcance el concepto. O por lo menos para que lo vislumbre.

No hay traducción del arte en conceptos. Hay vislumbres. ¿Se piensa de otro modo? ¿Se abren las interrogaciones de otro modo? Yo pienso que sí. Que en la experiencia de hacer arte –bueno o malo, esa atribución aquí está de más–, de hacer arte como un trabajo que involucra al cuerpo y a la materia, que involucra la disposición espacial, se juega el concepto de una manera particular.

Variación número 4

¿De qué otra cosa iba a hablar la filosofía sino del mundo?

El mundo es una categoría móvil, que no ha significado lo mismo a lo largo de la historia. A veces olvidamos que *mundo* ha querido decir algo distinto que el globo terráqueo desprovisto de bóveda celeste y entregado a la inmensidad del cosmos con una temporalidad que se cuenta por millones de años.

Versiones del mundo cosmológicas y arqueológicas hemos tenido muchas y han sido en cada caso determinantes para comprender, para construir lo humano. Pues lo humano es en el mundo, en sus acepciones cosmo-arqueológicas diversas.

El mundo como totalidad de lo ente, como espacio abierto en el que se da lo vivo, como esfera circundante que envuelve todo lo que es. Pero a veces, cuando decimos *mundo* hacemos referencia a esa entidad sensible que se entrega al devenir y que intentamos asir con conceptos producidos por la ontología que tratan de dar cuenta de lo que hay, de sus modos y atributos, de sus causas y condiciones de emergencia, e incluso, ahora, de sus transformaciones. En cambio, cuando me hago esta pregunta por lo que hay, cuando la centro y la circundo en eso que llamamos mundo, y pienso en las olas del devenir, me imagino multiplicidad de entes, pero sobre todo de entes vivos, y desde allí intento de nuevo lanzar la pregunta por lo que hay.

Los entes y el mundo no son la misma cosa. El devenir y la mutación tampoco. Decir que el mundo sensible se da en el devenir es remitirse inmediatamente a los milenios de interpretaciones de filosofías griegas. Sí, sí, el mundo deviene. Las categorías de la metafísica hacen a un lado los ríos en los que somos y no somos, y abstraen y nombran de manera perenne: ente, lo que es, lo que viene a ser, la venida a la presencia, la tensión de que esto se dé en aquello, un amasijo de circunstancias posibilitantes.

Pero algo les pasa a las categorías de abstracción del devenir, que piensan la entidad sensible a través del compuesto de materia y forma, a través de causalidades finales y eficientes, a través de la apariencia fenoménica (del *eidós* y de la idea) y de su ser producidos como objetos de conocimiento por una conciencia reflexiva y subjetiva que trata de ser consciente de sus propios procesos mentales, cognitivos, con todo y sus facultades.

Algo les pasa a las categorías y a las entidades sensibles. Porque es *como si* cuando nombraran lo hicieran para siempre y pensando en una única cosa. El ente. Aunque señalen que deviene. ¿Qué es el ente? ¿Qué es lo que es —en tanto que es? La totalidad de lo ente... la totalidad.

¿Y cómo es que sus categorías y condiciones de emergencia permanecen?

Pienso en Aristóteles y sus causas para la entidad sensible y en movimiento. Las causas son las mismas para todas las entidades sensibles, que están distinguidas por lo demás en naturales y artefactuales. Luego, pienso en Heidegger y su cuaternidad para todas las entidades sensibles de todos los tiempos.

Tanto en Aristóteles como en Heidegger las categorías son las mismas tratándose de la entidad natural o artefactual. Porque de lo que hablan es de la totalidad de lo que hay, y de sus modos y atributos, de su llegar a ser y de la venida a la presencia. De la entidad así nada más. ¿Pero dónde se da la entidad?

Se dirá que no toda la ontología se inscribe en las líneas de la *philosophia perennis*. Que también hay ser y tiempo. Que hay modos de pensar, de introducir, de dar cuenta de las transformaciones del espíritu. De Hegel a Heidegger. Hay formas de hacer que el tiempo esté en la totalidad.

Aun así, algo pasa con las categorías que piensan la entidad sensible. Aunque hablen de aperturas y circunstancias y multiplicidades y devenires. Es la misma idea de entidad la que de pronto ya no hace sentido. O la que podríamos cuestionar por un momento. Desde dos preguntas al menos: dónde se da la entidad y cómo dar cuenta de las multiplicidades.

De las multiplicidades. ¿Cómo iba a ser lo mismo o a darse lo mismo en lo mismo tratándose de lo natural y de lo artefactual?

No es que defienda que esas distinciones tengan que permanecer *per se*, ni es claro qué quiere decir naturaleza y menos en la era de la tecnociencia; aunque esta disolución de «lo natural» no se da a causa simplemente de la transformación de las materialidades, es decir, no se pone en jaque ese concepto por la bioartificialidad y el poder de intervención y manipulación de lo vivo por lo humano, según un sinnúmero de ilusiones de la ciencia ficción, donde incluiría también el entusiasmo eufórico y desmesurado de los biotecnólogos hablando de sus técnicas de edición de genes, así, CRISPR-Cas 9. El conflicto en la frontera natural-artificial pasa por otro lugar, aunque eso no es necesario discutirlo aquí.

La categoría de la entidad y sus causas y modos y atributos y condiciones y circunstancias, ya sea que la pensemos desde la apariencia, desde la objetualidad o desde aperturas como la cuaternidad, esta categoría de la entidad y lo que nombra podríamos romperla en variaciones y mutaciones y rehaciendo y deshaciendo unidades.

No puede ser lo mismo un lobo —o muchos lobos— que un árbol, que el bosque, que el helecho, que el suelo nutritivo, que la computadora, que la imagen. No son lo mismo. Pero todos caen en la categoría de entidad. ¿Cuántas diferencias sobre entidades ha hecho de manera fuerte la historia de la ontología? ¿De cuántas entidades podemos hablar? Y cuando se dicen las diferencias, ¿cuál es el principio diferenciador? Por ejemplo, el de natural-artificial (porque la causa del movimiento/ del cambio está en sí o en otro), o el de lo a-la-mano o ante-los-ojos, o el de la obra de arte y lo otro, o el de...

No es lo mismo un lobo que muchos lobos. Pero si pensamos condiciones de emergencia y/o causas, tendrían que ser distintas atendiendo a la unidad o al conjunto o a aquello que esté en el horizonte del preguntar.

¿Son adecuadas las mismas nociones de entidad y de categorías cuando cambiamos la unidad de sentido, de significación, de agrupación, de organización, de crecimiento, de evolución? ¿Se dice igual lo uno que lo múltiple? Al decidir, por ejemplo, que la unidad no es el organismo vivo sino la especie, la historia se cuenta de otro modo. Y entonces se puede hablar de especiación. Y se puede incluir lo complejo en vez de lo lineal. Y el entorno. Luego, claro, desde el paradigma gencéntrico es de otra manera. Allí la unidad va siendo más pequeña y el gen se convierte en una metáfora de información.

¿Podríamos hablar de categorías distintas atendiendo a unidades distintas? Y a sus mutaciones y a sus espacialidades. Porque falta aún la pregunta de dónde se da la entidad, que es fundamental en esto que estamos interrogando.

Si dejáramos de lado la categoría de entidad y con ella la totalidad de lo ente y buscáramos más bien complejos/unidades que se dan en ciertas espacialidades, ¿qué se podría pensar desde allí? La ontología disuelta en multiplicidades y sus mutaciones. O más que disuelta, diversificada. La entidad no es ninguna unidad inmediata, es un resultado. Se le apuntala a veces fenomenológicamente como si fuera un dato de la conciencia; hay objetos, fenómenos. Se le apuntala a veces biológicamente; hay organismos organizados en torno a sí mismos. Se le apuntala a veces ontológicamente; hay formas, hay cosas.

Pero si no hay entidad, hay, ¿qué?

Acontecimientos...

Experiencias...

Fuerzas...

Ninguna de las anteriores.

La piedra en el paisaje es con las piedras, con la tierra y el polvo, en el espacio abierto donde surge en trato con lo demás. No hay piedra. Hay paisaje. Hay estas pinturas de José María Velasco donde las piedras emergen en el paisaje mexicano con fuerza y singularidad. Hay un dejar a la piedra en tanto que piedra (sin templo).

La piedra se da en el entorno. En la edificación (y en su derrumbe). Pero no hay piedra. Hay paisaje. Hay ciudad. Hay investigación geológica como producción de conocimiento. Hay museo de historia natural donde las piedras se despliegan preciosamente en gabinetes que las

resguardan tras prístinos cristales. La piedra se da en estas diferentes circunstancias. ¿Cómo distinguir la piedra de su circunstancia? ¿Y las condiciones de surgimiento y las categorías? ¿En cada caso?

Pero, entonces, sin entidad, sin totalidad, ¿qué es lo que hay? ¿Cómo se determinan estas unidades o complejos? ¿Cómo damos cuenta de su llegar a ser y de su venida a la presencia?

El proceso de surgimiento de algo, su *physis*, daría cuenta de su esencia. Pero, ¿dar cuenta de sus transformaciones? ¿Es esto historiar? ¿Narrar? ¿Relatar? Introducir el sentido por la secuencia. ¿Todavía hay ontología en ello, en hacer microrrelatos de lo que hay y del modo en que deviene?

Y con todo, ¿la historia de quién o de qué habría que narrar? ¿La ontología se ha escrito sobre parámetros de normalidad? ¿Describiendo vidas normales de entidades normales?

Hasta que Nietzsche empiece más o menos a abrir los otros espacios: con gritos espectaculares de enanos que saltan la cuerda y quieren habitar otro tiempo: el de lo simultáneo. Hasta que Foucault comience a historizar la locura, la sexualidad, la clínica, la cárcel. Darle voz a eso que había estado condenado al margen. ¿Escribir la ontología desde allí?

En las últimas décadas, la filosofía lo intenta. Ontología de lo mínimo, por ejemplo, le llamé en algún momento pensando en Primo Levi y Alberto Giacometti. No pensar desde la cotidianidad de término medio europea, burguesa, masculina y normal que Heidegger describe en *Ser y tiempo*, sino tratar de pensar lo humano –ontológicamente– desde lugares abyectos.

Pero lo abyecto no es más verdadero.

¿Qué se deja ver desde el horror?

Se instaura otra temporalidad. Y también otra espacialidad. La literatura es la que sobre todo ha puesto esto delante. Porque las preguntas filosóficas sobre el tiempo y el espacio son las de la regularidad.

Las preguntas filosóficas sobre la conciencia son demasiado normales, demasiado limpias de dilemas existenciales. Por eso, intentar fundar categorías ontológicas desde allí parecería no tener ningún sentido. Desde facultades cognitivas o estructuras trascendentales. La literatura aquí parece conocer mejor de lo que se trata. La descripción de estados

de conciencia depende, siempre ha dependido, del «en» donde se da la «conciencia». Un «en» que es tanto diegético como contextual.

Quizá incluso no haya siquiera entidades-conciencia. Pienso en Segismundo en *La vida es sueño*. No es ni una conciencia ni una entidad. Es un complejo (de circunstancias). Que depende del encierro, de las rocas, del firmamento y del rey: «Yo sueño que estoy aquí de estas prisiones cargado, y soñé que en otro estado más lisonjero me vi. ¿Qué es la vida? Un frenesí. ¿Qué es la vida? Una ilusión, una sombra, una ficción, y el mayor bien es pequeño; que toda la vida es sueño, y los sueños, sueños son.»

Pero la ontología no puede ser microrrelatos, microargumentos. ¿Dónde están aquí las categorías de la subjetividad trascendental? La ontología no realiza sus configuraciones desde el cambio, ni desde lo extraordinario. Incluso cuando piensa la entidad sensible que está en movimiento, porque el movimiento es desde Aristóteles la noción que de entrada define lo natural y lo sensible, busca el orden del cambio. Así, la narrativa: síntesis de lo heterogéneo donde la trama es un postulado de orden. La narrativa es el dispositivo que nos permite lidiar con el devenir sin perdernos en la multiplicidad. Es decir, le quita al uno-más-uno-más-uno-más-uno la secuencialidad mórbida que tira hacia el infinito. La convierte en forma, en una figuración con principio y fin, incluso cuando no lo pretenda.

Por ejemplo, la evolución; dicha ésta en términos biológicos. Intenta narrar sin principio ni fin. Sin teleología, dice. Entonces quiere explicar por funciones.

El código genético se estudia a menudo por transformaciones. ¿Qué hace un gen? Hay que modificarlo. Hay que neutralizarlo. Hay que marcarlo. Es desde la desviación desde donde se pretende ver la función: muévele allí a ver qué pasa. Editar. Cortar y pegar. Recombinar. Las cajas negras para pensar desde lo vivo.

Homo faber. Labor. Experimento. Conocimiento. Instrumentos de medición y visualización. (En vez del mundo, tenemos mediciones de instrumentos.)

Disección molecular producida en un entorno.

La caja negra en el laboratorio de biología molecular. Habíamos comprendido que lo vivo era aquello de lo que podíamos hacer experiencia

con los sentidos. Porque pertenece al mundo que habitamos. Lo vivo es en lo que ya siempre estamos. Puede ser el entorno. O el paisaje. Es decir, aquello en lo que estamos, o aquello que se nos presenta como posibilidad para pensar la totalidad.

Pero lo vivo diseccionado en el laboratorio, ¿qué es? Producción laboral de conocimiento. Trabajar en el laboratorio con bacterias. Hacerlas transgénicas. Introducirles un marcador. GFP. Hacer el experimento. Ver que funcione.

Tal vez lo que una se imagina cuando piensa en biotecnología es en la claridad del conocimiento. Pero aquí no se ve nada.

Es como con la computadora.

Una simplemente sigue instrucciones. Ahora es muy fácil. Antes había que introducir comandos. Pero todo es un juego de seguir instrucciones.

Eso pasa con los experimentos; lo que hay aquí son objetos de uso. Una computadora. Y de allí en adelante, multiplicidad de gadgets. Objetos de uso. De consumo. Cajas negras. Ciegas. Pura operación. Eficiencia. Productividad.

A tientas.

Pero las cajas, las máquinas, los artefactos, los dispositivos no tenían que ser conocidos/comprendidos para ser usados. ¿Qué tiene que saber el poeta? Platón, en *Ión*, y las preguntas por los navíos.

Bacterias mutantes que crecen en agar en una caja Petri y fluorescen bajo luz ultravioleta. Depende todo ello de una explicación teórica sobre genes y hélices y pares de bases y transferencia horizontal. El organismo vivo deviene instrumento de conocimiento para el laboratorio. Artefacto epistémico.

¿Y si lo animal no fuera una entidad, sino un complejo? Por ejemplo *E. coli*. No es un animal; pero la filosofía hace pocas distinciones cuando trata con lo vivo. Tiene sus súper categorías genéricas, como lo ha señalado Derrida al reflexionar sobre el animal. Pero *E. coli* existe o aparece o se da en la circunstancia/límite del experimento en el laboratorio para mutarla y meterle el marcador de proteína fluorescente. Es la caja de Petri, rodeada de gente en bata blanca tratando de seguir

un protocolo, mientras esta bacteria muta o muere o simplemente se va en el chorro de agua.

Y esa no es la misma bacteria que la que habita dentro de mí que la que hace que me enferme. No es la entidad, sino el límite.

No hay entidad.

No hay casa. ¿Cuáles son las preguntas que se ocultan detrás de la casa?, ¿una casa es un conjunto de ladrillos y maderas colocados de tal modo (Aristóteles, *Met.*, VIII, 2, 1043a8)?

El paisaje. Las circunstancias. El límite.

Ver sin objetos. Sin entidades.

Una casa no es una casa. No es tabiques ni varillas.

El mar no es una entidad.

¿Cuál es su límite, su forma, su figura? ¿Dónde está su *eidos*?

¿Cuál es el límite del mar? Allí donde acaba.

«El mar inmenso, el océano mar, que corre infinito más allá de toda mirada, el desmesurado mar omnipotente –hay un sitio donde acaba, y un instante–, el inmenso mar, un lugar pequeñísimo y un instante de nada», dice Alessandro Baricco en *Océano mar*.

En movimiento, fluyendo, sin determinación de entes precisos. Que no esté determinado no quiere decir que sea *to ápeiron*.

Paisaje. El mar. El cangrejo. La arena. Sólo el cangrejo es entidad. ¿Entre lo animal y lo artefactual se juegan los modos en que la filosofía determina de «lo que es»? Entre la casa y el cangrejo. O los zapatos. O el puente. O la jarra. Da igual.

La entidad encubre el límite. No del surgimiento de sí misma, sino de sí mismo. El límite de sí mismo sin determinación de entidades.

Yo no soy un ente sitiado en mí, preso en mi epidermis.

Yo no soy un ente. No hay entidad.

¿De qué otra cosa iba a hablar la filosofía si no es del mundo?

Y esto es cada vez.

Hay que cerrar los ojos –lo ciego es la ominosidad en contra de la entidad y su imperio en la apariencia– y empezar a pensar sin entes.

¿Qué es lo que hay?