

DISERTACIÓN ACERCA DE UN PENSAR PRESENTE

DISSERTATION ON A PRESENT THINKING

Valdivia, Benjamín*
Universidad de Guanajuato
México

Resumen

El pensar mantiene un contenido histórico en cuanto se expresa mediante el lenguaje, puesto que las palabras que lo enuncian provienen del señalar objetos o situaciones que ya han sucedido. Como crítica a esa dependencia de la estructura lingüística heredada de generaciones previas, se ha elaborado el planteamiento de un pensar futuro, que conduzca a lo posible mediante la proyección hacia lo no pensado. Sin embargo, tanto el contenido histórico como el esfuerzo utópico o anticipatorio del pensar se orientan hacia lo que no está aquí ahora. El acto de la duración continuada de la conciencia ante sus objetos ha sido visto como una alternativa. En este texto se analizan estos procesos y, como forma del pensar presente, se indaga en la posibilidad de la detención del fluir del pensamiento. Se concluye con la enunciación de la “mente estética” como base conceptual del pensar presente.

Palabras clave: Pensamiento, Tiempo, Lenguaje, Mente, Estética.

Abstract

Thought sustains a historical content insofar as it is expressed through language, since the words that enunciate it come from pointing to objects or situations that have already happened. As a criticism of this dependency on the linguistic structure inherited from previous generations, the approach of a future way of thought has been developed, leading to the possible by projecting itself towards the non-thought. However, both the historical content and the utopian or anticipatory effort of thinking are oriented by what is not here now. The act of continued duration of consciousness in front of its objects has been seen as an alternative. In this paper we analyze these processes and, as a form of present thinking, investigate too on the possibility of stopping the flow of thought. It concludes with the enunciation of the “aesthetic mind” as a conceptual basis for the present thinking.

Key words: Present thought, Time, Language, Mind stopping, Aesthetic mind.

*Miembro correspondiente de la Academia Mexicana de la Lengua y Miembro Correspondiente de la Academia Norteamericana de la Lengua Española. Es autor de más de sesenta libros publicados en los géneros de poesía, novela, cuento, teatro y ensayo, tanto académico como literario. Además, se han publicado múltiples traducciones que ha realizado desde el inglés, francés, portugués, italiano, alemán y latín para medios mexicanos y extranjeros. Por su obra ha recibido diversas distinciones nacionales y otras en Francia, Italia, España, Argentina, Cuba y República Checa. ORCID: <https://ORCID.org/0000-0002-6444-1476>. Correo: valdivia@ugto.mx

Finalizado: México, Febrero-2023 / **Revisado:** Abril-2023 / **Aceptado:** Abril-2023

Decía Heidegger que el tiempo se muestra como sentido del ser.¹ Y eso nos resulta un misterio. En ese misterio habitamos: parece que estamos siendo, nunca somos. Siempre estamos siendo. El paso del siendo al somos es fundamental para nuestra reflexión. Y para nuestra existencia, pues solo somos cuando hemos perdido el siendo: en lo que desaparece, en la muerte. Tenemos una relación de sentido entre eso que estamos viviendo, lo que ya hemos dejado de vivir, y lo que esperamos vivir. Son líneas de sentido. Francisco de Quevedo decía: “ayer se fue; mañana no ha llegado”.² Tal verso sintetiza toda la angustia mundial, desde los antiguos pensadores grecolatinos hasta los existenciales de nuestro tiempo. Tenemos siempre la certeza de que el ayer ya se fue y el mañana, todavía, no ha llegado. Sin embargo, esto lo tenemos solamente en el pensamiento. Dicho de otro modo, nuestra existencia, que está siendo —esto mismo que acabo de decir—, desaparece y se convierte en una mera continuidad del sentido. Hay una desaparición de la existencia, una muerte, en el surgimiento del sentido, que se afirma. Pero ¿cómo es posible que haya la afirmación de una sensación de sentido en este mundo sino a través del lenguaje? Esta pregunta, a su vez, nos lleva a considerar el sentido del tiempo como una pronunciación.

Es un pronunciamiento de nuestra vida el querer llegar al sentido de por qué estamos en esto. De ahí que el sentido se exprese como lenguaje. El lenguaje tiene un sentido; incluso el sinsentido del lenguaje es un sentido muy claro de su mostrarse. Pensemos en la poesía, en la filosofía misma, especialmente en obras en las que el lenguaje protagoniza este misterio del sentido del tiempo. El lenguaje, en tanto es mostración del transcurso, y el pensar, en cuanto es señalamiento desde el

existir, nos reúnen en esa línea de sentido. Transcurso y existencia se fusionan; ser y pensar se equiparan.³

Para encontrar el sentido del mundo, nos sometemos al contenido del idioma, tal como Wittgenstein lo señaló en su *Tractatus*: para cada cual, el límite de su lenguaje es el límite de su mundo.⁴ O mejor dicho en síntesis por Hegel: “El yo, como este puro yo, no es *allí* más que por medio del lenguaje”.⁵ Por eso, podemos decirnos el sentido de las cosas hasta donde nos alcanzan las palabras. De las cosas que son *en el mundo*, y de nosotros como una cosa que es en el mundo. Como una cosa que piensa, desde luego.⁶ Pero estamos siendo una cosa que piensa que tiene que encontrarle sentido a su estar ahí, a su estar arrojado al mundo. Así que el tiempo lo sobreponemos con el lenguaje; y, sin embargo, nos queda el problema de si acaso podemos sobreponer el lenguaje: si el lenguaje es algo que podamos sobreponer al tiempo. Por eso, buscamos encontrar un sentido del mundo que no dependa de esos contenidos del idioma. Supongamos, por ejemplo, que cada día aprendamos una palabra distinta; al aprender

³ El ser es el pensar, según lo dice Hegel: „das was ist, ist die Vernunft“ (*Werke*, 7, p. 26), que traduzco así: “lo que es, es la razón”.

⁴ En su *Logisch-philosophische Abhandlung*, 5.6: „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt“, es decir: “Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo”, p. 89.

⁵ Así lo dice la *Fenomenología del espíritu* en la traducción de Wenceslao Roces (p. 300). El texto original de Hegel dice: „es ist die Kraft des Sprechens als eines solchen, welche das ausführt, was auszuführen ist. Denn sie ist das Dasein des reinen Selbsts, als Selbsts“, que traduzco así: “Se trata de la fuerza del lenguaje como tal, la cual realiza lo que hay que realizar. Porque ella es el ser allí del puro sí mismo, en cuanto sí mismo.” (Hegel, *Werke* 3, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989, p. 376).

⁶ Descartes así lo afirma respecto del ser humano, en sus *Meditationes de prima philosophia*, en el *Praefatio ad lectorem*: “ejus naturam sive essentiam in eo tantum consistere, quod sit res cogitans”, que traduzco así: “eso cuya naturaleza o *esencia* consiste en ser una cosa que piensa”, y que allí mismo, en la *Meditatio III*, §1, se afirma para cada persona individual: “Ego sum res cogitans”, lo cual es su famoso filosofema: “yo soy una cosa que piensa”. (*Oeuvres*, VII, p. 8 y p. 34)

¹ Als der Sinn des Seins des Seienden, das wir Dasein nennen, wird die Zeitlichkeit aufgewiesen“ (*Sein und Zeit*, Einleitung, II, §5). Lo traduzco así: “La temporalidad se muestra como sentido del ser de los entes que denominamos *Dasein*”.

² *Obras completas*, T. 3, p. 383.

esa nueva palabra estamos aprendiendo un nuevo sentido del mundo. Cuando decimos ‘casa’, lo decimos en un sentido; cuando decimos ‘hogar’, ya lo estamos diciendo en otro modo más cálido, en un modo de fuego. La casa es un modo de tierra y el hogar es un modo de fuego, lo cual reconocemos al encontrarle sentido a esa habitación.

Es diferente ese habitar el mundo en tierra o en fuego: no es la misma cosa. De ahí que cuando aprendimos la segunda palabra —cuando aprendimos a nombrar el mundo de otro modo— encontramos la creación de sentido, lo que Heidegger bien señala desde Hölderlin: que es poéticamente como habitamos el mundo;⁷ que lo habitamos conforme al sentido creado; y en este habitar conforme al sentido, tenemos un límite: el límite del lenguaje. Allí es donde queremos encontramos: en esa frontera donde se une lo dicho con lo señalado por el decir. Pensar, en gran medida, consiste en eso: en pararse en la frontera entre lo que es posible decir y lo que es posible vislumbrar respecto de lo que el mundo —de lo que el universo— tiene como sentido propio, en caso de que lo tuviera. La cuestión es si vamos a encontrar el sentido o lo vamos a construir. Si el mundo lo tiene, lo encontraremos; pero si no lo tiene, tendremos que construirlo. Y el modo de construirlo, y el material para ello, será nuestro lenguaje. Pero el lenguaje es una herencia ya formada.

En ese entendido, el pensamiento es un sentido histórico que sucede dentro de nosotros: el tiempo que desapareció y el tiempo que vendrá conviven en el límite

de esta *cosa que piensa*; y se convierte en un hilo de sentido que es, precisamente, el tiempo histórico. No solo el del mundo, sino el tiempo histórico del propio pensamiento. Es la constitución de “los clásicos” dentro de cada persona. Los clásicos continúan diciendo el pensamiento desde el lenguaje. Y lo siguen diciendo en nuestro tiempo. Tenemos pensamientos que le pertenecen a la antigüedad. Ubiquemos, por ejemplo, las grandes religiones textuales; y en específico la judeocristiana, basada en los libros: la Biblia. Esos libros —o los pensamientos que se encuentran dichos en esos libros—, esas imágenes del sentido del mundo, son de miles de años de antigüedad; y en nuestro tiempo los seguimos pensando. Tenemos, por lo tanto, en nuestro interior, pensamientos de mucho más de dos milenios de antigüedad, que mencionan y refieren un mundo que ya no existe: eran pensamientos de su momento, que ahora son históricos, y que hablan dentro de nosotros con voces resonantes de algo que ya no está. Nuestra sociedad sigue creyendo en ellos, funda su fe en *el no ser de ese no estar*, que se señala en tales libros. Por lo que hemos citado en párrafos precedentes, lo mismo diríamos de los clásicos de la filosofía: estamos pensando platónicamente; pensando de modo aquinatense; estamos, quizás, cartesaniando el mundo; estamos hegelizando nuestra vida presente. Y, en general, estamos dándole al pasado una vida nueva. O, todavía peor, una vida igual a la vida que tenía entonces. O, todavía más grave: una *vida menor* a la que tenía en el tiempo en el que fue pensado aquello.

Pararse en el límite del mundo y del lenguaje desde el pensamiento y hacer una observación sobre el paso histórico del pensamiento, nos deja en una posición muy complicada como gente a la que le interesa pensar el sentido del mundo. Porque nuestros pensamientos, al ser pensados *en* el lenguaje, probablemente están desadaptados de lo que está sucediendo en la realidad de nuestra existencia en este día y hora, en este país subsidiario que tiene una historia atropellada.

⁷ Heidegger, al citar los famosos versos de Hölderlin („Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnt / Der Mensch auf dieser Erde“, que traduzco así: “Con todo el merecimiento, mas poéticamente, habita / el ser humano en esta tierra”), nos advierte que no pensemos en lo poético como una evasión por medio de la fantasía, sino que es una acción prioritaria en el habitar esta tierra: „Das Dichten bringt den Menschen erst auf die Erde, zu ihr, bringt ihn so in das Wohnen“, que traduzco como: “El poetizar trae al ser humano primero a la tierra, a ella, lo trae de ese modo al habitar”. Como si afirmara que la poesía es un apego a lo terrestre. (*Gesamtausgabe*, Band 7: *Vorträge und Aufsätze*, p. 196.)

Es desadaptado que estemos pensando cómo es en general la filosofía en griego, en latín, en alemán, un poco en francés, un mucho cada vez más en inglés, y quizás muy poco en español, que es el lenguaje nuestro. De esa forma, toda la tradición del pensamiento histórico está *vertida* en nuestro idioma. Y eso nos hace pensar *desde aquello*, en vez de *desde esto*. En ese entendido, requerimos apreciar la posibilidad de nuestro propio pensamiento, de la edificación de nuestra propia visión del sentido del mundo. Podríamos seguir el modelo de lo que decía Baudelaire:⁸ que el problema de la belleza no se iba a resolver copiando lo que los antiguos habían hecho, sino tener el valor de forjar una belleza actual, una belleza de nuestro tiempo, una idea de la poesía que no estuviera vendida al ámbito de la historia sino enclavada en su actualidad. Y, todavía mejor, en la modernidad: estar en lo moderno —en lo hodierno— como una fórmula plausible. Así como los griegos, según dice Baudelaire, tuvieron su belleza que ha trascendido los siglos gracias a que fue una autenticidad de su momento, así deberíamos construir la belleza (el lenguaje que nos haga habitar poéticamente esta tierra) de nuestro tiempo, con nuestra propia autenticidad. Más que seguir el mundo de la antigüedad histórica, seguir el ejemplo desaparecedor y trascendental de lo auténtico de ese —de este— instante.

Necesitamos un pensamiento propio para nuestro propio tiempo. Necesitaríamos crear el contenido de lenguaje con el cual habitar el mundo con posibilidades de un porvenir. Heidegger apuntaba al futuro como provocador de un pasado que se hace presente. Para ello, el ser humano (*Dasein*) debe contar con capacidad de ser hacia el futuro y, en ese sentido, nombrar lo todavía no existente con

⁸ En el *Salón de 1846* (XVIII: “El heroísmo de la vida moderna”) dice: «On peut affirmer que puisque tous les siècles et tous les peuples ont eu leur beauté, nous avons inévitablement la nôtre», que traduzco: “Se puede afirmar que dado que todos los siglos y todos los pueblos han tenido su belleza, nosotros tenemos inevitablemente la nuestra”. (*Oeuvres complètes*, p. 197.)

un lenguaje que solo puede señalar lo que ya ha sido. Este ser en el por-venir (*zukünftig*) es posible porque es *sido* (*gewesen*). Desde el punto de vista de la entidad individual, hay un desplazamiento de la afirmación previa, cartesiana, de “yo soy” a “yo soy-sido” (*ich bin-gewesen*).⁹ Desde el punto de vista planetario, la historia solo es historia porque el futuro está abierto para que en él se despliegue. Entonces, el futuro hace surgir el sentido de lo que hemos sido para llegar a ser lo que hoy somos, pues nuestra actualidad es el futuro de eso sido.¹⁰ En expresión directa de Hegel, eso que ya ha sido es lo histórico del ser, lo que ha sido *superado*.¹¹

Kostas Axelos plantea, a partir de eso, un pensar proyectivo hacia el porvenir.¹² El asunto es que a lo pensado y lo que se piensa debe unirse lo no pensado. Esa negatividad —o ausencia— es el único destino posible, pues cualquier otra opción resulta en lo ya sido, que le pertenece a la muerte, al futuro cierto que es la muerte. Dice Axelos:

El pensar futuro, en el que hemos de introducirnos, es inseparable del pensamiento que ya ha sido y del pensamiento presente, y también de lo no pensado. Debe serlo también de la experiencia pasada, actual y futura. De la experiencia del mundo. Trátase, pues, de dejar que se despliegue un pensar-del-mundo que corresponda a la experiencia-

⁹ Nótese el guion que pone Heidegger entre *bin* y *gewesen*.

¹⁰ “Dasein kann nur eigentlich gewesen sein, sofern es zukünftig ist. Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft“ (*Sein und Zeit*, §65), que traduzco así: “El Dasein solo puede en verdad ser sido en tanto es por-venir. La sidoidad brota de cierto modo del futuro”. Debe apreciarse que traduzco *Gewesenheit* como ‘sidoidad’, pues Heidegger se refiere a esa capacidad de ser un ser-sido, un ser eso-que-fue-eso porque será aquello: la muerte.

¹¹ Así lo dice en la *Phänomenologie*: „Das Selbst ist sich nur als *aufgehobenes* wirklich“ (*Werke 3, Phänomenologie des Geistes*, p. 365), que traduzco así: “El sí mismo, para sí, sólo es real como *superado*”.

¹² Sobre todo en un libro que recopila reflexiones al respecto titulado *Introducción a un pensar futuro*, escrito y publicado originalmente en alemán; pero también en *Argumentos para una investigación* y en *Horizontes del mundo*.

del-mundo y a su praxis, y que obedezca a la prosa y a la poesía del mundo.¹³

Lo que aquí pensamos se enlaza con lo que ya se pensó. Es decir, todo lo histórico de lo que hemos aludido hasta ahora se formula de lo que nos llama la atención para el sentido del mundo de nuestra época. Pero, además, ese pensar futuro se liga con lo que todavía no se ha podido pensar, porque aún no le llega, en la historia, su momento. En términos de talante hegeliano hacia Heidegger: lo (todavía) no pensado sería *eso* que es por-venir en el pensamiento. Para cada cual, el pensar futuro tendría esa característica hegeliana: el “vigor de lo negativo”.¹⁴ Ese poner en juego las fuerzas de la negatividad de lo no pensado está ahí, esperando ser pensado. ¿Pensado por quién? Por nosotros en nuestro *momento*. El contenido del pensamiento, y del lenguaje, nos lleva a preguntar cómo es posible que pensemos el futuro, eso que no existe sino como inminencia. ¿Qué hacer para traer el pensar futuro a la actualidad? Al traerlo, en su determinada indeterminación, estamos ya en un *pensar presente*. Tal como lo sospechábamos, el pensar presente traerá una modalidad nueva, un peso nuevo, a la reunión de todos los tiempos históricos en el pensamiento.

La fuerza de lo negativo es lo que habrá que traerse a la disertación, pero como presente, como *momento* actual. Es decir, estos instantes —en los que se dice esto— son algo que se desliza y nos pone ya en una duración en la cual comparecen diferentes palabras, opciones, momentos; evocaciones distintas,

¹³ Kostas Axelos, en el prólogo de *Introducción a un pensar futuro*, p 7.

¹⁴ Así lo afirma Hegel en la *Phänomenologie*: “Indem er einerseits den einzelnen Systemen des Eigentums und der persönlichen Selbständigkeit wie auch der einzelnen Persönlichkeit selbst die Kraft des Negativen zu fühlen gibt, erhebt andererseits in ihm eben dies negative Wesen sich als das Erhaltende des Ganzen“, que traduzco así: “El vigor de lo negativo, por un lado, se puede apreciar en los sistemas individuales de pertenencia e independencia personal y, por otro lado, también en la personalidad individual misma, puesto que para ella esta esencia negativa se alza como sustentadora de todo”. *Op. cit.*, p. 353.

poéticas, religiosas, culturales, filosóficas. Eso que está sucediendo al pensarlo es, precisamente, la duración. Con ese término, Henri Bergson¹⁵ había señalado lo más válido para el pensamiento: que la conciencia se desplazara junto con su objeto. Al ser el pensar el objeto del pensar, la conciencia se desliza sobre sí misma y *se es*. Lograr que el pensamiento se deslizara con sus objetos nos llevará a que la conciencia pueda verificarlos y afirmarlos cuando está en esa *duración*. Derivado del análisis de la relatividad einsteiniana, Bergson asume, con justicia, que no todos los tiempos son simultáneos y que dos trayectorias que difieren pueden ser permanentes diversamente.¹⁶ Eso abre la posibilidad de que en el mismo mundo —en el mismo tiempo— se presenten duraciones distintas.¹⁷ Pero hay que considerar, ante todo, la simultaneidad de nuestra conciencia, nuestro cuerpo y nuestro mundo como evidencia racional y existencial de un tiempo presente, en cuanto que podemos afirmar ese mundo, al vivir, como algo captado por nuestros sentidos y avalado por nuestra conciencia: “A cada momento de nuestra vida interior le corresponde así un momento de nuestro cuerpo, y de toda la materia circundante, la cual le será *simultánea*: esta materia parece entonces participar de nuestra duración consciente”.¹⁸

¹⁵ *La durée et la simultanéité. À propos de la théorie de Einstein*. Félix Alcan, Paris, 1922.

¹⁶ « Il est aisé de voir que, dans ces conditions, le double voyage du premier rayon ne devrait pas avoir la même durée que le double voyage du second ». Lo traduzco así: “Es fácil ver que, en tales condiciones, el viaje doble del primer rayo no debe tener la misma duración que el viaje doble del segundo.” (*Op. cit.*, p. 8)

¹⁷ *Op. cit.*, p. 57: « Des durées différentes, je veux dire diversement rythmées, pourraient coexister ». Traduzco así: “Duraciones diferentes, es decir que tienen ritmos diversos, podrían coexistir”.

¹⁸ En esos términos he traducido lo que afirma Bergson (*Op. cit.*, pp. 55-56): « À chaque moment de notre vie intérieure correspond ainsi un moment de notre corps, et de toute la matière environnante, qui lui serait « simultané » : cette matière semble alors participer de notre durée consciente ».

Al momento en que los objetos del pensamiento —con los que *nos hablamos*— desaparecen de la conciencia, ya no podemos afirmar su duración. Llegamos, nos dormimos, y el mundo se nos desaparece: pierde su duración. Sin embargo, al despertarnos el mundo sigue ahí. Es como si fuera el dinosaurio de Monterroso.¹⁹ Ese dinosaurio del despertar, esa letárgica vida, mientras que ha perdurado, mientras nosotros perdimos la conciencia de vigilia, está ahí para mostrarnos que hay algo que parece ser una exterioridad; y que, aun a riesgo de perderse, perdura. Es decir, el tiempo ha pasado *en* esa realidad que nosotros creemos que es prácticamente la misma, que suponemos que ha continuado, al despertar la conciencia de nuevo a sus objetos. El movimiento de la conciencia queda enlazado al movimiento de sus objetos. Ese momento en el que todo coincide, confluye en esa frontera de universo y pensamiento, que puede ser *lo mismo*. O sea que la frontera puede ser nada más que un punto de mira entre universo y pensamiento. Sucede una especie de dejar de deslizarse hacia el futuro. Cuando todo se ve como deslizándose hacia el futuro, queremos traer al ahora ese pensar futuro. Pero vamos deslizándonos en contra de ese *traer*. Siempre *llevamos* pensamiento hacia el futuro; y lo que queremos es *traer* ese pensamiento del futuro. Lo único que obtenemos es un deslizarse, lo cual hace que haya un pensamiento continuo, perduradero. La conciencia dura lo mismo que sus objetos. Y viceversa: los objetos duran ante la conciencia mientras que la conciencia los enfoca.

Imaginemos este continuo presente como el río de fluir impecable al que Heráclito²⁰

¹⁹ Dice Augusto Monterroso: “Cuando despertó, el dinosaurio todavía estaba allí”. *La oveja negra y Obras completas (y otros cuentos)*, Joaquín Mortiz/SEP, México, 1986, p. 169)

²⁰ Fragmentos 41 y 42. La traducción de Patrick al inglés, en 1889, dice: “Into the same river you could not step twice, for other (and still other) waters are flowing”, que traduzco: “No se puede entrar dos veces en el mismo río, pues otras, y aún otras, aguas fluyen”; y “To those entering the same river, other and still other waters flow”, que traduzco: “Para quienes

tanto aspiraba para su purificación. Es el río de lo que deja de ser: la fuerza de la negatividad, que señalaba Hegel; el advenir de lo sido, apuntado por Heidegger; lo no pensado, que nos decía Kostas Axelos. Es también la duración bergsoniana en el esfuerzo de ser superada. ¿De qué modo? Tal vez superada como una conciencia sin objetos, con la fuerza negativa que le permita advenir hacia lo no pensado en la sola duración de sí misma. Pensemos en una conciencia sin objetos, en un desmontaje crítico de la conciencia, algo que evoca las técnicas del budismo zen, por las cuales la conciencia deja de fluir con el mundo —deja de influirse con el mundo— y, en consecuencia, se absorbe en sí misma: es su propio objeto. Este sería un primer paso: absorberse como el propio objeto de la conciencia, o del observarse para conocerse a sí: acatar un pensar presente.

Esta conciencia de sí como el negativo fluir de la cosa que piensa hasta advenir lo no pensado de sí, requeriría avanzar un paso siguiente, por el cual suceda la superación como detención de la duración en sí misma. En este sentido, el segundo de los aforismos de Patánjali²¹ dice: “El yoga es la detención de las funciones mentales.” ¿Acaso hemos pensado alguna vez, desde el pensamiento, en la detención de las funciones mentales? Dicho de otro modo: si dejáramos de pensar, ¿qué pensaríamos? Si dejáramos de deslizarnos hacia el futuro, si pusiéramos una detención,

entran al mismo río, otras, y todavía otras, aguas fluyen”. (*Fragments of the Work of Heraclitus of Ephesus on Nature*, p. 94. La versión original en griego: p. 126)

²¹ Transliterado del sánscrito es: *yogashchittavrittinirodhah*. La traducción clásica de Vivekananda al inglés dice: “Yoga is restraining the mind-stuff (Chitta) from taking various forms”, que pongo en español como: “Yoga es restringir que el contenido mental adquiera formas varias”. Pradeep P. Gokhale, en edición reciente, traduce como “Yoga is cessation of the modifications of mind”, o sea: “Yoga es cesar las modificaciones de la mente” (*The Yogasūtra of Patañjali. A New Introduction to the Buddhist Roots of the Yoga System*. Routledge, Londres, 2020, p. 22). La versión que consignamos aquí es la traducida por María Esther Benítez (Patañjali. *Los aforismos sobre el yoga*. Doncel, Madrid, 1972, p. 22).

un detener el flujo del pensamiento; si el río de Heráclito de pronto diera contra una inmovilidad parmenídea. Y viceversa: que se mezclara en un solo punto fijo esto que estamos pensando con aquello que no hemos pensado y con —todavía mejor— aquello que no es nuestro pensamiento.

Esta conciencia sin objetos, este desmontaje, este dejar de deslizarse hacia el futuro, sería un detenerse y durar en la presencia: un aquietarse en el presente. Si retiramos el objeto del pensamiento, pareciera que nuestra quietud también retiraría la figura de lo sagrado. Y los dioses quedarían mudos. Serían, muy al estilo de Nietzsche, una ausencia. O como dice Vicente Huidobro: un ombligo, un vacío.²² Ese dios por siempre ausente sería la pérdida del tiempo: la detención de la creación. En tal caso, el dios crea el universo que fluye, o que parece fluir; y si nosotros detenemos la conciencia que nos hace ver *eso*, en conciencia detenemos la creación: hacemos una crítica de la creación, una crítica del tiempo como sentido del ser. Y esa crítica solamente la podemos hacer al detenerla. En la detención, en ese aquietarse en la presencia de lo siempre ausente, encontramos una posibilidad.

¿Cómo vamos a proceder? Lo primero por hacer es una desconstrucción epistemológica, un dejar de saber. Esto es muy de Sócrates; pero con la fuerza de la negatividad no es solamente decir “no sé y me dispongo a saber”, sino que es un decir, “no sé y sé que no me dispongo a ir tras el sido del objeto por advenir”. Se elimina la disposición hacia el futuro; hay una aceptación de la negatividad de tal modo que no sabemos, ni tampoco nos disponemos a saber qué va a pasar el próximo instante. Pero es que tampoco sabemos lo que está pasando en este instante. Propongamos un ejercicio mental: en este momento, en la ciudad más al norte en el

mundo, está sucediendo algo, y nosotros no sabemos qué; y ese lugar del mundo —que es nuestra inconsciencia y es nuestra ignorancia, que es nuestra evidencia de que no sabemos lo que está pasando— es parte también de la existencia del mundo y del universo; y nuestra conciencia solo puede suponerla. Al igual que en esa conciencia del no saber —y del no ser—, puede ser que al suponer esto no sepamos que el mundo ya es otro. Aproximemos más todavía nuestro experimento: detrás de estas paredes está sucediendo el mundo; y nosotros no sabemos. Esa pared que sí percibimos —lo que sí captamos— es la evidencia de lo que ignoramos. Está ahí, detenida, esa pared epistemológica. Esa que hace que solo podamos captar el mundo inmediato, pero hace que todo lo demás, por nuestra incapacidad, y también por una conveniencia metodológica, lo podamos dejar desaparecer, en el dejar de deslizarse hacia el futuro: la detención.

Con eso, nuestra condición epistemológica de cosa que piensa, y de cosa que aspira a saber, se detiene. Derivado de ello, lo que parece ser una cosa pura muestra, en realidad, que hay una pérdida de la cosificación: dejamos de ser una cosa y nos convertimos en un activo —un agente— del pensamiento crítico. Porque estamos en el mundo presente sin el pre/juicio de lo histórico y sin la expectativa de lo futuro. De esa forma, el pensar presente se convierte en una posibilidad, desde mi punto de vista, para que encontremos o construyamos la verdad del sentido del ser.

Tras el paso por esa detención epistemológica, habría todavía un segundo componente metodológico, el cual sería una desconstrucción ontológica: el ser, que tiene como sentido al tiempo, tendría que presentarse sin tiempo, tal-como-es, tal como Kant nos decía que es imposible saber. Es decir, no podemos conocer lo que es, solamente podemos conocer lo que se nos *presenta*. Ese presente —ese presentarse— del ser, sería el mismo presente —o presentarse— de

²² “Entonces oí hablar al Creador, sin nombre, que es un simple hueco en el vacío, hermoso como un ombligo.” *Altazor o el viaje en paracaídas*, Prefacio. Azafrán y Cinabrio, Guanajuato, 2007, p. 15. Edición y prólogo de Benjamín Valdivia.

nuestro pensamiento. Para ello necesitaríamos quitarle todo el sentido histórico —incluyendo el futuro— al ser, en un gran desmontaje ontológico mediante el cual apreciaríamos el ser solo como es. Como es para nuestro tiempo presente. Pero no en un presente continuo, no en ese deslizarse de la conciencia sino en un punto fijo en el cual el mundo también se detiene.²³ El planteamiento es que cuando se para el mundo, cuando se detiene la conciencia, podemos capturar la verdad.

Ese mundo, que no podemos ver —que es pasado y es futuro—, determina nuestro ver actual. Lo que no nos pertenece —el lenguaje, el universo— es lo que determina nuestro pensar. Si nuestro ver y nuestro pensar están dados por lo que no nos pertenece —lo que no podemos ver—, habría que tener la audacia de apropiarnoslo: tomarlo por asalto en un gran movimiento de desconstrucción epistemológica y ontológica, de tal modo que el pensar presente exista en su enunciación activa en este momento en que lo conversamos. Y en este desaparecer, donde ya lo hemos conversado. Sería ubicarnos en ese espacio del tiempo en el que lo podemos ver. Lo que podemos pensar ahora, pide ser dicho con un lenguaje propio; o, al menos, con un lenguaje apropiado: que es el apropiado y del que nos hemos apropiado también.

Desde ese punto de mira, necesitamos abandonar el lenguaje que no es propio, para

²³ El pasaje de la *detención* alcanza diversos ámbitos. Los extremos fluctuarían entre la *ἐποχή*, de Pirrón expuesta por Sexto Empírico (“τὸ μὲν πρῶτον εἰς ἐποχὴν, τὸ δὲ μετὰ τοῦτο εἰς ἀταραξίαν”, que traduzco como: “ir primero a la *epojé* y luego a la *ataraxia*”. *Sextus Empiricus*, Reimeri, Berlín, 1842, p. 4) y la *epojé* husserliana („An Stelle des Cartesianischen Versuchs eines universellen Zweifels könnten wir nun die universelle »ἐποχή« in unserm scharf bestimmten und neuen Sinne treten lassen“, que traduzco así: “En vez de la tentativa cartesiana de una duda universal, podemos dejar que se muestre una «ἐποχή» universal en el sentido nuevo y preciso que le damos”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, p. 56. En un lance más extremo todavía estará el chamanismo de Juan Matus: “Su argumento era que me estaba enseñando a «ver», cosa distinta de solamente «mirar», y que «parar el mundo» era el primer paso” (Carlos Castaneda, *Viaje a Ixtlán*, Introducción.)

enunciar un mundo que sea *propio*. Se trata de un mundo de ahora, que sea lo que estamos encontrando y viviendo en el sentido del ser. Nuestro mundo —el mundo *nuestro*— requiere un lenguaje apropiado, nuestro. Pero, si el lenguaje es de todos y es de antes, ¿cómo decir, entonces, ese mundo, que es nuestro? Quizá porque el mundo es de todos se puede mencionar con el lenguaje que es de todos. Sin embargo, cada vida es individual; y por más que la cultura se introyecte en nosotros para hacernos pensar, mediante *su* lenguaje, un sentido histórico del ser que se proyecta al futuro, en realidad lo que necesitamos es que se detenga todo eso. Que se des-construya y que nos permita mencionarlo en su momento y con el lenguaje propio.

Tenemos, en esa relación, la necesidad epistemológica, ontológica y vital de encontrar nuestro propio sentido del ser en un mundo que es ajeno. En el pensar presente tendríamos que arriesgarnos a ello, a decirnos qué es el sentido de nuestra vida. No como una historia recibida y heredada; no como un futuro que, seguramente, nos será enajenado (si no es que nos ha sido ya explotado desde el poder, desde la política y la imposición que representa la cultura, con ese malestar que Freud²⁴ ya bien señalaba). Tendremos que preguntarnos si es posible un pensamiento que prescindiera de nuestro lenguaje pero que no prescindiera de nosotros. ¿Es posible ese pensamiento? ¿Podemos pensar nuestra vida en el ahora sin que nos interrumpa lo aprendido; es decir, sin que el lenguaje y la historia nos interrumpan al pensar nuestra propia vida?

²⁴ *Das Unbehagen in der Kultur*. Dice Freud, acerca de la forma de neurosis que la cultura conlleva, al situarse como impedimento de actos de satisfacción que la persona busca: „Typen von Kranken, die ihr Schuldgefühl nicht wahrnehmen oder es als ein quälendes Unbehagen, eine Art von Angst erst dann empfinden, wenn sie an der Ausführung gewisser Handlungen verhindert werden“, que traduzco así: “Existen enfermos que no perciben su sentimiento de culpa o que sólo lo experimentan como un malestar que los atormenta, una especie de angustia que sienten cuando se les impide realizar ciertas acciones” (p. 119).

En el instante del pensar, y en una sola vez, observamos y dotamos de sentido al ser. En ese instante del pensar que es este presente pensante/pensado, es donde podemos notar una posibilidad, tal vez inexplorada, y quizás imposible, pero que se expresa al disertarla. Así como el espíritu —en orbe hegeliano— expresa su concepto en su vivencia, podríamos expresar nuestra vida en los conceptos de nuestro pensar. Preguntemos eso: así como el espíritu expresa su concepto en su vivencia, ¿nosotros podríamos expresar nuestra vida en los conceptos de nuestro pensar? Sería como convertirnos en una unidad específica análoga a ese espíritu absoluto que se conoce a sí como libre y autoconsciente. Tal vez nuestra libertad y nuestra autoconciencia podríamos manifestarlas en nuestra vida con los conceptos de nuestro propio pensar. Entonces, todo pensar presente tendría que ser de quien lo piensa, puesto que al transmitirlo a alguien más ya lo está entregando al tiempo histórico. Y ya es parte del malestar en la cultura.

El yo que piensa, piensa ahora. Y se queda sin palabras al pensarse. El tiempo se suspende. Cuando pensamos así, estamos elaborando algo que llamaré una “mente estética”. Significa esa conciencia que *percibe* el mundo, pero que no le impone su sentido. Ni siquiera lo interroga por su sentido: simplemente lo percibe, lo explora. Se aproxima a la observación del ser que es la observación de la propia conciencia. En ese mundo detenido de conciencia-percepción-objeto, dentro de nosotros abordamos un sentido que quizás es imposible para el tiempo y para el lenguaje, pero que, sin duda, afirma nuestro propio presente como pensar. Es decir: como alguien que piensa *ahora*. Tener la libertad y la autoconciencia que se expresan en el pensar presente me parece una cosa que podría ser valiosa en más de un sentido. En tal ruta, ese elemento que, como digo, llamaré la “mente estética”, habrá que desarrollarlo en una siguiente ocasión. Por lo pronto, hemos disertado acerca de la posibilidad de un pensar presente. Se han planteado ciertas

inquietudes, algunas preguntas; se repasaron algunos referentes. Y creo que, si utilizamos bien los recursos con que contamos, podemos interrogarnos desde nosotros, desde nuestra actualidad, desde nuestro idioma, con nuestros conceptos, acerca de lo que el mundo ofrece y de lo que nos constituye como la persona que somos.

Referencias bibliográficas:

- Axelos, Kostas. *Argumentos para una investigación*. Fundamentos, Barcelona, 1973.
- Axelos, Kostas. *Horizontes del mundo*. FCE, México, 1980.
- Axelos, Kostas. *Introducción a un pensar futuro*. Amorrortu, Buenos Aires, 1973.
- Baudelaire, Charles. *Oeuvres complètes*, Jacques Crépet, París, 1923. (Salon de 1846 : XVIII. “De l’héroïsme de la vie moderne”.)
- Bergson, Henri. *La durée et la simultanéité. À propos de la théorie de Einstein*. Félix Alcan, París, 1922.
- Castaneda, Carlos. *Viaje a Ixtlán*. FCE, México, 1973.
- Descartes. *Oeuvres*, VII: *Meditationes de prima philosophia*. Léopold Cerf, París, 1904.
- Freud, Sigmund. *Das Unbehagen in der Kultur*. Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Viena, 1930.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. FCE, México, 1966.
- Hegel, G. W. F. *Werke, 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989.
- Hegel, G. W. F. *Werke, 3, Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989.
- Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe, Band 7: Vorträge und Aufsätze*. Vittorio Klostermann, Frankfurt, 2000.

- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967.
- Huidobro, Vicente. *Altazor o el viaje en paracaídas*. (Edición y prólogo de Benjamín Valdivia.) Azafrán y Cinabrio, Guanajuato, 2007.
- Husserl, Edmund *et al.* *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Max Niemayer, Halle a. d. S., 1913.
- Monterroso, Augusto. *La oveja negra y Obras completas (y otros cuentos)*. Joaquín Mortiz/SEP, México, 1986.
- Patanjali. *Yoga sutras* (Sanskrit text with Translation and Commentary by Swami Vivekananda). Edición digital sin datos.
- Patañjali. *Los aforismos sobre el yoga*. (tr. María Esther Benítez.) Doncel, Madrid, 1972.
- Patrick, G. T. W. *Fragments of the Work of Heraclitus of Ephesus on Nature*. N. Murray, Baltimore, 1889.
- Pradeep P. Gokhale. *The Yogasūtra of Patañjali. A New Introduction to the Buddhist Roots of the Yoga System*. Routledge, Londres, 2020.
- Quevedo Villegas, Francisco. *Obras completas*, T. 3. Imprenta de Francisco de P. Díaz, Sevilla, 1907.
- Sextus Empiricus*, ex recensione Immanuelis Bekkeri. Reimeri, Berlín, 1842.
- Wittgenstein, Ludwig. *Logisch-philosophische Abhandlung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1960.