

Variaciones sobre un mismo tema y sus diferentes protagonistas

El final de la historia en los tiempos de la modernidad consumada

Mario Casalla

Para Andrés Mercado Vera, in memoriam

Introducción: Cinco preguntas sobre la historia y sus relatos

Siempre me ha parecido sugerente un párrafo de Mircea Eliade –en *El mito del eterno retorno*– donde el historiador rumano dice: “Nos permitimos subrayar, además, que el *historicismo* fue creado y profesado ante todo por pensadores que pertenecían a naciones para las cuales la historia jamás fue un terror continuo. Esos pensadores quizás hubiesen adoptado otra perspectiva si hubiesen pertenecido a naciones señaladas por la *fatalidad de la historia*. En todo caso, quisiéramos saber si la teoría según la cual todo lo que sucedió está *bien* justamente *porque sucedió* habría podido ser abrazada alegremente por los pensadores de los países bálticos, de los Balcanes, o de las colonias”. Esta última pregunta sigue inquietando todavía y mucho más cuando –en este final de siglo– reaparecen las tesis de la realización o “fin de la historia”. Al listado geográfico enumerado por Eliade podría agregarse sin inconvenientes *América Latina* y estaríamos en el corazón del mismo dilema.

Sin embargo, a aquella pregunta podrían agregársele otras –esta vez por nuestra cuenta y riesgo– aunque en similar dirección. En primer lugar, ¿hay una misma historia para todos los pueblos del presente?; ¿proviene todos de una misma historia?; ¿o eso que llamamos “historia” es siempre lo *construido* a partir de una determinada perspectiva y situación? En segundo lugar y si las cosas fuesen de esta manera, ¿la pluralidad de historias construidas, son sólo relatos intelectuales (con mayor o menor grado de “objetividad científica”)?;

¿o además de eso la historia que escribimos y contamos (como “objetiva”) expresa también –y de manera fundamental– nuestro proyecto, nuestra evaluación axiológica y nuestra situación en tal relato? ¿Hasta qué punto la historia contada –o sea el relato de cierta forma de temporalidad– no se ordena (comienzo/fin) y establece sus segmentos y contenidos (períodos, nombres, hechos, etc.), según una *intencionalidad* (en el sentido fenomenológico de este término), que expresa su manera de *ser* y de *irle*, al historiador y a su pueblo, en este mundo que se dice histórico? De ser así, contamos la historia (la construimos) según “nos va en ella”; según nuestro *Dasein* (ser-ahí), como diría Heidegger, o nuestro “*estar*” en ella, en términos de la peculiar ontología de Rodolfo Kusch. El propio Eliade al acotar dos tipos de relatos, según la pertenencia cultural del pensador (pueblos sometidos o no a un terror continuo), nos da motivos para esta distinción.

En tercer lugar –y siguiendo lo dicho hasta aquí– ¿será acaso lo primero, ante todo relato histórico (incluido el del “fin de la historia”), buscar *quién* es el que habla (individuo/nación/cultura), para poder entender con más propiedad lo que efectivamente dice?. Por ejemplo, el sujeto histórico que proclama (científico-objetivamente) el fin de la historia y la necesidad de conformarnos en ese fin, ¿qué voluntad encarna?, ¿qué cultura expresa?, ¿a qué intereses está referido?, ¿qué proyecto efectivamente tiene? ¿Es lo mismo esa tesis en boca de un francés que de un latinoamericano?; ¿desde qué respectivos y diferentes *Dasein* hablan? ¿O esto es un dato anecdótico, sin mayor importancia? En cuarto lugar, si lo anterior fuese así, ¿no podríamos pensar que la historia que termina pareciéndonos más “verdadera” y comprobable, es un *síntoma* (en sentido psicoanalítico) de cómo estamos y de quiénes somos? Proclamar o aceptar un fin (o un recomienzo, o un inicio) de los tiempos, ¿no es un termómetro de cómo nos va; de cómo anda nuestra voluntad y de cuánto estamos dispuestos *a ser*? Finalmente, esta relativización de la densidad histórica, el señalamiento de esta relación esencial entre historia y voluntad, ¿no es además –y como contrapartida de aquel “terror continuo” del que nos hablaba Eliade– una enorme ampliación de nuestro marco de libertad?. Aquí ese peculiar “saber” vuelve a resaltar la vida propia claro que, como tal, también implica una pesada carga (que a su vez puede ser renunciada):

la de tener que *decidir*, entre intentar *hacer* la historia (con todo lo que de riesgoso o azaroso esto tiene), o bien *soportarla*; o bien *andar por ella* como si nada. Lo cual además implica sus respectivos *cómos*. Para intentar siquiera aproximarnos al desarrollo de todo este conjunto de preguntas, convocamos en primer lugar a la figura de Sören Kierkegaard. Esa difícil trama entre necesidad y ser histórico, fue planteada por él con singular agudeza.

Primera Parte: Reabrir lo cerrado y pulsionar lo esencial, de Hegel a Kierkegaard.

El gran interlocutor con el que Kierkegaard polemiza es Hegel. La propia iglesia protestante danesa de su tiempo y en particular el teólogo Martesen –con quien discute públicamente– eran de inspiración hegeliana: racionalistas y totalizadores en el plano intelectual; acomodaticios y oportunistas en lo político. En el otro extremo histórico, su polémica será con Aristóteles. En ambos casos resulta de interés recurrir a sus *Fragmentos Filosóficos* (de 1844), que firmara con el pseudónimo de Johannes Climacus. Allí se desarrolla el concepto de lo *posible* y de la existencia como *posibilidad*, claves para enfrentar tanto al racionalismo aristotélico como al hegeliano. Las consideraciones que allí hace sobre lo posible, lo necesario y lo real, culminan en una visión de la historia que nos resulta de suma utilidad¹. A Aristóteles le criticará su error de considerar lo necesario como posible. Refiriéndose a *De inteipretatione* (XIII), hará Kierkegaard notar que lo posible puede no ser lo necesario y que éste se encuentra siempre sometido al cambio. En consecuencia, la relación entre necesidad y posibilidad, lejos de ser sencilla y lineal, se nos presenta como un *drama*, el verdadero drama de la existencia humana.

En lo que hace a Hegel, la crítica se centra en aquella presentación de la *Lógica* donde lo necesario es entendido como síntesis de lo posible y lo real. Frente a esto, dos serán sus ácidas observaciones: 1º) si lo posible y lo real devienen lo “necesario”, pierden entonces su ser propio (que es precisamente lo opuesto a lo necesario); 2º) lo necesario no puede cambiar, porque es, por definición, lo que se

refiere siempre a sí mismo (lo necesario “es”). De todo lo cual Kierkegaard extrae un par de sus conclusiones más citadas, aunque no por ello suficientemente comprendidas: “*lo necesario no deviene*” y, complementariamente, “*el devenir nunca es necesario*”. En suma, que no hay *síntesis* dialéctica de ninguna naturaleza y que esa férrea atadura de lo necesario, lo posible y lo real, debe también ser pensada como *drama*, sin garantías ninguna de un final feliz e inexorable como pensaba Hegel.

De todas estas críticas surge la peculiar visión kierkegaardiana de la Historia, que convendría recordar en este “final” a lo Fukuyama/Hegel. La historia no es un despliegue armónico de lo necesario (Hegel), sino el *dominio de lo posible*, no siempre armonizado con lo necesario y con lo real. A su vez, tampoco se trata de un proceso unitario, sino un *devenir de instantes*, que se escapan a una totalización absoluta y a un entendimiento sólo racional. Finalmente esta situación –centrada en la posibilidad y en el instante– enmarca el terreno azaroso de la *existencia* (lo singular), expresada en la *angustia* (para la cual hay que educarse).

Estamos así en presencia de una Historia por completo diferente de la hegeliana: se trata de una historia *pulsional*, centrada en el “instante” que adviene y no procesual y totalizadora; una historia de lo *posible* y no de lo necesario: una historia de *singularidades irreductibles* y no de totalizaciones a priori, ni a posteriori: una historia siempre *abierta* (*elección* y libertad) y sin finales por decreto de la razón realizada: finalmente, una historia donde la *existencia* (lo singular) cuenta por sí y no como mero momento de una esencia que se autorrealiza.

Hasta aquí lo que Kierkegaard puede ayudarnos a pensar para contrabalancear la difundida versión hegeliano-dialéctica de la historicidad, que además resulta fuertemente eurocéntrica². Esto no significa negar el presente que –bajo los nombres equívocos de “fin de la historia y de las ideologías”– es pensado exprofesamente a la hegeliana³. Intentaremos hacerlo desde otra perspectiva, desde otra óptica y veremos qué aparece en el denominado “fin”.

Segunda Parte: Las profecías del final

(A) El siglo XIX

Desde mediados de este siglo Europa tuvo noción clara –a nivel de sus grandes pensadores y artistas– de que “algo” se acercaba a su final. Divergían quizás en el nombre y en la valoración de esto, pero un sentido epigonal tiñó la segunda mitad del siglo XIX. Ese “final” fue pensado como realización y progreso en Hegel, pero también como *máscara* y *decadencia* por otros: Goethe, Nietzsche, el mismo Kierkegaard⁴.

Goethe, cuya primera parte del *Fausto* se terminaba simultáneamente con la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, decía en carta a su amigo Eckerman del 23 de octubre de 1828: “Veo llegar la época en que Dios ya no encontrará alegría en ella y tendrá que volver a dispersar todas las cosas para alcanzar una creación rejuvenecida”. Tiempo de errancias y de búsquedas, que le llevan a escribir en sus *Máximas* (901): “*Nunca llegamos tan lejos como cuando ya no sabemos adonde vamos*”. Es decir, se trataba de una crisis tan larga y profunda que remataría mucho más adelante. ¿Hoy?

Nietzsche también tenía clara noción de que entrábamos en un largo tiempo de oscuridad. En el Prefacio a las notas que luego se reunirían bajo el título de *La voluntad de poder*, decía literalmente: “Lo que voy a relatar es la historia de los dos siglos que se aproximan...” (parágrafo 2). Más adelante advierte que “relata lo que ha de ocurrir” y que si “mira hacia atrás”, no lo hace como historiador, sino como “un pájaro profeta” (parágrafo 4). Y en el libro I de esas mismas notas sobre la voluntad de poder –denominado “El nihilismo europeo”, ya que ese es el nombre de lo que advendrá– podemos leer: “Se acercan los tiempos en que habremos de pagar muy caro haber sido cristianos durante dos mil años...” (parágrafo 30). En el *Ecce Homo* flota esa misma idea profética: está por sobrevenir “algo formidable”. Bajo el título de “Por qué soy una fatalidad”, escribe en ese ensayo autobiográfico: lo que se aproxima es “una crisis formidable como jamás la ha habido en la Tierra”; a la que caracteriza como “la más profunda colisión de conciencia”, y como

“un juicio contra todo lo que hasta el presente se ha creído, se ha exigido, se ha santificado”. A cien años de aquella admonición y ya en los fines del siglo XX, parecemos encontrarnos en el centro de una época así.

Kierkegaard también, aunque de un modo diferente a Goethe y Nietzsche, habla del cierre de su época y de lo inminente de un advenir. En su obra *Único* (1847) comienza señalando: “en estos tiempos todo es político”. Y en su *Ataque a la cristiandad* caracteriza a su tiempo como “una época de disolución”. Se trata de un tiempo absolutamente profanizado en el que la eternidad no tiene cabida, previniendo que: “Para volver a la eternidad se necesitará derramar sangre: pero sangre de otra clase: no la de víctimas asesinadas por millares”. Estas han sido víctimas de la “multitud” (por haberse atrevido, en una época tal, a ser “individuos”), ahora, por el contrario, será necesario “obligar a que la multitud furiosa se vuelva obediente”. Para esto harán falta lo que el mismo Kierkegaard denomina “pastores,” antes que políticos, soldados o diplomáticos. En sus obras *Lo único necesario* y *El concepto del elegido*, caracteriza a estos peculiares hombres como aquéllos “que pueden separar la multitud y volverla individual”; hombres prácticos “que no exigirán grandes estudios”. Capaces de la “gran elocuencia”, pero al mismo tiempo “poderosos en el callar y soportar”. Templados pastores “que sabrían emplear la autoridad, ayudándose con el arte de los sacrificios” y que “ante todo, tendrán que sufrir con paciencia y sin turbarse todas las groserías de los enfermos... Pues nuestra especie está enferma y, desde el punto de vista espiritual, *enferma de muerte*”. Lo que viene es de tal gravedad “que sólo los mártires lo podrán gobernar”. Evidentemente, si un siglo después miramos a nuestro alrededor, podríamos convenir sin dificultad que esos mártires prácticos todavía no han nacido: los que todavía quedan son mártires a la antigua (inútiles en consecuencia para un mundo en crisis y en cambio radical); aunque más bien los que pululan son los “groseros”, también en el sentido que Kierkegaard daba a ese término. Y con los groseros –como bien se sabe– sólo es posible agravar las cosas. Mientras esto llega Kierkegaard, al igual que Nietzsche, reclama para sí la tarea “de quitar del medio mil ochocientos años, como si no hubiesen pasado”; aunque divergen en la finalidad: para el danés se trata de volver “contemporáneo”

el cristianismo primitivo (al que supone un núcleo todavía no contaminado, de religiosidad sana); para Nietzsche ni siquiera ese retorno y esa esperanza es posible, todo está en el *advenir* y con un tiempo de espera prolongadamente largo (del último hombre al superhombre; del nihilismo incompleto al completo, por la transmutación de todos los valores y, todo ello, en un tiempo concebido como “eterno retorno”, sin detenciones de ninguna naturaleza).

Y hay otro aspecto en el que Kierkegaard esta vez coincide con Goethe: la necesidad de perderse, para volver a encontrarse. En *El libro de los jueces* nos hablará diciendo que esa tarea autoimpuesta (la superación de una historicidad aniquiladora), le provoca “la señal de un dolor casi loco; pero *he ido tan lejos que me ha hecho bien*”. Goethe, como recordáramos, nos decía que “nunca llegamos tan lejos como cuando ya no sabemos adonde vamos”. Apatridad esencial y necesaria para que lo nuevo advenga. Si no hay corte (y herida), no hay sangre nueva.

(B) De fines y recomienzos ancestrales

Pero estas profecías del “final y recomienzo” no son patrimonio exclusivo del siglo XIX europeo. Antes bien, hubo allí algunos pensadores que –ante la proximidad de un nuevo “fin”– tuvieron oídos atentos para lo que estaba pasando y pusieron en marcha, en consonancia con la cultura de su época, ciertos mecanismos que operan como ancestrales en toda cultura (aún en la más tecnológica y sofisticada): los mitos y rituales de *muerte y resurrección* del cosmos, los dioses y los hombres. Los hubo hasta aquí en todas las épocas y culturas –con distintos signos, valores y actitudes– y es bastante probable que los siga habiendo; es necesario que incorporemos esta *mirada amplia* para comprender más profundamente nuestra crisis presente. Esto no significa quitarle originalidad ni especificidad, ni mucho menos importancia, pero sí incluirla en una historia más amplia, de fines y recomienzos, en el cual su dramaticidad se historiza y singulariza.

La idea de que hay un tiempo en que los dioses huyen o mueren (nefasto), al cual sobreviene una larga época de desgracias y la posible resurrección de la vida si se cumplen ciertos rituales necesarios, es vieja como la misma humanidad. Como *estructura* de pensamiento ha acompañado y acompaña a casi toda nuestra producción artística, filosófica y científica. Por cierto que, insistimos, con diferentes contenidos y significados.

James Frazer, entre muchos otros investigadores de las culturas, en su ya legendaria obra *La rama dorada*, abunda en ejemplos al respecto⁵. Al parecer los dioses también son “mortales”, o están entre nosotros sólo un tiempo, Frazer nos recuerda que los grandes dioses de Egipto y Babilonia también se morían y que los griegos no concibieron a los suyos como eternos: en Creta se mostraba al público la tumba donde estalla enterrado el gran Zeus y en Delfos, el lugar donde yacía el cuerpo de Dionisios, con una inscripción que decía “Aquí yace muerto Dionisios, hijo de Semele”. Se dice que también Apolo estaba enterrado en Delfos. Más arcaicamente aún, lo mismo ocurría con las deidades naturales (el sol, la luna, los vientos, etc.), que también tendían a ocultarse y debían ser *recargados* de sentido por medio de rituales muy específicos. ¿No deberíamos inscribir el actual “fin” dentro de este capítulo mayor de la historia de las religiones y de la cultura?; ¿O seremos tan exclusivistas de creernos únicos y a nuestro presente como irrepetible, sin procedencia y sin filiación histórica? Por el contrario, creemos que se impone esa mirada amplia y estructural acerca de la ya demasiado larga cadena de muertes y resurrecciones. Es además otra manera de atraer la necesaria tranquilidad y profundidad para poder pensarla, alejados de modas y tremendismos circunstanciales.

La otra manera de inculturar nuestro presente en esa historia estructural mayor, es referirnos al ejemplo de las mitologías o relatos cosmológicos de las altas culturas americanas (precolombinas). Allí también, en diferentes versiones, la historia es contada como una larga cadena de muertes y resurrecciones, dentro de la cual se *incluye* un relato específicamente humano. La obra del investigador argentino José Imbelloni. *Religiosidad indígena americana*, es muy útil por la

presentación y análisis de ese relato estructural, aún cuando pueda discreparse en sus fundamentos y conclusiones. Se presenta allí muy bien esa cadena de génesis/decaimiento/noche oscura/resurgimiento, que está en la base de todas las grandes cosmogonías (ajenas en esto al mito del “progreso constante” que supone el racionalismo moderno). En la breve pero sustanciosa introducción a la obra de Imbelloni, escrita por Mariano Garreta, se explicita aquella “teoría de las edades” y se nos indica que “la concepción temporal presente en las altas culturas americanas precolombinas, se organiza en todos los casos sobre la base de *sucesivas decadencias*. Estas surgen porque a pesar de un planteo de equilibrio inicial, uno de los factores coparticipantes en la integración de la realidad, al adquirir una determinada preeminencia creciente respecto del conjunto, desordena la totalidad, provocando su destrucción”. Sin embargo se nos advierte que, estas calamidades sobrevivientes no van produciendo en cada una de sus apariciones una creciente degradación de la humanidad, sino que, así como catástrofes, *se suceden regeneraciones*”⁶. Es decir, el caos y la muerte quedan así incorporados a la vida y todo final es, al mismo tiempo, pensado como comienzo (aunque no por cierto bajo la forma de la dialéctica hegeliana que, visualizada desde esta historia mayor, aparece como el modo europeo-moderno de concebir un proceso y pensar un final).

Una tercera tradición histórica que aporta a esta gran historia de consumaciones es el pensamiento judío. El libro del *Apocalipsis* en el Antiguo Testamento bíblico, es también una forma de pensar finales y recomienzos. Allí se da igualmente la estructura decadencia/tiempo de penuria/regeneración. Y es en ese traspaso donde el hombre alcanza su propia redención. Jehová conforta al hombre para que emprenda esa marcha –que concibe como “segunda muerte” (2.11)– y como una de las recompensas (“al que venciere”) le promete “comer del maná escondido y le daré una piedrecita blanca y en la piedrecita escrito un nombre nuevo, el cual ninguno conoce, sino aquél que lo recibe” (2.17). De particular interés filosófico y presente resultan en el *Apocalipsis* los capítulos dedicados a “la Bestia” (11 a 14), que tanto dieron que hablar a hermeneutas posteriores, así como los efectos de “las siete plagas” enviadas sobre la última

tierra (cap. 16). Una lectura simbólica desde el presente, mucho aporta para seguir pensándolo. Finalmente –y dentro de esa misma tradición judía– la idea de “resto” resulta también muy significativa en esto de crisis, finales y recomienzos. En varios de los denominados *Libros Proféticos* del Antiguo Testamento, así como en el Evangelio de Lucas, reiteradamente se vuelve sobre este elemento fundamental para que la crisis se *consume* (es decir, se produzca y se supere). El “resto” es aquel puñado de hombres que no sucumbirán en el tiempo de penuria (aunque sí sufrirán en él) y que, superado esto, convivirán con lo nuevo. Lucas lo llama “pequeño rebaño” (12.32) y en el libro de Ezequiel se los denomina como “algunos supervivientes” (6.8). Se les otorga también una misión significativa: el ser memoria de lo sucedido (“los que cuentan lo que pasó”, Ezequiel, 12.10), lo cual permite que algo siga siendo, aún en otro nivel (Isaías, 10.9). El filósofo y pedagogo argentino Gustavo Cirigliano ha realizado sugerentes observaciones sobre todo este material simbólico⁷.

Como se advertirá el tema del “final” es complejo y, en presencia de uno de ellos (el actual), convendría tener en cuenta todas las variables.

Tercera Parte: Variaciones sobre el final

A partir de una mirada no hegeliana de la historia –que Kierkegaard nos ha ayudado a adquirir–, aparece entonces el segundo convocado a escena: Martín Heidegger. De él también es posible aprender varias cosas importantes para pensar un “final” de otra manera. Hay en Heidegger al menos cuatro nociones de final, que es posible rastrear en diferentes obras y períodos, a saber: el final como “traspaso” y como “tiempos de penuria”, como “consumación” y, finalmente como “lugar”⁸.

Los dos primeros conceptos aparecen en escritos de 1946. En las notas redactadas en la década 1936/46 y reunidas bajo el título de *Superación de la metafísica*, está esa noción del final como *traspaso*. Este traspaso es simultáneamente pensado como declinación, hundimiento y devastación de

la tierra. Allí dónde “todo toma su fin”. Mientras que en la conferencia *Para qué ser poeta* –pronunciada en homenaje a Rilke, también en 1946– aparece la idea de un final concebido como *tiempos de penuria*. Tales tiempos se caracterizan ontológicamente por el “alejamiento de Dios” (falta esencial, no totalmente equiparable con la “muerte” de la que habla Nietzsche) y por el mecanismo del “olvido del olvido” del ser (doble negación de la que no se sigue una afirmación de tipo lógico). Una época tal “pende del abismo” y, paradójicamente, de lo que se trata no es de evitarlo sino de saltar a él y recorrerlo hasta su suelo (*Grund*). Singular propuesta (no dialéctica, sino hölderliana) para que renazca “la posibilidad de la esperanza”.

El tercer concepto –acaso uno de los más actuales a propósito de intentar pensar en profundidad esto de lo “postmoderno”– es el del final como *consumación*. Se lo señala en la respuesta a su amigo francés Jean Beaufret de 1947, publicada luego bajo el título de *Carita sobre el humanismo*. Allí el contexto general es “pensar sobre la esencia del obrar en forma suficientemente decidida”, a propósito de lo cual se invita a pensar todo obrar esencial como un *consumar*, precisándolo en estos términos: “Consumar quiere decir: realizar algo en la suma, en la plenitud de su esencia, conducir ésta adelante *producere*”. Doble movimiento que, como se advierte, implica tanto la realización como la superación de lo así consumado. A lo cual sigue la advertencia de que lo “consumable es el ser (“Consumable es, por eso, propiamente lo que *ya es*”).

Por último, en el texto que enviara Heidegger a la UNESCO en 1964, como parte de un homenaje justamente a Kierkegaard, nos habla de la necesidad de pensar un final como “*lugar*”. Publicado bajo el sugestivo título de *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, nos recuerda allí el doble uso en alemán antiguo del vocablo *ende* (fin) por *ort* (lugar), con el fin de habilitar esta vía de pensamiento: la del fin pensado como “lugar”. ¿De qué tipo de lugar se trata?, del lugar del “acabamiento”. Pero, ¿qué es acabamiento desde esta perspectiva?, no precisamente la idea simple de que algo cesó o concluyó, sino una “reconcentración en las posibilidades más extremas” (precisamente, lo

“consumable” de antes). Reuniendo ahora estas cuatro nociones heideggerianas de final, es que podríamos pensarlo como *lugar de la consumación*. Por lo tanto, como un espacio-tiempo donde suceden cosas (y no como un resultado verificable para acatar o no): espacio-tiempo signado por la *indecisión* (antes que por la certeza de que algo se impuso sobre el resto) y con características de *tiempo largo*, a recorrer acaso sin más brújula que la voluntad y el atrevimiento. Finalmente, un tiempo donde “lo nuevo” todavía debe ser avistado en lo viejo que sobrevive, lo cual requiere una mirada especial y un tipo de hombre capaz de un peculiar compromiso *simultáneo* con el “barro” y con el “cielo”. Algo, por cierto muy difícil.

¿Cómo transitar por una época tal con un mínimo de posibilidades de auténtica superación? Responder a esto tampoco es fácil, aunque la urgencia obliga a intentar al menos *un planteo provisorio* (*mucho* menos que una respuesta y algo más que una nueva pregunta). Es aquí donde una figura literaria puede incitar un camino. Decía Leopoldo Marechal. “De todo laberinto se sale por arriba”: el problema, claro, es dónde está ese “arriba” y cómo verlo en medio de tanta oscuridad. Al menos –por vía negativa– podría señalarse que, para que ese arriba se abra, no será precisamente lo indicado la mediación dialéctica (al estilo hegeliano), ni el ahora denominado “pensamiento débil” (a lo Vattimo, por ejemplo). Ambos no harían sino agravar más las cosas. La mediación dialéctica porque se alimenta de pura negatividad (es “reactiva” en lo esencial) y el pensamiento débil porque omite precisamente los dos templos de ánimo que se requieren en una época tal: la *decisión* (para fijar un camino cuando todos parecen cerrados y así, como quería Goethe, “llegar tan lejos”) y la *fortaleza* (para recorrerlo sin desmayos, aún en medio de aquello que Kierkegaard llamara la “enfermedad mortal”). Por cierto entonces que no se trata ni de una decisión a priori y dogmática, ni de la fuerza bruta y asesina que hasta aquí ya hizo suficientes estragos (aún en nombre de la paz y la verdad, como nos recordara Nietzsche). Son una decisión y una fortaleza por completo diferentes, no reñidas paradójicamente con la incertidumbre y la crisis. ¿Dónde buscarlas, entonces?; ¿en la misma razón metódica donde el hombre moderno encontró la duda (Descartes); ¿en la naturaleza, donde desde

Newton la misma modernidad ha hurgado con relativo éxito?; ¿acaso en la tan meneada interioridad que la conciencia custodia, no exenta de angustia?; ¿o hay que renunciar a ellas y definirlas como ilusiones propias de los “grandes relatos”? Evidentemente no encontraremos allí nada de lo que aludimos bajo las expresiones de decisión y fortaleza y lo que se le parezca no tendrá sino la consistencia del velo, que oculta lo que conviene no exponer a la vista de todos, esta fuerza y esa decisión no pueden provenir de lo que *es* (o *fue*) –porque está irremediablemente consumado–, sino de lo que será, de lo que adviniendo como novedad hay que poder advertir (aun en los viejos registros todavía). ¿Pero cómo advertir lo que todavía no es: cómo tomar fuerza y decisión de lo que no se conoce? Admitirlo nos llevaría a aceptar una suerte de “relación sin relación”, porque toda pretensión de relación con lo nuevo toma inicialmente la característica de tal (una relación sin relación, tan difícil de plantear como de tolerar).

Precisamente aquí conviene volver a recordar al danés. Para Kierkegaard hay un tipo de acto –que estudió con detenimiento– caracterizado por ser “absurdo, paradójico y escandaloso”. Ese acto es la *fe*, no sólo, ni necesariamente, la te religiosa (que además es la más rara en la época de la “muerte de Dios”), sino otro tipo de fe ontológica cuyo mecanismo describe con suma agudeza. Sin embargo, antes es menester recordar –preparatoriamente– qué es una paradoja para Kierkegaard. En sus ya citados *Fragmentos Filosóficos* de 1844 nos decía: “La paradoja es la pasión del pensamiento y el pensador sin paradoja es como el amante sin pasión: un sujeto mediocre”, recordando al mismo tiempo su filiación etimológica y conceptual: del griego, *parádoxa*, “lo contrario a la opinión” (*dóxa*). Pensar paradójicamente es atreverse a remar contra el espíritu de una época (algo que enervaría a cualquier hegeliano): por eso la paradoja es esencialmente riesgo y provocación. En tanto pasión, la paradoja llevada a su extremo es atreverse hasta “querer su propia ruina” y, en tanto “pasión de la inteligencia”, es “desear el choque” aún cuando –como señala– “este choque de una manera u otra, deba ser su propia ruina”. Y aquí Kierkegaard también jugará con el sentido de la lengua griega, señalando que “choque” (*skándalon*, en griego), encierra esa doble significación.

Lo opuesto a la paradoja –siguiendo al mismo Kierkegaard– es “la mediación”, es decir lo más propio de la dialéctica especulativa. Actitud que atribuye al pensamiento propio de los hombres mediocres: aquél tipo humano “ordenado y sabio, que a la mañana va a su oficina y vuelve a su casa para almorzar” (en un símil con la descripción nietzscheana del “último hombre” en el *Zaratustra*)⁹.

A su vez, nos dirá Kierkegaard algo que también Kant experimentó a su modo: “la mayor paradoja del pensamiento es querer descubrir algo que él mismo no puede pensar, pero que lo inquieta en su ser más íntimo: cuando la inteligencia –acicateada por esa pasión paradójica– sigue adelante, se enfrenta con aquello que la razón vulgar y el hombre mediocre considerarían un *escándalo* (y realmente lo es): lo desconocido”. Esto (“que no es nada humano... ni nada parecido a los hombres”; que subsiste por sí mismo, que enfrenta nuestra inteligencia, pero no es reductible a ella ni requiere ser probado racionalmente), esto es precisamente, “el límite hacia el cual no podemos dejar de ir (...) lo diferente, lo absolutamente diferente” y –por eso mismo–, “aquello para lo cual no hay signo distintivo” (nombre). ¿Y por qué esto es límite, que atrae? Porque “la inteligencia no puede siquiera pensar la diferencia absoluta, pues ella no puede negarse a sí misma de manera absoluta”; se queda por tanto en la diferencia respecto de sí y no en la Diferencia en cuanto tal. Sin embargo, como todo lo imposible *atrae*. Es frente a este poderoso mecanismo de atracción/rechazo, que Kierkegaard formula una de sus grandes preguntas, la que signó buena parte de la filosofía contemporánea: “¿cómo comprender a lo absolutamente distinto?”. Hacerlo es exponerse voluntariamente al *escándalo* (choque), el cual debe ser entendido como “una lucha con algo más que sí mismo”. A su vez –en un párrafo de los *Fragments*, que rememora en el lector atento las distinciones que Nietzsche hiciera sobre el nihilismo– Kierkegaard aclara: “... podemos muy bien distinguir entre *escándalo pasivo* y *escándalo activo* (...) pues el escándalo es siempre una *acción* y no un hecho”. Así el escándalo impera como introductor de la paradoja y nos coloca frente al instante y la decisión: “Con el escándalo la paradoja entra en la existencia: toma su ser, poniéndonos de nuevo ante el instante del que todo depende”. No se trata precisamente de algo cómodo ni fácil, ya que “el instante de

la decisión es una *locura*” (algo que también Nietzsche experimentara de singular manera: “quien piensa de otro modo va voluntariamente al manicomio”, diría en sus años decisivos).

Hasta aquí la convocatoria a Kierkegaard en nuestra búsqueda presente, lo cual por cierto no agota –ni mucho menos– la riqueza de su pensamiento (a ese desconocido le dará el nombre de Dios, aunque aclarando: “no es sino un nombre que le damos”). Lo clave para nuestra búsqueda es destacar esa instancia *existencial* que propone para enfrentar creativamente la Diferencia y su angustia: el método de la *paradoja*, provocada y provocante del *escándalo*, capaz de bordear los límites de la *locura*, exponiendo a la inteligencia (guiada por la *pasión*) ante lo desconocido y soportando esa intemperie. Evidentemente, un método para “tiempos de penuria”.

Con esta postura; a mediados de siglo pasado y con una carga fuertemente profética respecto de lo que efectivamente se consumaría en el siguiente, Kierkegaard enfrentó a la dialéctica hegeliana, cuyo motor era la mediación y su *télos* la disolución de la diferencia y la abolición de lo desconocido, por reducción a la razón absoluta. No estaba solo, lo hizo en medio de pensadores que, en los comienzos de la consumación metafísica, iniciaron la “escuela de la sospecha”, según la acertada caracterización de Ricoeur y Foucault¹⁰. Junto o sucesivamente a Kierkegaard, operaron Nietzsche, Marx, Freud, Heidegger y toda otra gama de pensadores que llegan hasta el “de-construismo” presente y su prolongación postmoderna: en todos los casos de lo que se trata –por diferentes motivos y finalidades, ya que están lejos de pensar igual, o formar una escuela en el sentido ortodoxo de este término– es de enfrentar a esa omnipotencia de la razón absoluta y sus consecuencias culturales y espirituales.

Un siglo después de la consumación hegeliana y de los inicios de esta “escuela de la sospecha”, los problemas sólo se han agravado. Llegamos así a un presente donde aquella razón absoluta –herida de muerte por el nihilismo– hasta llega a aceptar con cierta naturalidad su relativa impotencia, bajo la

máscara siempre confusa de la “humildad”; o bien, transformada violentamente en tecnociencia, deja de lado incluso esa máscara y reinstala impiadosamente su vieja relación con lo real (dominio y control). A lo cual se agrega, no pocas veces, la propia *impotencia* elevada a categoría ontológica rectora (sutil conversión de la debilidad en “virtud”) y la decadencia espiritual de una cultura exhibida como modelo planetario deseable (en aras del supuesto “triunfo”; de una integración inevitable, fundamentada siempre en una suerte de pragmatismo ingenuo). Mirada la cosa desde una visión más profunda del poder –y la filosofía de la modernidad consumada es particularmente apta para ello–, es cierto que asistimos a una suerte de “triunfo”, pero éste no es el de los más fuertes, sino el de los más *débiles* (ontológicamente hablando). Por eso mismo es un “triunfo” precario, carente de fuerza *autoafirmativa* para consolidar su poder (de aquí las dificultades en que se debate al desaparecer su “enemigo”) e incapaz de consolidar un orden consensuado y respetado medianamente. Hay algo de todo eso, pero en medio de un juego de fuerzas que más bien pregonan un inicio (incierto), antes que un fin. De aquí la necesidad de la mirada atenta, antes que el apuro por proclamar resultados¹¹. En medio de esta situación, el *método paradójal* (releído desde nuestra específica situación histórica) tiene muchas cosas nuevas que decirnos o a qué incitarnos. En primer lugar, si ayer nos enfrentaba con la omnipotencia dialéctica, hoy nos lleva al choque (“escándalo”) con la impotencia de los autodenominados “pensamientos débiles”. El escándalo y la locura del siglo pasado era proclamar la consumación (fin) de una civilización que se creía en progreso constante (mito positivista eurocéntrico). Hoy, cuando esa misma civilización europea y de pretensión planetaria, autoproclama y festeja su propio fin (nihilismo o escándalo incompleto) y se cierra a todo futuro que no sea un desarrollo del presente, el escándalo y la locura de esta nueva paradoja consistirían –por el contrario– en volver a plantear la *necesidad de afirmar*, la *posibilidad de querer* (nueva voluntad) y la *apertura de un futuro* (el “arriba” del laberinto). Lo paradójico es que este *hombre* (¿es éste su nuevo nombre, después de la clausura de la época del sujeto?) quiere, desea y siente –aún cuando esto le esté decretado como muerto–, afirmando lo nuevo en un *desde sí* que no requiere ya apelaciones o fundamentos metafísicos o trascendentales algunos y,

lo que es igualmente importante, sin que nadie pueda ya invalidarlo por eso. Pero este intento de nueva afirmación –en medio del nihilismo– no es fácil ni gratuito: desemboca también en el escándalo y la locura, en los términos culturales que ya Kierkegaard anunciara en el siglo anterior.

Quien lo intente, debe estar preparado para enfrentar un triple rechazo. En primer lugar, el de los *sometidos*, quiénes han renunciado a querer porque la impotencia los ha ganado y llaman a esta actitud “realismo”. En segundo lugar, el rechazo de los *supuestamente poderosos* (¿Quién lo es realmente en la época del nihilismo?), quiénes buscarán ejercer ese relativo poder; con lo cual no harán sino agravar las cosas, al mismo tiempo que exponen más todavía su debilidad. Son los funcionarios (públicos y privados) del sistema, en cuyo sostenimiento les va la vida, razón por la cual lo defenderán con fuerza. Finalmente, habrá que contar con el rechazo de los *nuevos apologetas* que, no pudiendo querer como para transmutar el sistema, han decidido encontrarle sus “virtudes”. Es así que nuevamente volverán a confundir lo necesario con lo posible, a partir de lo cual pueden respirar aliviados: la decadencia se llamará “nuevo proyecto” y la caducidad de categorías será rebautizada como “renovación”. Más lúcidos que los sometidos y menos hipócritas que los funcionarios, estos nuevos apologetas adoptan la figura del converso.

Frente a tanta mediación dialéctica, la paradoja puede ser un método si todavía se es suficientemente fuerte como para tolerar el escándalo (choque) y la posibilidad de la locura. De lo contrario, es preferible quedarse en casa. Pero, ¿cómo saberlo a priori? Y esto nos lleva del qué, al quién y al cómo. Sólo diremos unas pocas –y provisionales– palabras al respecto.

Cuarta Parte: El escándalo y la política

Lo político, en sentido amplio, ha sido y es el secreto anhelo de todo pensamiento auténtico. En su sentido más originario es una voluntad de *prâxis*:

la de encarnar en lo real –a la manera de respuesta modificadora– lo que se ha extraído de él. Los demás usos del término, son siempre derivados.

Ahora bien, ¿qué ocurre con la política en tiempos de penuria, como nuestro presente? En primer lugar que, por ser tiempos de *consumación*, también las formas políticas se encuentran absolutamente consumadas. Sin embargo vale aquí algo también ya señalado: es bastante probable que toda nueva política, comience a anunciarse en las viejas formas; aunque no hay que descartar tampoco la irrupción –casi traumática– de lo nuevo como tal. O bien de una mixtura, más difícil aún de comprender. Se tratará, en cualquiera de los casos, de un dura vigilia reclamante de una especial sensibilidad para con los hechos. Por lo cual, si se ha optado por la paradoja y el escándalo, es menester pensar (y desear) nuevas estrategias para recorrer el viejo tablero, profundamente horadado a pesar de su brillantez superficial. En esta dirección –y teniendo en cuenta ya lo político– es conveniente una nueva categorización del escándalo. Kierkegaard nos hablaba de un escándalo pasivo y otro activo (a la manera del nihilismo nietzscheano), proponemos en este punto adscribir el escándalo pasivo al testimonio individual (cuya figura es el “mártir”) y el activo a una voluntad de transmutación comunitaria (expresada en la figura del “político”). Por cierto que ni político ni mártir están tomados aquí en los sentidos que estos términos adquirieron dentro de la tradición metafísica: están más bien pensados dentro del horizonte de su consumación. Ahora bien, si el escándalo activo (político) es superior al pasivo (mártir), la capacidad y voluntad para asumir y superar esa primera posibilidad individual, es simultáneamente condición sin excusas para habilitar lo político. Esta exigencia viene de los propios tiempos de la consumación, en los cuales, para volver a jugar hay que admitir el riesgo de la propia perdición. Ese “ir voluntariamente al manicomio” –si todo fracasa– que Nietzsche advertía para sí mismo hace un siglo. Esto por cierto si se imbrica profundamente la política en los juegos de poder real, sin confundirla –como suele suceder– con los entretenimientos de salón o el eventual ejercicio de un cargo público.

Sin embargo, la finalidad de toda “gran política” sigue siendo la vida y no la muerte, la victoria y no el martirio, la plaza pública y no el hospicio, aunque –en tiempos de penuria– no haya lo primero sin el *riesgo* de los segundo. Por ello propongo diferenciar entre un escándalo “inteligente” (con *logos*), que quiere su poder y lo construye, y un escándalo testimonial (pasivo) que denuncia su falta y anuncia su necesidad, aún al precio de la propia vida.

La política es así un *escándalo inteligente*, basado en un activo uso de la paradoja, que logra preservar un “resto” de vida –aún en medio del nihilismo incompleto– y potenciarlo exponencialmente. Pero esta política en tiempos de consumación (este “escándalo inteligente”) requiere de varias apoyaturas simultáneas: la *máscara* oportuna para cada caso (para preservar lo que requiera ser preservado); un manejo muy heterodoxo –pero muy firme y lúcido– de los tiempos y de los espacios; una redefinición implacable de las compañías, alejada de los cánones e hipocrecías de la moral ya consumada, o de las viejas y agotadas lealtades; una gran pedagogía popular, plasmadora a su vez de nuevas compañías; una disposición para lo *agonal* (en el sentido heraclíteo del término) y finalmente, una férrea y disciplinada voluntad creadora. Sin embargo, nada de todo eso será fácilmente dispuesto para quien se atreva, ni mucho menos sobrarán los compañeros para salir del laberinto por arriba. La “mediación” es una vieja y fascinante costumbre y casi todo deberá ser fabricado artesanalmente. Lo paradójico de este escándalo inteligente será, seguramente, su inicial *impopularidad*, aun cuando la necesidad de una tal trasmutación de lo político sea ampliamente expresada.

Y esto nos lleva del cómo, al *quién*. Evidentemente la política en tiempos de la consumación moderna, no será política ni de grandes sujetos colectivos, ni de individuos aislados, ambos están heridos de muerte como protagonistas principales. Cada vez con más fuerza, en diversas direcciones y con disímiles intereses, aparecen como nuevos sujetos pequeñas minorías decididas que con su accionar inclinan (o no) la balanza en cierta dirección. Utilizando los diversos medios propios de la época, muchas de las movilizaciones de los grandes o

medianos grupos sociales están motivados por el accionar de estas pequeñas minorías. Unas veces reforzando o consolidando el sistema, otras no, pero el caso es que –por sobre el ocaso de los viejos sujetos– van ocupando con discreción el centro de la escena. Cada vez más lo “colectivo” es más bien un *resultado* que un punto de partida.

Sin embargo, en el fondo, esto no tiene que ver con el hecho de una elitización de la política, sino con el ocaso de sus viejos protagonistas. Lenta y fragmentariamente –como corresponde a un poder que también se fragmenta– esas pequeñas minorías van apareciendo. Cuando se trate de grupos que efectivamente planteen una trasvaloración de la vida política y una organización acorde para ello, deberán contar con el triple rechazo anteriormente descripto. Casi todos le recordarán a unísono la tan mentada “muerte de la política” y las prohibiciones tácitas que de ella se desprende. A su vez su conformación será sumamente *azarosa* y su homogeneidad lo dará más bien el *futuro* que el pasado (lo que hay que hacer, más que lo hecho). Sin embargo, nunca ha sido fácil conciliar las tres virtudes más escasas y necesarias en tiempos de penuria: inteligencia, osadía y constancia.

Notas

¹ Cf. S. Kierkegaard, *Fragmentos Filosóficos*, trad. A. Canclini, La Aurora, Buenos Aires, 1956, p. 109/130.

² En lo que hace a una visión eurocéntrica de la historia y las distorsiones que ello implica para la comprensión de las diferencias, ver nuestra obra *América en el pensamiento de Hegel. Admiración y rechazo*, Catálogos, Buenos Aires, 1992. A su vez —centrados esa vez en Husserl y no en Hegel—, hemos desarrollado también las críticas y limitaciones a una visión eurocéntrica de la historia en nuestro artículo “Husserl y la justificación oncológica del imperialismo”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, N° 1 Buenos Aires, 1975.

³ Este tema del *fin de las ideologías*, lo hemos desarrollado en extenso en nuestro trabajo “Sobre ideas e ideologías en medio de la crisis”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, N° 15-16. Buenos Aires, 1991.

⁴ La obra de Karl Löwitz, *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX Marx y Kierkegaard*, trad. E. Estiú, Sudamericana, Buenos Aires, 1968, es suficientemente ilustradora al respecto. La edición original es de 1939.

⁵ Cf. James Frazer, *La rama dorada*, trad E y T. Campuzano, FCE, México, 1969 Capítulo XXIV. “Occisión del rey divino”. La edición original de esta obra es de 1890.

⁶ J. Imbelloni, *Religiosidad indígena americana*. Castañeda, Buenos Aires, 1979. La cita pertenece a la Introducción, escrita por Mariano Garreta para esa reedición de la obra de Imbelloni, p. 13.

⁷ Sobre este tema bíblico del “resto” puede consultarse la obra de G. Cirigliano, *Profecía y proyecto*. Docencia, Buenos Aires, 1990, especialmente XV, p. 4IV-15. Relacionada con esta misma temática y del mismo autor. *Eutopía y Distopía*. Docencia, Buenos Aires, 1988.

⁸ Las respectivas obras de Martín Heidegger son: “Superación de la metafísica”, notas recogidas en el volumen *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, 1954. “Para qué ser poeta”, conferencia de homenaje a Rilke, reunida luego en el volumen *Holzwege*, Frankfurt, 1950. La carta “Sobre el humanismo” (*Über den Humanismus*, Frankfurt, 1949), cuenta con una traducción al castellano de Alberto Wagner de Reyna, en *Sartre-Heidegger, El existencialismo y humanismo*. Sur, Buenos Aires, 1963, p. 65/121. Finalmente, el texto de la ponencia “El final de la filosofía y la tarea del pensar” puede consultarse en la traducción de Andrés Sánchez Pascual, en el volumen colectivo *Kierkegaard vivo*, Alianza, Madrid. 1968, pp. 125/152.

⁹ Cf. S. Kierkegaard. *Fragmentos...*, capítulo III y su Apéndice. Allí se desarrollan los conceptos de paradoja, escándalo y sus críticas a la mediación.

¹⁰ P. Ricoeur utiliza esta denominación en su obra *De l'interprétation. Essai sur Freud*, du Seuil, París, 1965, Libro 1, cap. II. 3 (hay trad. cast. de Armando Suárez como *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1970). En cuanto a M. Foucault, lo hizo en su ponencia "Nietzsche, Freud, Marx", en el 7° Coloquio Filosófico Internacional de Royaumont, recogida luego en las actas del mismo; *Nietzsche*. Cahiers de Royaumont, de Minuit, París, 1967, pp. 183/192.

¹¹ Sobre este tema de la ambigüedad de nuestro presente, pueden consultarse: J. Bolívar, *La sociedad del poder*, Galerna, Buenos Aires, 1984; S. Maresca, *Ética y poder en el fin de la historia*, Catálogos, Buenos Aires, 1992; el número temático dedicado al "Nuevo orden internacional. Una lectura filosófica de la *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*. N° 17, Buenos Aires, 1992 (contiene artículos de S. Maresca, N. B. de Rojas Paz, R. Ríos, A. Mason, M. Casalla, D. Picotti, C. Casali, G. Cirigliano y J. Bolívar). También de nuestra autoría, *Tecnología y pobreza*. Fraterna, Buenos Aires, 1988.