

## PRÓLOGO

Nos encontramos en una época de crisis. Esta afirmación se va convirtiendo, conforme avanza el siglo, en expresión de una convicción compartida. Aunque es común hablar de esta aludiendo a sus múltiples aspectos –político, social, económico, ecológico, etc.–, hay razones para pensar que se trata de una crisis unitaria, civilizacional y espiritual: se trata, por un lado, del desvanecimiento de principios, valores e ideales que han ido conformando, durante mucho tiempo, el subsuelo clásico y moderno de la civilización occidental; por otro, de la ausencia de un horizonte orientador y vinculante en el seno del entramado civilizacional global. Muchos son los retos que esta situación plantea. Y uno de ellos, no cabe duda, consiste en la necesidad de pensar conjuntamente. El presente texto intenta contribuir, siquiera mínimamente, en esta dirección, reuniendo consideraciones plurales, dentro del mundo hispanoamericano, sobre problemáticas compartidas.

Antes de mencionar las problemáticas más precisas que nutren el texto, quizás sea necesario llamar la atención sobre la circunstancia de que pensar en común la crisis espiritual actual implica, de raíz, pensar en diálogo el sentido mismo de lo espiritual, es decir, el sentido de lo humano en cuanto tal y, como ha pretendido la filosofía desde sus más remotos orígenes, del ser. Quizás de forma más intensa que otras disciplinas, la filosofía parece desempeñar esta actividad en la tensión entre soledad y comunicación, una tensión que se hace más necesaria en el contexto de nuestro mundo presente. El pensamiento demanda, por un lado, soledad, porque los problemas que lo pueblan se resisten a ser tratados con la perentoriedad y urgencia que revisten los asuntos de resolución utilitaria o técnica, y porque esa demora a la que sí se entregan tales problemas con cierta docilidad abre en el sujeto que los vislumbra un espacio de ensimismamiento ineluctable en su confrontación con lo que lo rodea. Esta labor de minería es una céntrica perforación del mundo, un deslizamiento desde el bullicio mundanal hacia el dédalo de silencio que le subyace en el fondo y lo constituye internamente. Quizás falte, en nuestro presente, recorrido por las destrezas de *Cronos* y por el destellante vértigo de acción sin cese, a través del cual este devora a sus hijos, el tiempo cualitativo de *Aión*, destinado a este descenso

al laberinto del mundo. Viene esto requerido, al mismo tiempo, por la no infrecuente administración institucional del saber en nuestras sociedades *gestionarias*, ocupadas, muchas veces, más en la *gestión* de los procedimientos que en la *gestación* creativa de nuevas ideas y empeñadas, a menudo, en servir al progreso, concebido como acumulación de rendimientos eficaces y operativos. Ante el despliegue gestor de la investigación-empresa y del cálculo de producciones simbólicas raudas e instrumentales, el parsimonioso hacer filosófico se retrae hacia su libre discurrir interno. Ahora bien, en tensión con este retraimiento, hoy tan necesario, del sujeto a su espacio reflexivo, se hace necesaria también una salida de sí, un excéntrico lazo con la exterioridad comunicativa, donde están los otros. El Otro, en su plural alteridad, no solo es el espejo en el que puede contemplarse el sí mismo; abre, más allá, el campo de una génesis conjunta e intersticial en el que este, el sí mismo ensimismado, alcanza a autotrascenderse, escapando a la amenaza de irrealidad que pende sobre su clausura y a todos los simulacros que se fermentan en ella. El ser cesante que es reclamado por la filosofía para horadar la problematización filosófica del mundo no subsistirá sin su paradójica negación, sin la muerte simbólica que atraviesa cuando cesa heréticamente respecto a sí mismo y se destierra excéntricamente de su céntrico hogar –como Edipo– para caminar errante entre otros. En este sentido, hay que concluir que el pensamiento necesita de los otros, no para medir sus fuerzas en una especie de pugilato, sino para acceder a la profanación del templo que, inevitablemente, tiende a erigir en torno a sí; para lograr, de este modo, una suerte de metamorfosis alterante sin la cual se vería privado de devenir y condenado a una pétrea, falseadora y grotesca mismidad.

Los trabajos que articulan el presente volumen han surgido de la tensión señalada. Sus autores –españoles y latinoamericanos en proporción similar– emprendieron alguna vez, y cada uno a su modo, un camino solitario de investigación filosófica que los detraía céntricamente hacia sí y han encontrado, al cabo del tiempo, un impulso excéntrico para vertebrar tendencias propias en la alteridad expropiante que requiere el trabajo interconectado. En tal espacio se cruzan diferentes puntos de vista que se preguntan por las viejas, y siempre renovables, cuestiones acerca de la condición humana, del ser de eso que llamamos «realidad» y del destino de la vida común en el mundo socio-político. Y lo hacen, se podría decir, compartiendo los potenciales de una ontología en ciernes, a la que se le podrían atribuir las nominaciones de «ontología de la erraticidad», por un lado, y de «ontología genética del ser civilizacional», por otro, dos caras de una

misma concepción germinal. Con ello, autores hispanoamericanos se lanzan a pensar en su lengua común y a ensayar conjuntamente un estilo filosófico matricial.

He de realizar una relevante advertencia desde el momento en que quedan así nombradas las mimbres del conjunto. Ciertamente, el substrato teórico articulador tiene un basamento en obras de quien escribe este prólogo, fundamentalmente en *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad* (Madrid, Trotta, 2009), *El ocaso de Occidente* (Barcelona, Herder, 2015) y una plétora de trabajos orbitales más breves. Ahora bien, tales elementos no deben ser entendidos como un sólido fundamento sobre el que se yerguen otras miradas. En primer lugar, porque esos elementos no conforman, ellos mismos, más que un pensamiento germinal y en ciernes que espera aún su posible madurez. En segundo lugar, porque han sido tomados, por cada uno de los autores que aquí comparecen, como un punto de partida maleable para mediar a su través inquietudes y opiniones propias. El libro, pues, no constituye un homenaje, que ni mi trabajo aún merece ni mi ánimo desea. Fue ideado como un paso iniciático en orden a la posible gestación de un pensamiento conjunto y diferencial al mismo tiempo. Y el lector podrá comprobar que, en el desarrollo expreso de cada aportación, se pone en obra una óptica singular, de modo que el conjunto se separa de las fuentes que toma como excusa y propende a conformar un trazado peculiar, cuya unidad no se funda en una condición previa incólume y fortificada, porque se va creando en el *entre*, en los intersticios.

A todos nos anima la expectativa de colaborar, con un grano de arena, en la tarea colectiva que conduce a la emergencia de posiciones filosóficas de cuño hispanoamericano, una tarea que muchos ya han emprendido y que es necesario promover en el presente. Pues los pueblos que componen ese espacio comparten silenciosos hilos de sentido, diferenciados en forma variopinta y susceptibles de ser trabados en un tejido singular, en una urdimbre peculiar capaz de enriquecer el escenario de la filosofía y de proporcionar cobijo a cierta voz del Sur que se mantiene en estado naciente. Nuestro esfuerzo adopta ese rumbo.

En cuanto a los elementos que sirven de punto de partida para la reflexión común que aquí se presenta, no me siento moralmente autorizado para introducirlos extensamente, rebasando aquellos que las propias aportaciones han considerado oportuno introducir. Y estos últimos no necesitan más tematización que la que los autores han tomado como excusa para, como he señalado, mediar sus personales ópticas. Baste señalar que una ontología de la erraticidad se aplica tanto a la indagación de la condición humana

como a la del ser en toda su amplitud. En el primer caso, no se refiere a una constitución vagabunda de lo humano, entendida esta como propensión a un andar a la deriva y sin rumbo. Errantes eran llamados, por los griegos, aquellos planetas que no giraban monótona y geoméricamente en torno a un centro, sino que parecían adoptar un movimiento irregular con tracción propia. El ser errático humano consiste en el desajuste que mantiene respecto a cualquier centro de sedimentación y configuración. Lo humano difiere respecto a sí, desmorona su identidad a cada paso. Está recorrido por una gravitación céntrica y una expedición excéntrica que acaecen a un tiempo, como haz y envés de un único acontecimiento, generando ambos aspectos un quicio tensional. Es céntrico el ser humano, por cuanto radica en una estancia precisa en la tierra, por cuanto habita, ineluctablemente, en un mundo concreto, en cuya órbita de sentido encuentra abrigo y protección. Es excéntrico, en la medida en que, como ser que se extraña ante lo que lo rodea, se convierte en cesante, de tal manera que no pertenece propia y esencialmente a ningún mundo en particular. Existimos céntricamente, pero, al mismo tiempo, nuestro extrañamiento excéntrico nos expulsa de cualquier mundo habitable y nos induce a cesar respecto a cualquier estancia, de manera que somos la tensión entre pertenecer y extradición, habitar y des-habitar, como Don Quijote en el ancho espacio de la Mancha, que no se identifica ni con el lugar de donde viene ni con aquel a donde va, sino con el intersticio entre ambos, que es su propio caminar *inter-mundos*. Este tensional «entre» que está inyectado en el ser humano tiene su propia normatividad, pero concierne más a la obra del ingenio auto-creativo que a los principios abstractos y parmenídeos. El ser errático, al hacerse ingeniosamente a sí mismo, se convierte, por lo demás, en una *gesta*, en el sentido, por un lado, de que tiende a una auto-gestación o auto-generación capaz de intensificar su riqueza; y en el sentido, por otro lado, de que para ello ha de librar una batalla con el mundo problematizante que lo rodea. El ser errático, pues, es un ser de gestas. Pero dejemos aquí la explicitación de este aspecto, por la razón que he ofrecido.

Aplicado lo errático al ser en cuanto tal, este aparece como *physis* que se genera desde sí. Lo esencial, en este punto, pertenece al orden de la génesis, del *llegar a ser*. La génesis del ser parte siempre de un estrato céntrico, por el que tiende a recogerse en sí, y se excede a sí mismo excéntricamente. Deviene errático porque se convierte en esta tensión céntrico-excéntrica que lo propulsa siempre a autotranscenderse. Este carácter pertenece a la naturaleza, que, como *physis*, es potencia de sí y, por tanto, diferencia y tensión entre sus equilibrios precarios, en los que se remansa, y su exceso

regenerador, por el que se derrama hacia nuevas conformaciones; pero es propio también de la cultura, que constituye el espíritu civilizacional. La cultura arraiga en la naturaleza, es una potencia generativa, creativa: hay, sí, una *physis cultural* que tiende excéntricamente a aumentar su riqueza viviente, su exuberancia creadora. Pero esta dimensión excéntrica, que está trabada por acontecimientos y devenires invisibles, está siempre corporeizada en estructuras visibles y procesos concretos, es decir, en un mundo socio-político, el cual tiende a contener el ímpetu cultural bajo ciertas condiciones de estabilidad. Entre la centricidad socio-política y la excentricidad cultural se levantó una lucha desde que los seres humanos intensificaron su ser-colectivo. Cuando la excentricidad cultural aumenta su riqueza en valores, propensiones, ideales y deseos entretejidos, fuerza a la centricidad socio-política a trascender sus fronteras, más allá de la sedimentación fósil a la que se inclina, y a expandirse.

Esta errática autogeneración que impulsa al ser humano singular y a la *physis civilizacional* está hoy en declive. El nihilismo y otras fuerzas ciegas que se adueñan de la colectividad están penetrando en la potencia cultural y vaciándola, desvaneciendo su ímpetu acontecimental, convirtiéndola en un desierto sin fuerzas activas. De ahí que el ocaso de Occidente provenga, esencialmente, de la *agenesia*, de la incapacidad para crear o gestar en la que se ha varado. Hoy se expande esta agenesia en la forma de un malestar colectivo clandestino, de una organización del vacío y de una ficcionalización del mundo.

Estas breves consideraciones son las únicas a las que aludo, dejando franco el camino para las diversas apropiaciones y especificaciones que sirven de medio y excusa para el desarrollo de los puntos de vista creativos y con cuño propio aquí reunidos. Sintetizaré el trazado del conjunto.

La primera parte –*La tensión errática en la existencia humana*– reúne tres trabajos que analizan la erraticidad inherente a la existencia como tensión entre centricidad y excentricidad, explorando, desde esa clave, otros aspectos no menos importantes del existir o del *mundo de la vida*. «Claves ontológicas de la existencia errática. Con Heidegger, contra Heidegger», de Borja García Ferrer, afronta el paso, esencial en el conjunto, de reunir los rasgos centrales de la condición errática, algo que logra con lucidez. Los hace nacer de una difícil polémica con Heidegger, quien redujo la excentricidad humana en favor de la centricidad del habitar, desterrando lo errático como puro error y vinculando, incluso, al mundo latino con semejante desvarío. Si, con Heidegger, parece inexorable vincular la existencia humana

a su finitud, al acto de habitar un mundo que es, cada vez, concreto y limitado, se hace preciso redescubrir, al mismo tiempo y contra Heidegger, el *extrañamiento excéntrico* respecto a ese mismo mundo del que se forma parte como un fenómeno inserto ya en la *entraña* del habitar. Ser acogido en morada y ser expropiado de ella se copertenecen, pues, en un único y aporético –tal vez trágico– acontecimiento; y la erraticidad, pese al pensador alemán, no consiste –se desprende de ello– en el desarraigo alienante, sino en el modo tensional del existir: *intermezzo* entre una Troya de la que se sigue saliendo y una Ítaca que siempre estará por-venir. A partir de este análisis, injerta García Ferrer su más personal punto de vista, que conduce a nexos entre el ser errático y el superhombre nietzscheano.

La tensión con la centricidad (y la erraticidad consiguiente) se logra, pues, mediante una excentricidad que gran parte de la filosofía fenomenológico-hermenéutica ha olvidado o denostado. Ahora bien, ¿de dónde proviene tal excentricidad? ¿Emana de la esfera de un sujeto soberano, centro de su mundo? En «La “x” de la excentricidad. Aproximación fenomenológica a un concepto problemático», Roberto F. Menéndez realiza una minuciosa inspección fenomenológica de la «excentricidad», partiendo de elementos centrales de la filosofía de Husserl y decantándolos desde un tamiz propio. El análisis conduce a negar, frente a las filosofías del *cogito*, la suposición de que la mencionada excentricidad está ligada a un *ego* central y a descubrir el momento excéntrico en la forma de una incógnita no saturable, atravesada por una pulsión que el autor llama *infinitiva*. Apunta con ello a un potencial anónimo de la experiencia que coloca al sujeto fuera de sí. El carácter irrebasable de la excentricidad, según F. Menéndez, es repelido en la praxis social actual mediante el continuo intento de recuperación de un centro perdido; al querer *conjurar* la »x« de la experiencia, borrando todo rastro de inquietud y de extrañamiento, surge un amplio conjunto de prácticas terapéuticas en el presente, orientadas a la recuperación de un *yo extraviado* hacia el supuesto –y falaz– remanso del bienestar sin fisuras, cargando, así, al sujeto con una nueva forma de culpa y propiciando una *depresión generalizada* en la comunidad cuyos síntomas esenciales son la *agenesia*, incapacidad para crear, y la *agorafobia*, incapacidad para afrontar la alteridad de lo público.

Del hecho de que la excentricidad introduzca en el ser errático una incógnita insaturable puede ser deducido que su devenir acontece desde la falta de fundamento. Pero ello no significa, sin embargo, que dicho devenir disuelva toda forma de realidad primordial en el acontecer heracliteo y vaporoso de las interpretaciones. Esto es lo que Juan Manuel Romero

viene a señalar en «Nexos y diferencias entre la problematización errática y la noérgica zubiriana». En virtud de la «aperccepción sub-representativa», que enlaza al sujeto excéntrico con los acontecimientos del mundo, la comprensión de sentido, en la ontología errática, está inextricablemente unida a un momento de *aprehensión de realidad*, de una *realidad problematizante* constituida por la cualidad de la fuerza, de la potencia. Supuesto eso, y pese a que Zubiri no invoque la simultaneidad entre ambas dimensiones (sentido e imposición de realidad), sino la prevalencia de esta última, concluye Romero que la *problematización errática* comparte con la *noérgica* zubiriana el haber hecho frente a la hermenéutica nord-europea, especialmente heideggeriana, arraigando el comprender (de sentido) en una *intensio* de lo real, impactante o impositiva, que es afirmativamente aprehendida, en la segunda primordialmente, en la primera sub-representativamente.

En la segunda parte –*La erraticidad en la génesis del ser*– lo errático aparece, no ya en la mera esfera de la existencia humana, sino en el devenir mismo del ser en cuanto tal. Es tomado este devenir, no en la clave heideggeriana del acontecer del sentido, sino en la de la *génesis* del ser y de los procesos de individuación que se inscriben en tal dinamismo, desde lo físico a lo vital en general y de este a la cultura humana. En «Desfase errático en la individuación del ser. Incursiones desde G. Simondon», Marcos A. Trujillo toma como hilo conductor el fenómeno de la individuación tal y como es comprendido en el pensamiento de G. Simondon, para descubrir en él el vector de erraticidad que lo sustenta y que subsistiría en la concepción del filósofo francés como un impensado. Después de discernir, de manera muy original, en la tensión errática una relación diferencial y disyuntiva (entre centricidad y excentricidad), indaga el modo en que esta relación acontece en la operación fundamental de la génesis ontológica: el *desfasaje* del ser consigo mismo. La *realidad problemática* con la que el ser humano se confronta y que ha sido ya mencionada aparece ahora como este desacuerdo del ser que impide su auto-identidad: discordancia, de modo más preciso, entre su dimensión pre-individual y la corporeización individuada de esta. Tal tensión, discordia o diferencia disyunta es la excentricidad misma del ser respecto a sí y dinamiza su devenir a través de diversas fases, física, biológica, cultural-humana. Se trata de un devenir en el que la tensión problematizante, céntrico-excéntrica, pone en obra una *operación resolutoria en curso*, es decir, *erráticamente* sostenida. El *desfasaje* del ser, finalmente, queda desvelado como principio ontológico de erraticidad y germen primitivo del *ser errático* humano.

El proceso genético del ser, así comprendido, implica que su trasunto más básico, la naturaleza, es un dinamismo auto-generador, un devenir en el que la tensión errática del ser se expresa en la forma de potencia generadora capaz de producirse a sí misma, es decir, como *physis*. Este complejo problema es el que aborda, junto a otros colegas, el físico José Miguel Cabarcas. En «Erraticidad y naturaleza. Aportes desde la física cuántica» es planteada una comprensión de lo físico como un ser natural dinámico que pone en tensión potencias creativas (*natura naturans*) y potencias creadas (*natura naturata*). Contemplando la tradición y augurando el futuro, el ensayo identifica, por un lado, el mecanicismo newtoniano como un punto ciego en el que la teoría enfatizó la potencia *naturata* a expensas de la *naturans*, e interpreta, por otro, los nuevos hallazgos de la física cuántica como sendas en las que es necesario abordar la potencia *naturans* para salir de tal punto ciego.

En el amplio contexto del dinamismo genético por el cual deviene el ser, el estrato cultural que constituye lo humano aparece incrustado en las estratificaciones previas, física y biológica, lo que pone en tela de juicio a la moderna y actual victoria del antropocentrismo. Erik del Bufalo se introduce en esta compleja cuestión. En «Desde el ocaso. Antropogénesis y erraticidad cultural en diálogo con G. Agamben» es tematizada la vida del ser humano como emergencia en el seno de la naturaleza, lo que quiere decir –expresado desde la topología genética abordada anteriormente– que esa vida que es la humana se forja en las mimbres de una *physis cultural*, potencia auto-generadora en la que se prolonga la *physis* del ser en toda su amplitud. Expresado desde G. Agamben, resulta, así, que lo humano, a través de la antropogénesis, aparece como *lo abierto* a su alteridad animal y natural, con la que se enlaza y de la que, al mismo tiempo, se distancia. En un sentido próximo al de la física cuántica, lo humano tiene su condición de posibilidad en las «zonas de indeterminación» de las que proviene la fuerza o la virtud de la creación. Sin embargo, la civilización occidental ha llegado a poner en ocaso –señala Del Bufalo– este dinamismo genético. Si en un sentido altamente positivo el ocaso es el devenir propio de Occidente, porque significa que su *physis civilizatoria* opera a través de regeneraciones, en su sentido más nihilistamente negativo, dicho ocaso es decadencia, la cual tiene a su base una pérdida de su poder autogenerador que culmina con la expansión de la *biopolítica*, con la apropiación absoluta de la vida por el poder.

Cierra esta sección «Erraticidad y nomadismo. Devenires con G. Deleuze», un lúcido ensayo de Sonia Torres Ornelas que invita a pensar el contraste entre el acontecer errático y lo que G. Deleuze denomina

«nomadismo», haciendo intervenir, al mismo tiempo, nociones pertinentes de H. Bergson. Aludiendo, finalmente, al ocaso occidental, lo aprehende como un fenómeno que tiene a su base la *necedad*, no como error o distorsión de la verdad, sino, tal y como es caracterizada por Deleuze, en cuanto falta de sentido y confusión de lo ordinario y lo singular. La necesidad ofrece cada día –nos dice Torres Ornelas– nuevos rostros, uno de los cuales proviene del mundo del hiperdesarrollo tecnológico, a través del cual se produce, en nuestro presente, la punzante exposición de la esclavitud del pensamiento a la *doxa*, a los clichés desde los que se da sentido a cada gesto de la existencia y con los que se conforma una ceguera que incapacita a la comunidad para derramarse en las líneas de fuga que, a pesar de todo, la atraviesan.

El mencionado ocaso de la civilización occidental es el tema central de la tercera y última parte –*Ética y política en tiempos de ocaso*–. Desde una ontología de la erraticidad, el ocaso de la civilización occidental tiene el sentido, ya aludido, de un desfallecimiento del poder auto-generador que proviene de la *physis cultural*. Esta agenesia del subsuelo civilizacional se hace notar en las concretas y diversas conformaciones sociopolíticas, en las que dicho subsuelo se corporeiza, mediante un retraimiento, en el seno de estas, de la pujanza excéntrica, necesaria para que la colectividad trascienda su centricidad y se abra a un advenir más enriquecedor. Los ensayos de esta parte concretan y reinterpretan, desde diferentes puntos de vista, este ocaso occidental y las patologías colectivas que lo acompañan.

En «Depotenciación de la excentricidad soberana. Lo siniestro como sintomatología porofóbica», María García Pérez analiza la salud del *ser-en-común* humano y la patología central que puede sobrevenirle. Es saludable una comunidad si pone en vigor su tensión inherente entre su centricidad habitable y el poder *excéntrico* que pertenece a todo *ser-con*. Dicha excentricidad introduce una erraticidad en la comunidad, un devenir propulsado por el exceso o, de otro modo, por una *anomalía* creadora y transgresora. Es dinamizada, así, una auto-generación en forma caosmótica. En la *caosmunidad* –como llama García Pérez a la comunidad así caracterizada– la excentricidad del ser-con alberga la peculiaridad ontológica de la soberanía. La patología fundamental de la comunidad, según este punto de vista, es la *porofobia*, una peculiar aversión ontológica que se concreta en el miedo al tránsito, a la erraticidad; se trata de una patología ontológica y de civilización que, a juicio de la autora, cierra la comunidad en su centricidad y provoca en su seno una creciente experiencia de lo siniestro.

Miguel Villamil Pineda, junto a otros colaboradores, estudia –en «Crisis y paz en clave errática»– ese ocaso ético peculiar por el cual es puesta en peligro la paz, interpretándolo teóricamente y haciendo pie, al mismo tiempo, en circunstancias concretas de la historia reciente de Colombia. Villamil Pineda ha caracterizado, en diversas investigaciones, la praxis ética desde el punto de vista errático, haciéndola depender de la tensión generadora entre la necesidad céntrica de cuidar la vulnerabilidad de los sujetos o de los pueblos, por un lado, y el impulso excéntrico, por otro, que dinamiza el cumplimiento de la dignidad. Esta norma central es la que se pone en obra en el *juego conflictivo* de la paz. Al reivindicar dicha norma, el ensayo explicita, además, dos formas en las que la paz es devaluada. La primera conduce a una paz que se vincula a la administración del vacío, una paz, pues, vacía, en virtud de la cual la vulnerabilidad céntrica queda atrapada –merced a procesos administrativos cuantitativos– en un dinamismo centrípeto que no potencia ni el cuidado del *ethos* humano ni la promoción de un «afuera» acorde con sus demandas de dignidad. La segunda consiste en una paz ilusoria, producto de la ficcionalización, a la que se arriba cuando los procesos de pacificación discursiva se autonomizan, quedando desarraigados del suelo personal y concreto propio del *ethos* humano y dando lugar a un *excentrismo autónomo* en virtud del cual la pacificación se convierte en un ideal contra-fáctico desligado del mundo ético de la vida.

Es la alteridad en cuanto tal lo que fundamentalmente ha entrado en un ocaso en el mundo contemporáneo y en la actualidad, según Tomás J. Marín Mena en «Ante el ocaso de la alteridad. Entre la ontología errante y la metafísica ética de Levinas». El trabajo sitúa el parentesco fundamental entre estos dos puntos de vista filosóficos en la común ruptura del principio de Identidad. La ontología errante lo hace al introducir, mediante la unidad irrescindible entre pertenencia céntrica y extradición excéntrica, lo otro de sí en la génesis de la existencia, una alteridad que injerta en la mismidad de cada residencia humana en el mundo su propia auto-expropiación. La metafísica ética de Levinas disuelve también la presunta auto-identidad del existir, pero insertando en este la alteridad ética, una alteridad que extrae al existente de sí mismo y lo expone a la inasimilable e infinita demanda del Otro. A partir de este nexo esencial, Marín Mena va desgranando analogías y contrastes más precisos, uno de cuyos hitos más destacables quizás resida en la relación que se establece a propósito de la cuestión de la normatividad ética. En el caso de la ontología errante, el criterio principal se especifica en el *imperativo cenital*, que manda salva-

guardar el intersticio productivo y vitalizador entre los seres humanos de modo heroico, a saber, procurando volcar la sombra de la propia locura destructiva, no sobre dicho intersticio, sino sobre uno mismo. Si esta praxis heroica coloca al sujeto contra sí mismo, en pos de una fortaleza que preserve, de este modo negativo, la libertad de los otros, el criterio levinasiano se ofrece en un *heme aquí* que se entrega positivamente al cuidado del Otro como *rostro*, por más que la tarea sea infinita y a pesar de que este Otro deba permanecer en su radical alteridad. De modos diversos, pues, la ontología errática y la metafísica ética de Levinas se enfrentan a la propensión contemporánea y actual –que Marín Mena denuncia– a reducir la alteridad de lo extraño a lo Mismo. Y la diferencia clave radica en que en la ontología errante la esperanza está suscitada por la inmanencia, por la dinámica errática que adviene en el intersticio, en el cual surge la oportunidad de que el ocaso del mundo decadente sea puente hacia el despertar de una *nueva tierra*. En cambio, la esperanza que señala Levinas es genuinamente teológica, pues espera la irrupción de lo escatológico-mesiánico, no como meta de la historia, por supuesto, pero sí como exceso sobre la totalidad.

Supresión de la alteridad es también un signo central del ocaso que Juan David Zuloaga Daza aborda en «Ficcionalización y agnesia como obstrucción de la errancia». Se trata, empero, de la alteridad inherente al devenir de la existencia humana. En cuanto errática, esta existencia está siempre espoleada por la excéntrica salida de sí hacia su advenir alterante. Diversos fenómenos de nuestras sociedades provocan, sin embargo, la agnesia, ya mencionada más arriba, y con ello una obstrucción de la errancia o clausura del ser individual y comunitario. La colectividad, enrocada céntricamente sobre sí, termina entonces forjando un mundo ilusorio de expectativas y de falsas satisfacciones, y el mundo, más profundamente, es convertido en el producto de una compleja ficcionalización. Zuloaga Daza pone de relieve diversas consecuencias de este proceso, entre las que es destacable la que, siguiendo a M. Merleau-Ponty, llama escolastización de la existencia o del acontecimiento, según la cual queda la persona presa de una situación dolorosa o traumática que marcó el devenir de su existencia, manteniéndose retenida en su forma típica, sedimentada, y convirtiendo, de este modo, la libertad en compulsión. Tal sedimentación de la existencia encuentra su correlato en la pretensión que se observa en los Estados contemporáneos de regular cada vez más todos los ámbitos de la vida, en detrimento de la autonomía de los individuos, dos fenómenos que acaban retroalimentándose.

Puede decirse que todos los fenómenos indagados en los aportes de esta tercera parte trazan un camino a través del cual son diagnosticados, como expresiones del ocaso, una pléyade de *patologías de civilización*. En el último ensayo –«Errancia lúcida en la enfermedad. El resplandor en el quicio entre pérdida y respuesta»–, Ágata Bak presupone una peculiar patología civilizatoria, muy presente en la actualidad, cuyo producto es, precisamente, un determinado modo de tratar la enfermedad. Bak escribe desde la fenomenología, y ciertamente, desde sus producciones más novedosas en el estudio de lo patológico. La autora se enfrenta, con diversos argumentos, a la propensión, hoy prevaleciente, a comprender y tratar la enfermedad como un fenómeno meramente carencial, como un proceso por el cual tiene lugar una *pérdida*: de capacidad, de poder para actuar y, más profundamente, de normalidad. Y, aunque la enfermedad implica, efectivamente, siempre una pérdida, el ensayo mostrará que en absoluto es constituida enteramente por ella. Desde la ontología errática, la autora desvela el momento excéntrico de la enfermedad, un momento que da lugar a una anormalidad cuyo sentido no es peyorativo. La alteración que provoca la enfermedad, ciertamente, genera una extrañeza del sujeto en su medio colectivo y ante sí mismo. Pero se trata de un extrañamiento excéntrico que, portado por la enfermedad, se convierte en parte de una vida real, abriendo el espacio de una *respuesta activa*, afirmadora de la vida y creativa. Ágata Bak denuncia, desde esta atalaya, la reducción del enfermo a un ser carencial y pasivo al que solo se le aplican pautas terapéuticas sin reconocerlo como agente y reivindica una transformación colectiva que permita la auto-organización del enfermo y su participación activa en el entorno institucional de la salud. La enfermedad no es un error, es una forma de errancia con potencia propia.

Finalmente, en el epílogo –«La concepción errática del ser y la crisis del presente»–, el ingenio de Jorge de los Santos nos introduce a ambos en una conversación espontánea, a través de la cual, y sin la rémora de la construcción academicista, vamos recalando en diversos aspectos de la cotidianidad mundanal actual. La experiencia del errar como *gesta* y su devaluación en la *sociedad gestonaria* del presente adoptaron un relieve especial que permitió hurgar en los motivos por los que el malestar colectivo se extiende hoy, inconscientemente, en el espacio social. Al mismo tiempo, fueron apareciendo razones para denunciar el estrechamiento actual de la crítica, que, si bien acierta en denunciar las perversiones que provienen del *fetichismo de la mercancía*, obceca, por su unilateralidad, la