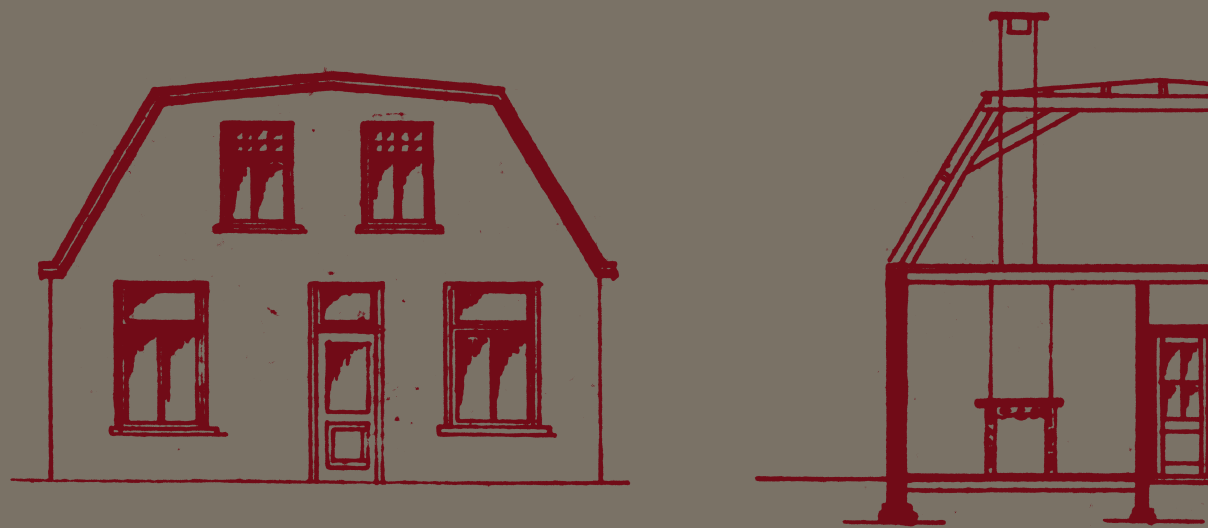


Planos para una filosofía oikológica¹

HANS RAINER SEPP

(KARLOVA UNIVERZITA DE PRAGA)

Hans Rainer Sepp estudió Filosofía y Germanística en la Ludwig-Maximilians-Universität (Bavaria). Entre 1982 y 1992 se desempeñó como investigador colaborador en el Husserl-Archiv de la Albert-Ludwigs-Universität en Freiburg. En ese contexto, fue co-editor de varios volúmenes de *Husserliana*. En 1992 se doctoró en la Universität München y obtuvo la habilitación como profesor en la Facultad de Ciencias Humanas de la Univerzita Karlova de Praga y en la Technischen Universität Dresden. En 1993 fundó la colección *Orbis Phaenomenologicus* que lleva editados más de 70 volúmenes. Junto a Karel Novotný dirige el Instituto Centroeuropeo de Filosofía (Středoevropský Institut Filosofie, SIF) de Praga. Entre 2004 y 2014 fue director del Eugen Fink-Archiv, donde comenzó el proceso de edición de las obras completas del filósofo.



¹ N.d.T. Los textos que se presentan a continuación son dos secciones del manuscrito de trabajo *Grundrisse eine oikologischen Philosophie* tituladas respectivamente “*Was ist oikologische Philosophie?*” y “*Maß*”. Mientras que el primer texto es inédito, el segundo ha sido publicado como “*Maß*. Ein Kapitel aus der philosophischen Oikologie”, en: Silvia Stoller und Gerhard Unterthurner (Ed.): *Entgrenzungen der Phänomenologie und Hermeneutik. Festschrift für Helmuth Vetter zum 70. Geburtstag (libri nigri, Bd. 21)*, Nordhausen: Traugott Bautz, 2012, pp. 129-145. La versión preliminar de esta investigación puede ser descargada gratuitamente de la página del Středoevropský institut filosofie (Central-European Institute of Philosophy) dependiente de la Univerzita Karlova de Praga: <http://www.sif-praha.cz/wp-content/uploads/2014/07/HRS-oikologische-Philosophie.pdf>. Traducción y notas de Andrés Osswald.

Recibido el 16 de mayo de 2016 – Aceptado el 24 de septiembre de 2016
Ideas, N°4 (Diciembre 2016, pp 11-33)

RESUMEN: La filosofía oikológica de Sepp se propone como una reflexión fenomenológica sobre la génesis de la casa. En este sentido, resalta la importancia de la pregunta por el *dónde* del pensamiento frente a la relevancia que la tradición ha conferido al *qué* y al *cómo*. El trabajo genealógico, por su parte, pone a la luz el vínculo entre el devenir sedentario de la humanidad y la búsqueda filosófica de fundamentación que ha caracterizado al pensamiento occidental. El establecimiento de una casa supone, a su vez, la delimitación del espacio por obra de una medida. La medición es una acción imaginaria que tiene repercusiones reales en el mundo. Ante todo, separa el espacio habitado entre un ámbito interior y un ámbito exterior. Con ello, genera las condiciones tanto para el desarrollo de la propiedad privada y como del temor concomitante a perder lo propio. La medida, a su vez, tiende a sobrepasar su propio límite: toda medida deviene desmedida. El exterior, entonces, no es dueño de una medida propia sino que la propia medida se impone como un criterio universal. Allí está el germen de la conquista y el sometimiento de la alteridad. Frente a esto, el autor propone asumir tanto la necesidad de la medida sobre la tierra como su carácter contingente.

PALABRAS CLAVE: Filosofía oikológica, fenomenología, casa, habitar, medida.

ABSTRACT: Sepp’s philosophical oikology constitutes a phenomenological reflexion on the genesis of the house. In this regard it underlines the relevance of the question for the *where* of thought by contrast to the importance that the tradition concedes to the *what* and the *how*. The genealogical approach remarks the bond between the sedentary becoming of mankind and the seeks for a ultimate ground that characterizes the Western thought. The settlement of a house implies the delimitation of the space by virtue of the measure. The measurement is a imaginary action but their consequences are real. In first place it traces a line between an inner and an outer sphere. As result of that the measure sets the conditions for the development of private property and the associated fear of their lost. At the same time the measure tends to excess its own boundaries. Therefore the outer sphere is defined by an inner measure that becomes an universal parameter. In the excess that characterizes every measure lies the germ of the conquer and submission of alterity. By contrast the author proposes to assume that measure on earth is as necessary as contingent.

KEY WORDS: Philosophical oikology, phenomenology, house, dwelling, measure.

1. ¿Qué es la filosofía oikológica?

Como se sabe, la fenomenología ha redirigido la pregunta por el *qué*, orientada al objeto que es experimentado, al *cómo*, a la relación objetiva que encierra consigo el sentido objetivo. Con ello, se cristaliza

una nueva dirección de la pregunta, a saber: aquella que interroga por el *dónde*, el lugar desde donde el objeto, según cierto tipo de relación, es posible y deviene efectivo en cada caso. Este *dónde*, que comprende, a la vez, tanto al «qué» como al «cómo», no ha sido él mismo tematizado -aún cuando en el contexto del punto de partida de toda fenomenología ha sido referido plenamente-. Incluso está ya en el *en* de la sentencia Agustiniana *in te redi*² con la que, como es sabido, Husserl cierra sus *Meditaciones cartesianas*; está igualmente presente en el heideggeriano Ser-en del Ser-en-el-mundo, tanto en la Ortología de Nishida, en la “relatividad existencial” (*Daseinsrelativität*) de Scheler, como en el “enraizamiento” (*Verankerung*) de Patočka o en el “salto primordial” (*Ur-Sprung*) a la palabra de Rombach. En todos ellos se señala no sólo el punto de partida de toda relación sino su “reverso” problemático, su profundidad inaprensible, aún incluso cuando lo que se busca no sea más que volver asible lo inasible para domesticarlo en el círculo hermeneúico. Tal ordenamiento de la casa -en la *casa del ser*- vuelve claro que el ser mismo de la casa estaba allí ya presupuesto. Se vuelve dudoso, entonces, si un pensamiento que piensa el construir y el habitar y no pone en cuestión el carácter domesticador de su propio asimiento podrá hacerle justicia. Ello señala el problema fundamental: si esto es así, si la casa y el habitar en ella sólo pueden ser aprehendidos a partir del interior de la casa -i.e. desde el ya-estar-en, vale decir, desde el lugar en el que ya nos encontramos-, entonces, el comprender del interior habrá de agotarse en sí mismo. ¿O no se tratará, más bien, de liberar del *dentro* lo *completamente otro* de sí, de manera tal que *el límite mismo*, el ser de la casa como tal, se vuelva problemático?

Con ello, la filosofía -referida al *qué es*, a lo que norma, a lo que ha fundado- se pone a prueba y no sólo la filosofía europea. Ahora bien, ¿qué tiene que ver exactamente la filosofía con la casa? La casa indudablemente es más antigua que la filosofía. La pregunta también puede formularse así: ¿qué implicancia tiene el volverse sedentario del hombre en la *remodelación* (*Ausbau*) de su *morar* (*Hausens*)? ¿Cómo, en ocasión de esa remodelación, no sólo cuenta el *equipamiento* de la religión, el mito y el arte sino, como

² “*Noli foras ire, dice Agustín, in te redi, in interiori hominem habitat veritas.*” (Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* [Husserliana, Bd. I], editado por Strasser, Den Haag, 1950, p. 183)

producto tardío, también la filosofía?³ Se trata de pensar el reverso de la filosofía y hacerlo con medios filosóficos. Entre ellos se cuenta, por ejemplo, tomar la metafísica europea no simplemente como el intento de fundamentar el mundo y el pensamiento mismo sino preguntar por el papel que juega ese afán por la fundamentación -por la fundación, por una estabilización retroactiva de la casa- en aquel que, de ese modo, pretende garantizar el *factum* de su sedentarismo.

La filosofía misma considerada externamente supone dirigir la atención hacia su anhelo por la interiorización. Esto es, tomar desde fuera la ampliación del interior (*Innenausbau*) de la casa abordada por la filosofía. Pues este anhelo no es filosófico en sí mismo, en igual sentido que el anhelo de la ciencia no es científico. Esta consideración exterior no es, sin embargo, naturalista -ni en general objetivista- sino que refiere a la vida y a su realización misma. En particular, cada anhelo responde a tendencias elementales de la vida, a un deseo que, en el mejor de los casos, puede ser llamado, con Levinas, infinito y, en el peor (y más frecuente), un deseo finito por la mera seguridad de la posesión, del hogar (*Hausstands*), del feudo (*Hausmacht*). La intención originaria de la filosofía europea no es pues el buscar un (mejor) reconocimiento sino la transformación del deseo, para lo cual el reconocimiento es sólo un medio. Pero el motivo para esto -para exigir, en general, tal transformación como no-necesaria- presupone la violencia guerrera, por la que una casa invade otra casa -i.e. se presupone el sedentarismo-. Esto tiene como consecuencia, sin embargo, que sin el intento por aclarar fenomenológicamente, en un contexto intercultural, el tópico del sedentarismo y todo lo que de él se sigue, permanecerían en la oscuridad los primeros y últimos motivos (*Beweggründe*),⁴ no sólo de él mismo sino también de ciertos niveles de la religión (de las así llamadas “altas religiones”), del mito y, especialmente, de las

³ N.d.T. Como el lector podrá apreciar fácilmente en este pasaje, el autor recurre con frecuencia tanto a vocabulario específico del lenguaje arquitectónico como a términos que en alemán están vinculados o incluyen la palabra “casa”. Será criterio general de esta traducción conservar en castellano, tanto como sea posible, las resonancias que los términos poseen en el texto original. Indicaré en tales casos la palabra traducida consignándola entre paréntesis.

⁴ N.d.T. *Beweggrund* es el móvil en sentido jurídico -i.e. es sinónimo de “motivo” de la acción-. Para facilitar la comprensión, elijo aquí traducir el vocablo alemán por “motivo” pero sin dejar de resaltar el juego de palabras entre el “sedentarismo” y sus “móviles”.

filosofías y la ciencia misma. La existencia en el interior de la casa, equipada a lo largo de los siglos, y a través de la cual no entra luz del exterior, gira en círculos sin fin.

La retirada filosófica hacia la casa es, por otro lado, en extremo ambivalente. Una vez emprendida, para ofrecer una alternativa última a la oposición que combate, ya sea en el lugar exclusivo de una coincidencia pensada o en un abandono real en la unidad, el pensamiento se enreda con sus propios productos y olvida el origen de sus motivaciones. En lugar de practicar la renovación de la casa, se ocupa ostensiblemente de sí mismo o, menos aun, con la forma que se otorga cada vez. Con ello se evidencia progresivamente un rasgo fundamental en el contexto europeo. Éste consiste -algo sólo paradójico en apariencia- en que la filosofía y seguidamente la ciencia se *mercantilizan* (*veräußern*)⁵ por completo. Tal mercantilización es una utilización acotada. En términos domésticos (*Häuslich*) -esto es, considerado económicamente- es una venta que busca una ganancia rápida: pone a la venta aquello que se ajusta a la mentalidad del comprador. Pero ello vuelve absurda la intención originaria de una re-volución de la estancia en el mundo. Esta circunstancia motivó a la filosofía ya tempranamente a una nueva marcha atrás o a una intensificación del cambio de vida originario. El lugar señalado, el punto de referencia relevante será ahora el sujeto. Ha sido dicho con claridad que ser independiente no consiste en gobernar lo otro y a los otros sino, en primer lugar, gobernarse a sí mismo.⁶ Esta clara referencia a lo propio, este “cuidado del alma”, conduce, sin embargo a desear lo más íntimo de la casa; eso que se ha llamado, ya en la antigüedad y poco a poco, substancia, en el sentido de un sub-jectum. Mientras esto sea así, se corre el señalado riesgo en relación con lo más íntimo. A saber, volverlo una moneda de poco valor, con la que se pueda comerciar y, con ello, consumir, ante todo, la posibilidad de mercantilizar lo más íntimo.

⁵ N.d.T. El término *veräußern* refiere, literalmente, a una “externalización” en el sentido preciso en que se dice de un producto que es “lanzado al mercado”. Para facilitar la comprensión, traduzco el verbo por “mercantilizar” pero debe atenderse a la relación interior-exterior que está presente en el uso que hace de él el autor.

⁶ Cfr. la respuesta de Sócrates a Calicles en el *Gorgias* de Platón: “Creo, sin embargo, que cada uno debe gobernarse a sí mismo. O ¿no es absolutamente necesario, gobernarse a sí mismo y no sólo a los otros? (491 d)

En este marco se desenvuelve hasta hoy el movimiento de la filosofía y la ciencia europea: entre la disposición, la voluntad por ser servil a la facilitación de la toma de poder, y los ocasionales intentos por quebrar esa tendencia. En otras palabras, se trata de la voluntad por maximizar los beneficios de la manera menos riesgosa y en el menor tiempo posible. Pero los esfuerzos orientados a lograr la mentada facilitación a través del pensamiento económico son sólo el primer paso para alcanzar el esperado valor económico real. En este sentido es que la “actitud natural” puede ser descripta como en sí misma económica o, al menos, puede ser comprendida de esa manera. El interés culmina solo cuando los derechos adquiridos son conservados y reconocidos, cuando el mundo *es y es para mí cada vez*. El problema es que, de esta manera, no sólo no se indica una salida a la colisión de intereses sino que la situación conflictiva se perpetúa. La filosofía y la ciencia ingresan, entonces, en un ciclo que se perpetúa y donde se mercantilizan recurriendo a cualquier medio. Contra esta tendencia principal se orientan siempre renovados intentos, regresos, rodeos, que persiguen la intensificación de lo propio, ya sea bajo la forma de la mística europea, el budismo Zen o la filosofía de la vida y que llega hasta la motivación de la fenomenología y su Epoché. Estos intentos son en sí mismos expresiones de la insatisfacción con la propia situación, en la que los bienes domésticos son mercantilizados, sin ofrecer una receta aceptable para prevenir la mercantilización. Estas son sólo indicaciones de que la vida no concuerda con esa mercantilización. Tal receta, sin embargo, no puede ser preparada desde cero, pues no hay lugar desde el cual llevar a cabo la creación de lugares que harían dominables, por sí mismas, las *intrusiones* (*Hausbesetzungen*). En este sentido, estamos siempre *dentro* en la construcción de un *oikos*. Ello no significa empero que el fin de la vida consista en la absolutización del *en* o en la mercantilización que resulta de ella. Si tampoco puede ser superado de este modo -que será abandonado-, entonces, justamente, debe superarse mediante la fractura de su pretensión de absolutización. Tal ruptura no restringe su forma propia sino que la abre por primera vez para sí. Lleva al *en*, con la desconexión de su egoísmo, a la vía de la posible satisfacción de sí; una satisfacción que sólo puede llevarse a cabo con los otros.

¿Pero cuán lejos podemos y debemos *regresar*? ¿Cuál es el *método* de este regreso? ¿En qué consiste el cómo de la relación con el dónde?

Es preciso advertir que lo metódico por sí mismo ya no cuenta como una categoría oikológica. El *methodos* se refiere al camino que hay que seguir y el hacia dónde hay que ir. En la referencia misma al destino, que está fijada en el propio camino, está implícita su relevancia oikológica. Se trata de llegar desde un lugar a otro. Vale decir, formular en la casa la pregunta retrospectiva por sus estructuras fundamentales. Desde un punto de vista oikológico la pregunta retrospectiva siempre es genealógica y la genealogía opera en el ámbito del *oikos*. El todo se intensifica cuando se acepta que, simplemente, no hay un lugar señalado -un paraíso, un *fundamentum inconcussum*- ni puede haberlo; que únicamente se trata de que la vida se *encamine* en la dirección adecuada, lejos de la entrega al propio Ego y de su anquilosamiento, lejos de la economía de su mercantilización - a través de la cual se refuerza-

Ciertamente, una genealogía oikológica puede realizarse de muchas maneras. Tomemos dos posibilidades, íntimamente asociadas entre sí. La primera consiste en poner en consideración la genealogía trascendental de la vida misma, el nacimiento de un *in-dividuum*, su devenir doméstico [*Hauswerdung*] como irrupción en un mundo, en un *oikos* ya existente y que experimenta a través de una reorganización de su entrelazamiento con el medio social. La corporalidad individual, por su parte, no opera únicamente aquí como límite sino como centro de orientación y como corporalidad sensible. Tal corporalidad, a su vez, en el contexto de la orientación y el sentido, está determinada socialmente. Ahora bien, que la vida siempre se encuentre inserta en una estructura social no significa que la vida individual se agote en esa estructura y en ese mundo. En segundo lugar, la corporalidad individual no tiene, sin embargo, únicamente una génesis específica sino también una comunalidad. Aquí se vuelve relevante analizar el hecho de haberse vuelto sedentario y los orígenes de tal fenómeno en relación con la conformación de la casa y todas las actividades culturales que se siguieron de ello. Junto a esto, se formula la pregunta que interroga por la condición de la culturalidad fuera del marco de una filosofía de la cultura. Mientras que ésta última presupone demasiado -vale decir, tanto la culturalidad, la socialidad, la subjetividad como la filosofía y la ciencia misma-, forma parte de la tarea de una oikología, precisamente, aclarar la génesis trascendental de ese estado de cosas. Para la explicitación genealógica regresiva de los procesos

de conformación de la casa, habría que mostrar en el análisis estos dos aspectos fundamentales entrelazados: la irrupción individual en el mundo y el surgimiento social del mundo, tal como se efectúa especialmente con la toma de lugar. En ambos casos la corporalidad en su función de orientación desempeña el rol fundamental -en tensión con la corporalidad limitante y sensible-,⁷ pues ella, luego de la irrupción en una parte del mundo hace posible la perspectiva, que es mensurada por el cuerpo por primera vez aun antes de que éste se consagre a la significación. Y de esta manera se pone en evidencia que diferentes casas sitúan diferentes existencias, según cómo la corporalidad como centro de orientación opere en diferentes tiempos y culturas, ya en el contexto europeo o en el de los aborígenes australianos.

Los aportes que siguen son bosquejos de una investigación aún inconclusa y como tal un intento por tratar las preguntas oikológicas fundamentales, tomando como hilo conductor la corporalidad en tanto centro de orientación (*Richtungsleiblichkeit*) -la auto-orientación- en tensión con la corporalidad sensible (*Sinnleiblichkeit*) y la corporalidad como límite (*Grenzleiblichkeit*). Este enfoque y el modo de tratamiento elegido aquí -según el cual serán investigados los niveles de la auto-orientación conforme a los resultados de algunas interpretaciones filosóficas determinadas, poseerá también un carácter provisorio. Como un torso, el proyecto es enteramente parcial. Por su parte, no debería olvidarse que una empresa de este tipo persigue principalmente la apertura, pues busca acrecentarse por la ampliación de la investigación en el contexto de una comunidad que motive paso a paso el descubrimiento de nuevos caminos. Así, habría muchas posibilidades para pensar oikológicamente, para hacer del pensamiento oikológico una nueva forma de escritura en filosofía dotada de relevancia filosófica.

⁷ Acerca de la diferenciación entre corporalidad límite, sensible y orientativa, ver: "Gabe und Gewalt. Gedanken zum Entwurf einer leibtheoretisch verankerten Anthropologie" en Cornelius Zehetner, Hermann Rauchenschwandtner y Birgit Zehetmayer (editores), *Transformationen der kritischen Anthropologie. Für Michael Benedikt zum 80. Geburtstag*, Wien: Löcker, 2010, 133-146, así como "Linie und Leib. Phänomenologie der Richtung" en Guardini Stiftung e.V. (editor), *Trigon 10. Kunst, Wissenschaft und Glaube im Dialog*, Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag, 2012, 121-136.

2. Medida

2.1. Medida

“¿Hay en la tierra medida?” Pregunta Hölderlin y responde: “No hay ninguna”. ¿Cómo debe entenderse esta negación -no hay medida en la tierra-? ¿Qué significa este “ninguna”? Obviamente, este *no* no puede querer decir que no hay *ninguna* medida, pues a cada momento nos enfrentamos a la medida y hacemos uso de ella de diversas maneras. La sentencia parece, mejor, expresar una imposibilidad; a saber: la de pretender hallar una vinculación completa, una medida absoluta aquí en la tierra, donde habitamos y donde emplazamos, de muchos modos diferentes, nuestro hogar. Sobre la tierra no hay medidas estables que nos hayan sido transmitidas y que sigan existiendo eternamente, por así decirlo, grabadas en el mundo. La afirmación de Hölderlin señala una desconfianza en la capacidad del hombre de evitar efectivamente la amenazante absolutización de la medida que lo acecha a cada momento.

En el poema de Hölderlin se pone en evidencia, por tanto, una paradoja -la primera de las tres que queremos analizar aquí-, que se formula así: sobre la tierra *hay medida* (i.e. muchas medidas finitas de tiempo y espacio) y *no hay ninguna medida* (i.e. ninguna medida absoluta). Se cree que esta paradoja sería resuelta si se distinguieran dos perspectivas, como cuando se separa la *doxa* de la *episteme*. Así, sería una ilusión creer en una única medida y verdadero, aceptar su pluralidad. Sin embargo, seguiría siendo cuestionable en el modo en que puedan existir sobre la tierra y, en los hechos, corresponderse. Quizás no se trate de “resolver” la paradoja sino, por el contrario, de intentar sostener la tensión que emana de su formulación. Pues esta paradoja muestra una incerteza, una vaguedad y una inestabilidad que pone de relieve que nuestro modo fundamental de habitar sobre la tierra pende sobre dos extremos. Por un lado, la creencia en la posibilidad del establecimiento de las medidas con derecho absoluto y, por otro, sucumbir a la desilusión incluso de esa creencia. La mayoría de las veces (y en primer lugar) prevalece lo primero por sobre lo segundo. Y quizás sólo a través de una profunda decepción pueda ser subsanado el error de creer que podemos establecer una medida absoluta sobre la tierra, sin refugiarnos en la mera comprobación de que la medida solo se dice en plural. El resultado

no sería sólo una decepción respecto a la posibilidad de establecer una medida absoluta sino que permitiría también alcanzar una comprensión profunda sobre el modo y la manera en que el hombre habita sobre la tierra y sobre las posibilidades a las que está arrojado; la comprensión de que el antagonismo, que es expresado por toda paradoja, debe ser aceptado. Esto supone que aceptemos la finitud de toda medición (*Maß-Nahme*)⁸ y, a la vez, que trascendamos esa finitud, sin cambiar, con ello, nuestra vida en la tierra por la pretensión de recibir una entrada al paraíso. De aquí que la solución no resida en un “o bien o bien” –a saber: en elegir entre la finitud de la existencia humana o su superación–, sino sostener la tensión entre ambas, esto es, vivir la paradoja.

De este modo ganamos el primer esbozo para nuestra tarea. Para comprender la estructura existencial de la medida es preciso, cuanto menos, ocuparse de las siguientes tres preguntas: ¿Qué es una medida? ¿Cuál es el modo de su exceso, de su sobrepasamiento? ¿Y qué sucede cuando ese exceso es cancelado por la decepción? Dar respuesta a estas preguntas puede poner de relieve cuáles son los *elementos estructurales* del proceso dinámico al que remite la medición. También se pregunta por la estructura del movimiento que ordena un lugar relativo y único y al hacerlo, establece en él el comienzo de toda medición posible. Poner a trabajar la medición y conformar la medida constituyen problemas fundamentales de una *filosofía oikológica*. Una filosofía oikológica, basada en la investigación fenomenológica, es el intento, por un lado, de aclarar las condiciones que le permiten al hombre intervenir en su mundo con su contexto social y cultural y, por otro, mostrar las posibilidades básicas para tal intervención. Una investigación del movimiento fundamental que hace posible eso que llamamos “medida”, implica “tomar” a la medida en tanto que definida por los medios que determinan la institución de sentido de un ámbito del mundo de la vida delimitado por su acción. Pero, ¿cuál es la

⁸ N.d.T. El término “*Maßnahme*” remite, como el castellano “medida”, a la norma que una institución o gobierno establece para legislar sobre un ámbito. Al separar, mediante un guión, el término en sus dos componentes –a saber: “*Maß*” [“medida”] y “*Nahme*” [“toma”]– el autor introduce en el vocablo alemán la ambigüedad que caracteriza al español “medida”, que remite tanto al acto o resultado de medir como a la norma. Con esto en mente, hay que tomar la traducción de “*Maß-Nahme*” por “medición”, esto es, la acción de “tomar una medida”.

condición para de-finir,⁹ para constituir un lugar para habitar, para establecer un hogar?

Una medición establece un lugar cuya dimensión de validez es determinada por la medida. Este proceso circular o esta auto-creación de la medida -una medida define un lugar, el cual tiene la misma dimensión que la medida-, se realiza, en un mutuo solapamiento, no sólo en la imaginación sino también en la realidad. Es un proceso recíproco: por una parte, la imaginación crea la medida y configura la realidad, por otra, la realidad le presta a la imaginación formas concretas que prefiguran caminos posibles para su operación. La conformación de la medida podría remontarse al devenir sedentario del hombre, donde el arado trazó un círculo en la tierra -desde Mari en la Mesopotamia hasta la fundación de Roma, por ejemplo- y, de esa manera, “recortó” un lugar para el asentamiento y la fundación de una ciudad. Mediante el movimiento del arado, que delimita y define un área determinada, la imaginación crea las bases para fundar una medida sobre la tierra. Desde ese momento es posible distinguir entre el movimiento que prepara el suelo para el trazado de una medida -y que también posibilita medir, de-finir, distinguir y comprender- y el movimiento de la medición que tiene lugar dentro del ámbito abierto por la delimitación. Una vez que el lugar ha sido abierto, con todo, se olvidan con frecuencia sus condiciones de posibilidad y el carácter relativo de su facticidad. En ese lugar destacado, la existencia humana gana un domicilio y con ello se hace posible también la institución de la posesión. La posesión, por su parte, hace posible convertir el lugar en propiedad y desarrollar los medios para conservarla y defenderla. En consecuencia, esta institución transforma también la estructura del poder y del deseo.

La flecha recta, utilizada en los mundos mágicos para matar animales y hombres, se curva ahora para dar lugar al filo del arado. Podría parecer, en una primera mirada, que el devenir sedentario y la fundación de la ciudad posibilitaría domesticar la brutalidad de una comunidad de cazadores, merced al establecimiento de una medida, del derecho y de la ley.¹⁰ En realidad, el potencial de

violencia no es superado sino, más bien, sublimado. Se gana, con todo, la posibilidad de engalanarse con un vestido de fiesta y ocultar, desde entonces, la brutalidad tanto como sea posible. Cuando la línea simple, directa y recta del acto mágico -arquetipo de toda intencionalidad que busca alcanzar el objeto de su deseo- se dobla sobre sí misma, adquiere una forma tal que pone a disposición de las aspiraciones egoístas un mayor potencial para el devenir sedentario, mediante la configuración de espacios y lugares. De esta manera la energía mágica no es eliminada sino integrada en la nueva configuración. El permanente impulso por aprovechar el aquí y el ahora deviene en una persistente esperanza por la posesión y en una temporalidad que promete duración y estabilidad. Más aún: la voluntad arcaica de satisfacer el deseo -de un deseo siempre determinado por la posibilidad de ser satisfecho- anida en este nuevo nivel para consentir la creación de nuevas extensiones de tiempo y espacio.

En la medida en que la conexión entre la vida y su lugar conduce a una dilatación del espacio y el tiempo cambia también el modo en que se comprende la seguridad de la vida. La vida como posesión, y la consiguiente necesidad de salvaguardarla, adquiere el estatus de una determinación permanente de la vida. Así también lo hace su amenazada continuidad. La carga permanente de proteger la vida, desplazada de su sitio por la propiedad, crea una inestabilidad continua. Esta remite no sólo a la vulnerabilidad respecto a la posible agresión exterior sino a un modo paradójico de vida -y, éste, a su vez, indica una *segunda paradoja*-. Esta paradoja sostiene que existe una contradicción entre el hecho de estar abierto y, simultáneamente, estar arraigado a sí mismo. Levantar una medida sobre la tierra, que extrae y delimita un área definida según espacio y tiempo, significa que la vida obtiene un espacio para su movimiento y para su capacidad de moverse. Sin embargo, el tipo de movimiento alcanzado se dirige, la más de las veces, contra sí mismo pues la vida tiende a establecer como absoluto su propio modo de medición. La vida, por lo general, no atiende a la frontera que existe entre su propia medición y las mediciones que definen otras maneras de

⁹ N.d.T. El autor escribe el término así: “*de-finiert*”. El guión señala la relación que existe entre la definición y la finitud.

¹⁰ El así llamado “Estandarte de Ur” (datado entre el 2850 y el 2350 A.C.), que exhibe una Cara de Paz y una Cara de Guerra, es un buen ejemplo y no sólo de la temprana separación

entre “interior” y “exterior”. Paz y guerra, ecuanimidad y violencia están reunidos por la misma medición: el “lugar” que representa el estandarte, tanto en el anverso y el reverso como en cada cara en particular, se presenta “ordenado”, “moderado” [*maßvoll*].

ocupar el lugar. De ello resulta la extensión de la propia medida hasta recubrirlo todo. Queda encerrada, entonces, dentro de sí; encerrada en la proyección de su propia egoicidad sobre la totalidad.

Sólo sobre la base del volverse sedentario y del modo de toma de lugar que le es propio acontece la relación “dentro”- “fuera”. Si bien la vida sedentaria tiende a girar sobre sí misma, permanentemente confronta con el exterior, con los mundos más allá de sus muros. Y aunque recurra a las armas más poderosas para defenderse contra agresiones reales o imaginarias -esto es, hago uso de su medida que todo lo abarca-, desarrolla también representaciones de los lugares que la rodean. Este hecho -vivir por completo en la propia medida y, a la vez, estar en relación con el exterior- señala una *tercera paradoja*.

Las representaciones de “lo incierto”, “lo no familiar” o la “barbarie” -ya vagas, ya meras objetivaciones de lo extraño- intentan, con todo, dominarlo y revelan que tienen su origen en el miedo a perder el lugar propio. Por ello, no dan testimonio de la intención de evaluar y conocer al mundo y al propio límite. Rodear mundos mediante el recurso a la propia medición, a fin de asociarse con ellos, no es, sin embargo, el único modo de comportarse con el exterior. Junto a este vínculo referencial “horizontal”, la existencia humana establece, cuanto menos, una relación “vertical”, un vínculo con el cielo, con lo alto, con aquello que no puede ser superado.¹¹ Pero incluso en este caso la existencia humana, normalmente, objetiva y domina lo que se substrahe de todos los asuntos humanos e intenta participar de ellos. La existencia humana, por tanto, tira hacia abajo lo que la excede por completo en la altura. En contraste, Hölderlin considera que la relación con lo divino sólo permanece intacta cuando los hombres no extienden sus mediciones a los Dioses, pues sólo lo divino -que es la medida de los hombres (“*Des Menschen Maaß ist´s*”)¹²- puede darle a ellos medida. Esto sugiere que la medición terrenal no debe cerrarse -ya sea encerrándose frente a los otros o adecuándose al absoluto (vinculando su propia medición con

él) o extendiéndose fuera del mundo hacia un más allá-. Por el contrario, debe permanecer *transparente* a lo que está sobre ella.

Regresemos ahora a la paradoja que hasta aquí hemos tratado. Tanto la paradoja 2 -vivir la vida sedentaria entre la apertura y la auto reclusión- como la paradoja 3 -que la vida tiende a girar en torno de sí y, sin embargo, confronte permanentemente con el exterior- pueden resolverse, a diferencia de la paradoja 1, cuando la vida se decide a abrir la celda en la que ella misma se ha encerrado. Lo que ello significa, con todo, no es claro en absoluto aún. Pues: ¿de qué tipo de apertura se trata aquí? Evidentemente, no se trata de la aperturidad que acontece cuando la vida toma su lugar y se enraíza en la realidad. La apertura del confinamiento se retrotrae a la apertura primitiva (que presupone) y que abre la posibilidad, en primer lugar, de confinarse a sí mismo. Antes de intentar responder a la pregunta debemos confrontar, entonces, este resultado con la paradoja con la que hemos comenzado: que hay medida en la tierra y, a su vez, que no hay ninguna medida. Dado que tal aperturidad es posible por una apertura previa y, a la vez, limitada, puede que esta apertura radical en el seno del círculo del movimiento existencial permita comprender mejor la primera paradoja. La captación de la diferencia de los elementos contrapuestos, que expresa la primera paradoja, parece depender de la realización de la apertura que concierne a toda aperturidad primera. Sólo sobre esta base puede decirse que la paradoja se manifiesta como tal. La resolución de las paradojas 2 y 3 a través del acto existencial de apertura de una aperturidad previa, abre a la comprensión también de la paradoja 1, que como tal no admite ser resuelta y que, en todo caso, puede ser ignorada. Por consiguiente, la real comprensión de la sentencia “no hay sobre la tierra ninguna medida” exige la suspensión de una primera actitud “natural” relativa a la medición y a las zonas definidas por fuera de su radio.

2.2. Desmedida

Sobrepasar la medida puede significar tres cosas. En primer lugar, puede referirse al vínculo con el exterior. Una medida sobrepasa su lugar adquirido (esto es, el espacio definido por la medida) cuando ella se relaciona con un ámbito exterior -por ejemplo, cuando la validez de las propias leyes se extiende a comunidades extrañas

¹¹ En el caso de los lugares religiosos los bloques de piedra orientados verticalmente se contraponen con la superficie horizontal que delimita un lugar sagrado, comprendido en un círculo relativamente cerrado (ver, por ejemplo, Göbekli Tepe en Turquía o Stonehenge en Inglaterra).

¹² Waiblinger, Wilhelm Friedrich, *Phaëthon*, Stuttgart, Friedrich Franckh, 1823, p. 154

y sometidas-. En segundo lugar, puede significar la radicalización de la relación interna y esto implica que la medida se sobrepase a sí misma. Ya hemos visto que una relación con el exterior (y, por ello, con el propio interior) no ocurre a menos que la medición experimente su propio límite y se mantenga dentro de la prohibición que de él emana. En tercer lugar, puede ocurrir una superación allí donde la medida cobra la fuerza suficiente para superar la prohibición y abandonar su propio confinamiento: renunciar a la fijación con su relación interior. Ello ocurre cuando la medida pierde su auto-comprensión, deviene dudosa y, como consecuencia, su ámbito de validez se fractura: su *sobrepasamiento es sobrepasado por él mismo*. De este modo se abre la posibilidad de cambiar la relación con el exterior. Posiblemente, tal exceso resulta del exceso en su propio terreno. Como siempre ocurre, antes de poder comprender esta tercera vía, es preciso aclarar el segundo paso: ¿Qué significa concretamente el sobrepasamiento de una medida, de la tendencia hacia la totalización de su propio entorno interior?

La tendencia hacia el sobrepasamiento de una medida está, patentemente, instalada en la propia medida. Recortar un lugar, y configurar, en consecuencia, el tiempo y el espacio, implica la tendencia a establecer como absolutas la medida y las coordenadas de ese lugar; que sólo ellas sean válidas. Que una medida bajo circunstancias normales tienda a radicalizarse no es solo una tendencia contenida en ella sino que ella misma consiste en esa tendencia. Ello se sigue de la así llamada segunda paradoja: que la apertura implica a la vez la auto-reclusión. El fuerte impulso para reforzar el círculo interior, que fue definido por la fundación del lugar, no será contrarrestado hasta tanto no le sea interpuesto el movimiento contrario.

Considerada desde el punto de vista singular, existe una íntima conexión entre el sobrepasamiento de una medición y la tendencia de proteger la propia posesión. Hay que preguntar, entonces, en qué medida puede aclararse esta pulsión hacia la conservación de la estructura y de la propia posesión con la superación de la medida. La preocupación permanente por asegurar la posesión es, patentemente, la función de una metafísica de la angustia -de la angustia por perder el lugar propio-. Esta angustia no irrumpe retroactivamente en un mundo ya acuñado sino que está a la base de toda perspectiva sobre el mundo. Es la angustia frente a la pérdida del mundo tal como es

para mí y es “metafísica” porque se esconde tras el miedo concreto a perder la propia posesión. Asegurar el derecho de posesión nos protege, implícitamente, frente a esta angustia. Con un interés mayor por conservar o aumentar la propia posesión que por intentar poner en marcha el afianzamiento (nunca acabado) del propio lugar, se establecen tanto la relación con el exterior como con uno mismo. La relación con el exterior, caracterizada por establecer un vínculo de captura, intensifica la dominación del ego, que originariamente sobrevino al ser a través de la definición del lugar propio. Y cuanto más se intensifique este modo de relación con el exterior dictada por el ego, tanto más egocéntrico se volverá el ego, que se encuentra a sí mismo de antemano en todo aquello que no es él. Esta estrecha correlación entre interior y exterior provoca un inevitable círculo: impulsada por la necesidad de protegerse a sí misma (bajo la forma del derecho posesorio), la vida desea todo aquello de lo que puede apropiarse y amplía, con ello, el campo de las cosas que deben ser defendidas. Al mismo tiempo, al volverse sobre sí, se encuentra consigo misma como si se tratara, únicamente, de algo determinado por su deseo de apropiación de la realidad.

Este proceso infinito tiende normalmente a intensificarse más que a quebrarse. Los medios empleados para dominarlo, como si se quisiera domesticar al ego de igual modo en que se doma a un caballo, consisten en extender una nueva medida. Pero puesto que la medición no tiene la fuerza para transformar efectivamente esa avidez, permanece, por el contrario, subordinada y con ello deviene una expresión de la mentada correlación entre interior y exterior. Una correlación que gira siempre en torno al círculo trazado por la relación cerrada entre el *ego* y el *alter ego*, que, por su parte, no permite confrontarse con uno mismo ni con los otros que están más allá. Por tanto, la extensión de la medida que está ínsita en tal medición es un intento por provocar la esperada estabilización. Y, sin embargo, la existencia humana intenta continuamente – y no en último lugar a través de los medios de la ciencia- encontrar una medida única y absoluta, que sea capaz de dominar este círculo y que posea la fuerza como para abarcar al mundo (aunque más no sea conceptualmente). Ello señala el comienzo de la posibilidad de que una medición naciente pueda sobrepasar su ámbito propio, porque ya está inscripto en su propio proyecto de medición el sobrepasamiento del círculo interior, definido por la búsqueda

del aseguramiento del derecho posesorio. Por tanto, dado que la medida se sobrepasa pero, a la vez, no puede rehuir de su situación, el movimiento adquiere la forma de un espiral. Él es el signo del auto-sobrepasamiento de la medida.

La figura del espiral reúne componentes mágicos y míticos. Integra en ella tanto a la escurridiza flecha de los deseos mágicos como a la forma cíclica del emplazamiento mítico. Se podría añadir incluso que el intento mítico concomitante por fortalecer la domesticación, por alcanzar la paz sobre la tierra -mediante la creación de la medida- no alcanza en realidad su meta, pues lo mágico nunca se le somete. La medida encuentra su expresión en el mundo antiguo sobre todo en medios como el mito y la piedra. El mito invocó la estabilidad de una comunidad; trazó un círculo y ello significa: de-finir la demarcación de un lugar en el que estamos “nosotros”. Sin embargo, la estabilidad resultante presupone el emplazamiento y la decisión de no llegar hasta el fondo: si se adentrara en su origen (aun cuando éste no pueda ser alcanzado nunca), la estabilidad permanecería frágil, como toda medición que implica esta estructura. Más aún, la medición es el intento por consolidar y fortalecer los límites de-finidos por el mito, que hace uso de su fuerza legendaria. Y a la vez requiere de la piedra para estabilizar el ámbito interior dentro de sus límites a través de la ley, escritas sobre tablas de piedra; para defenderse contra los enemigos del ámbito exterior, para lo cual fueron levantados muros de piedra en torno a las ciudades y para protegerse de la muerte con la construcción de gigantescos mausoleos. En los hechos, una estabilización de la medición de esta naturaleza es tan frágil como lo es la propia piedra: la proyección imaginativa en la eternidad, sin excepción, se vuelve polvo con el tiempo.

La fragilidad relativa de la medida no es efectuada únicamente por el hecho que ella presupone -y que la creencia en la piedra sólo oculta superficialmente-, a saber: el *factum brutum* de que nuestra existencia irrumpe como una X, a la que debemos dar un nombre y establecer un lugar allí donde antes no había uno. La medición es debilitada, a su vez, por una tendencia que la vida trae consigo desde los niveles más tempranos de su existencia: su actitud mágica, su ilimitado deseo por ocupar y por poseer y, sobre todo, por aferrarse a lo que siempre le ha pertenecido. De esto se sigue que todo orden tiende a sobrepasarse -no hay medida sobre la tierra que permanezca constante.

Europa ya en el comienzo de la cultura griego-minoica desarrolló una forma radical de sobrepasar la propia medida. Toda medición se mueve dentro de una frágil estabilidad, pues establece una relación entre un interior y un exterior tal que no permite la confrontación entre los extremos del ser-en-el-mundo, i.e. entre la insondable profundidad del sí mismo y los otros. En su lugar, tiende a impulsar el centro, el ego, adoptando con ello una forma egocéntrica. Por su situación general, la antigua Grecia se encontraba en una encrucijada y tomó un sendero peligroso. Una vez reconocido el carácter relativo de la relación que la existencia mantiene con la realidad, se pretendió superar la estrechez de una existencia retrotraída a su forma “mística”. Pero al hacerlo no sólo fue superada, en los hechos, una determinada medida transmitida, sino que se gestó la exigencia que manda justificar toda medida. Como se sabe, el resultado fue una revuelta de separación, el despertar de la fundamentación racional exigida por el ser separado, que se levantó contra el mito de la comunidad, en una palabra: se trató del descubrimiento del individuo. Ahora bien, puesto que ello no implicó conmovir el verdadero fundamento de la auto-reclusión -el hecho de que se tienda hacia una posición egocéntrica-, la afirmación del individuo careció de la fuerza para oponerse realmente al egocentrismo. Muy por el contrario, lo fortaleció hasta llevarlo a un grado hasta entonces desconocido.

El escenario de este drama configuró no sólo el comienzo de la filosofía europea sino también -y en primer lugar- el escenario dramático por excelencia: la tragedia ática. El siglo de la tragedia griega expone cómo el individuo se rebela contra las medidas y las normas¹³ tradicionales y cómo una nueva racionalidad se alza contra la estructura mítica de un antiguo reino lleno de dioses. Más significativo aún es que el teatro de Esquilo, Sófocles y Eurípides muestra la irrupción de la *catastrophé* de forma mucho más clara y directa que la filosofía de su tiempo. La tragedia expone no sólo una *hybris* contra la autoridad sino, mucho más importante, desvela el desamparo con que el héroe de esta nueva era carga con su vida, en un contexto nuevo de radicalización de su propio egocentrismo.

Como ya vio Nietzsche, la *hybris* verdadera no consiste en la traición de la comunidad mítica sino en la realización imperfecta

¹³ N.d.T. Aquí “norma” traduce “*Maßnahme*” (sin guión).

del nuevo individuo cuyo desarrollo quedó, por así decirlo, a mitad de camino y sometido al nuevo mito de la luz. Con ello, se rebela la separación entre el lado oscuro de la vida, su aspecto dionisiaco, y el aspecto luminoso, el apolíneo: la separación entre un mundo disponible, pleno de sentido y dueño de una estabilidad relativa merced a una medida y el perímetro que ella extiende y oculta. Cuanto más se intensifique el lado luminoso tanto más la medida se volverá desmedida. Hinchada, pierde cada vez más su fuerza de estabilización mientras la existencia busca realizar su auto-reclusión. La compulsión a hacer esto tiene como resultado que la voluntad mágica gana nueva fuerza. Lo mágico, que originalmente acecha la oscuridad de la existencia, no pudo ser domesticado por el mito ni tampoco puede ser dominado por el lado racional. Por el contrario, como un parásito, se alimenta de lo racional -y cuando la racionalidad se empeña cada vez más en volver sumisa a la intencionalidad, el lado oscuro de la vida se ciñe sobre todas las cosas que la razón ha conformado como objetos. La salida trágica ya se perfila allí donde se pierde el frágil balance entre lo dionisiaco y lo apolíneo; esto es, lo apolíneo *quiere* dominar una vez que ha sido contaminado por la magia que lo acecha desde entonces.

Estose puede expresar así: el tipo humano racional es internamente irracional puesto que es incapaz de sortear la oscuridad que anida en él. La espiral alcanza tal grado de radicalización que ya no se puede elegir si sólo la racionalidad puede contener todo el poder de la voluntad mágica o si, por el contrario, lo mágico domina la racionalidad. Curiosamente, este desastroso desarrollo de la racionalidad fue advertido desde el comienzo pero al cabo no se quiso admitir: no había paraíso a la vista cuando el *logos* europeo preparó su ascenso. Pues cuando Europa se dispuso a hacer su ingreso en el escenario mundial, su estela fue acompañada por la trinidad profana de tres elementos hermanados entre sí: la zozobra, el extravío y el permanente erizarse por el miedo.

La *Iliada* ya señala que nadie gana. Los griegos dejaron atrás su patria y muchos de ellos perdieron su vida, mientras que los troyanos entregaron su vida y abandonaron su ciudad a causa del talento racional y la voluntad de uno de los aqueos: Odiseo. Y aunque Odiseo padeció la zozobra y perdió años de su vida, mientras estuvo forzado y descarriado, encontró finalmente la salida sólo gracias a su racionalidad. Las islas de la felicidad perfecta -y luego de la patria

del alma- siempre estaban lejos, y quizás hayan sido inventadas únicamente para designar un no-lugar, llamado *la gran huida*, como la última meta del deseo objetivado que persigue alcanzar un sitio concreto. La contraparte de tales lugares, en cierto modo divinos, lo constituye el intento por imaginar la complejidad infinita de un sistema terrenal donde los hombres sólo escapándose de él podrían “resguardarse”.

El rey Minos encargó a Dédalos levantar un laberinto que era el primer escalón en el camino para radicalizar la seguridad del interior a través del hallazgo de una medida auténticamente perfecta que dificulte todo intento por entrar o salir. Esta pieza maestra de la planificación racional intensifica a la vez el movimiento en espiral y la voluntad, sin perderse a sí misma. Sin embargo, en el centro de esta estructura auto-centrada acecha la impenetrable oscuridad, los excesos acometidos por el Minotauro -ese resto del principio dionisiaco caído-. Después de que Teseo tomase la intencionalidad “adecuada” bajo la forma del hilo de Ariadna y diera muerte al Minotauro, pudo abandonar el laberinto. Al hacerlo, sublimó lo dionisiaco al incorporarlo a un mundo nuevo de inequívoca racionalidad. Esto marca un nuevo nivel en el movimiento espiralado impulsado por el gran proyecto del aseguramiento de sí: el intento por encontrar un estilo completamente nuevo de medición que se levante sobre las normas, una super-medición, el ideal de una verdad absoluta.

También Ícaro, hijo de Dédalo, quiso abandonar la cárcel que había levantado su padre. Su intento de escapar volando fracasó porque la luz del sol derritió la cera que unía sus alas y se precipitó en las profundidades del mar. Este último paso muestra que, finalmente, no hay salida a excepción de consentir la posibilidad de una racionalidad que quiera someter todo lo que no es de su propia naturaleza. El mundo, con todo, se volvió seguidamente más y más laberíntico y el único deseo auténtico fue y sigue siendo desde entonces la voz que, sin garantía de éxito, manda escapar -¡hay que salir de aquí!

La delimitación greco-helenística de la realidad sobre la base de un mundo apolíneo -este lazo a través del auto-encarcelamiento-, a la vez, la determinación del exterior como una prolongación del interior, un campo de posible expansión completa, un objeto desmedido, que puede ser sometido por una voluntad desenvuelta.

Así se inaugura la larga historia europea de conquista del exterior. Siguiendo los pasos de la odisea de Odiseo, Europa comenzó su largo viaje, con Alejandro viajando hacia India, siguió con la invención de la globalización, el establecimiento del Imperio Romano, la conquista del mundo entero y, finalmente, del universo. La temprana reacción del cristianismo, siguiendo la huella del platonismo, quiso hacer retornar al sí mismo a su origen pero fue arrasado por el torbellino del avasallamiento del mundo y se convirtió en el *sacrum imperio* que estimuló, imaginando un paraíso objetivo, la esperanza de un escape definitivo al final de los tiempos.

Posiblemente la inestabilidad de la situación sea consecuencia del hecho de que en todas las culturas la medida se supera a sí misma. La pregunta es, con todo, en qué medida las culturas en su entorno se distinguen entre sí en relación con esta tendencia a la desmedida. Mientras Europa porta la estructura de un mandato que puede ser expresado bajo la forma de una creciente intensificación del movimiento rotatorio del espiral, la cultura china, por ejemplo, desarrolló la estructura de la energía que se mueve dentro de un campo. El mundo de la vida de la antigua China busca, por lo general, evitar sobredimensionar las partes que componen su realidad. También entre ellos se dieron pasos en el comienzo en relación con los peligros que afectan el habitar sobre la tierra pero concibieron otro modo de reaccionar ante ellos. Ante el reconocimiento del hecho de que la estabilidad no puede ser alcanzada de manera definitiva sobre la tierra, llegaron a la conclusión de que es necesario establecer un sistema de balances que se configura siempre de nuevo desde cero. De este modo comenzó, bajo la superficie de una sociedad jerárquica y piramidal, una nueva dinámica social bajo la órbita de una permanentemente reorganización y reestructuración. Ésta se caracterizó por una renuncia precisa: no sólo el rechazo a la superioridad del ego sino, y sobre todo, a la creencia ingenua de que una verdad puede ser asegurada de una vez y para siempre. En este sentido, Zhuangzi recomienda renunciar a la voluntad de medir todas las cosas, advirtiéndole que aquel que quiera medirlas, no podrá darle un término a la medida porque las diferencias entre las cosas cambian constantemente.¹⁴ Este modo de ser sobre la tierra

¹⁴ Zhuangzi, *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland* [ver *Nan-hua che-ching: Wahres Buch von Nan-hua*], libro 17, cap. 2 (“¿Cómo se pueden medir las cosas?”, referido por Richard Wilhelm como “Grande y pequeño”): “No hay final cuando se quieren medir

es desconocido para la tendencia europea hacia la cuantificación de todos los ámbitos de la realidad.

3. ¿Más allá de la desmedida?

Estos elementos centrales de la cultura china no constituyen, sin embargo, la única alternativa a la línea principal que ha caracterizado a la cultura europea. Resulta significativo que se puede encontrar no sólo en China sino también en Europa caminos alternativos a la señalada conquista excesiva del exterior, si bien han desempeñado un papel secundario. En medio de la racionalidad europea se aloja una potencia cuya única intención es cambiar violentamente el rumbo. Esta secreta nota de la racionalidad europea fue una partera decisiva de la *teoría*, luego sofocada por la misma razón que optó, en su lugar, por adquirir un pasaje hacia la dominación del mundo. La *teoría* comenzó entonces a olvidar que ella misma provenía de una decepción, de una desilusión abismal que yace de antemano en toda actitud teórica.

Una desilusión de este tipo, que conmueve por completo a la existencia, posee una relación con la angustia metafísica. Es “metafísica”, por su parte, porque en su proximidad con la angustia metafísica, posee el ímpetu por superarla y, con ello, también supera el miedo de perder la propia posesión. Es más profunda que la angustia porque tiene la fuerza para dejar atrás la angustia de abandonar el lugar propio; lugar del que depende también la perspectiva propia respecto al mundo. Esta forma de desilusión es tan intensa porque expresa, en verdad, la experiencia de haber perdido ya el lugar propio en la tierra y sin embargo seguir con vida. Tales experiencias pueden provocar la conciencia de que se puede vivir sin reclamar un “lugar propio” concebido como un objeto. Sin embargo, esta liberación corre el riesgo de renovar el encarcelamiento. Con la supuesta ventaja que se seguiría de abandonar la demanda por el lugar propio, se ganaría la libertad de relacionarse con todo posible lugar sobre la tierra. Lo que

las cosas. Tampoco hay momento alguno en el que el tiempo se detenga. La diferencia entre las cosas cambia constantemente y nadie puede establecer un final o un comienzo” (Jäger, H., *Zhuangzi. Mit den passenden Schuhen vergißt man die Füße. Ein Zhuangzi-Lesebuch von Henrik Jäger*, Zürich, Ammann, 2009, p. 152).

conocemos bajo el nombre de “ciencia occidental” es el resultado de este gran juego. Pero de aquí emerge no sólo el impulso específico por la adquisición de conocimiento, que es satisfecho mientras permanece esta oscilación entre lugares y continúa asociado con demasiada rapidez y en un amplio frente al impulso mágico por someter la exterioridad. Aparece así la posibilidad esencial de una actitud que tome distancia en el modo de dirigir la mirada al mundo, de cómo éste fue formado en primer lugar a partir de la medición y la toma de lugar. Una actitud de este tipo puede romper la dirección hacia las cosas sometidas a la medición. La respuesta en este caso a la decepción metafísica consistiría menos en buscar refugio en los juegos del pensamiento que en desarrollar una actitud que permita que la voluntad mágica salga a la luz -que no la oculte bajo la alfombra- para apartarse de ella. Una actitud de este género permitiría consolidar, en lo que podría llamarse una confrontación con la *negatividad de la medida*, una manera de enfrentarse no ya con una medida determinada efectuada por la existencia sino, por primera vez, con el hecho bruto de la medición en cuanto tal. Ya se halle la fuerza para tal desilusión metafísica en la experiencia del Nirvana, en el Satori del budismo Zen o en la praxis de la Epoché, todas ellas nombran una misma actitud que consiste en rebasar la desmedida en sí misma. Tal actitud es previa a toda acción práctica o teórica y, con ello, a la denominada ética o filosofía moral.

El camino hacia atrás, la toma de distancia de un sistema que fija a las cosas como objetos del propio querer mágico, supone un desvío del estilo normal de estar orientado hacia el mundo, abierto a través de la medición y la toma de lugar. Este recomenzar, que está en condiciones de disolver las estructuras fundamentales de nuestro habitar normal sobre la tierra, no se efectuará a través del conocimiento sino de una colisión con la red de mediciones y en el momento en el que sólo se experimente la resistencia de un “mundo” que ha perdido todo su valor y validez. Una experiencia pre-teórica de esta clase está aún contenida en la *theoría*, toda vez que por teoría se entienda un contacto con el mundo que no tome a las cosas en su fundamento para doblegarlas sino que, apartándose de la violencia de la relación objetiva, permita mirarlas a la cara en tanto que “cosas mismas”. Solo así se podrá extraer del contacto desinteresado la forma más alta de utilidad. Pero mientras que la teoría desde su origen ocultó esta experiencia excepcional, puede

que la fenomenología sea, de hecho, el comienzo tardío de un intento abierto e infinito por alcanzar eso que ya había acontecido en la formación de la *theoría* europea.

Si se atiende a esta capacidad principal de la racionalidad de volverse hacia sus raíces, donde la medición y la toma de lugar comienzan y recomienzan permanentemente, nace entonces un nuevo campo de la investigación fenomenológica. A su vez, no hay que soslayar la posición de la persona, la relación fáctica, que a causa de la existencia corporal, cada cual establece como autora o autor de una indagación. De ahí que yo deba establecer siempre tanto una tensión con mis propias raíces- raíces, por su parte, que nunca podré desvelar por completo- como con los otros, a los que, de todas formas no puedo aprehender realmente. Sostener esta tensión significa trabajar por un desequilibrio estable y no perseguir la infecunda tarea de pretender instalar un equilibrio inestable.

Si se quiere formular la pregunta de cómo una oikología filosófica permite bosquejar un *ethos* del habitar sobre la tierra, se podría comenzar con poner en consideración la capacidad humana de vivir a través y en los mundos. La primera respuesta podría ser negativa: *la medición no debe estar atada al ego*. Debería hallarse una praxis que permita fundar la medida sin instrumentalizarla. Esta última paradoja tiende un puente con la primera paradoja, de la que se ha hablado al comienzo. No se trata de contemplar a las medidas como si fueran un mero juego. Por el contrario, todas nuestras capacidades y destrezas deberían orientarse a levantar medidas que estén a nuestra disposición y nos dejen vivir. Pero a la vez nuestro propósito debería ser prescindir de ellas si “nuestra” manera de instalarnos en ellas nos diera argumentos a favor de la supuesta exclusividad de “nuestro” mundo. Entonces podría decirse que hay medida sobre la tierra en tanto ésta no sea una única, aunque toda medida sea, cada vez, única a su modo. Quizás este sea el verdadero aliento de nuestra vida sobre la tierra: establecer y abandonar a la vez, sin terminar jamás.¹⁵

¹⁵ La presente publicación se ha elaborado en la Facultad de Ciencias Humanas de la Univerzita Karlova de Praga, en el marco del proyecto de investigación *Life and Environment: Phenomenological Relations between Subjectivity and Natural World* (Grantová agentura ČR, č. 401/15-10832S).