

Gravidez y levedad de los tiempos que corren ¿Hedonismo ascético o afirmación de la singularidad?

Silvio Juan Maresca

Desde hace varios años la *Revista de Filosofía latinoamericana y Ciencias Sociales* se alimenta casi exclusivamente con los productos que, de marzo a noviembre del año anterior, se elaboran en el seno del Seminario Interno que realiza la Asociación. Normalmente, el procedimiento es el siguiente: cada miembro del Seminario expone durante dos sesiones sus ideas sobre el tema o la perspectiva elegida, recibiendo las preguntas, sugerencias y críticas de los demás participantes. En base a ello redacta luego el texto final, objeto de la publicación.

En esta ocasión he decidido no seguir estrictamente esa metodología. Me mueve a ello, en parte, similar motivo al que en el N° 15/16 me hizo también pecar de cierta heterodoxia: facilitar acaso una lectura más creativa, al intentar poner de manifiesto el proceso de producción del texto. Pero el modo de ejecución es distinto. Pues en aquella oportunidad presenté, conjuntamente con el definitivo, una serie de textos preparatorios, que figuraron en calidad de apéndices. En este caso, me limito a reproducir lo leído en el Seminario en Agosto de 1992, con levísimas modificaciones. Por lo demás –como en seguida se verá– el hecho de que lo expuesto por mí el año pasado revistiera estrictamente el carácter de un informe de investigación y la pluralidad de direcciones que allí se manifiestan, constituían sendos obstáculos para volcar el contenido en un texto unificado.

Por último, la creciente disminución de lectores de obras filosóficas nos exige *experimentar* nuevas formas de escritura. En ese sentido, el estilo coloquial, personal, hasta casi intimista que tienen a ratos estas páginas –dentro de lo que cabe en un informe de esta naturaleza– quizás logre atraer. A veces me parece que hoy se quiere ver la persona a través del texto, que ya no seduce la fría tesis científica o doctrinal.

Pero, además, *experimental* es también el imperativo de toda una época. Caídas las viejas certezas, se torna perentorio atreverse a probar, a ensayar cuantas fórmulas se nos ocurran. Por cierto, no sólo en el campo de la escritura. Veo nacer un nuevo empirismo, bastante poco relacionado con el clásico. Absurdo sería, no obstante, inferir de lo que digo un rechazo a la presentación tradicional del pensamiento filosófico (el artículo, el ensayo convencional, etc.). Yo mismo la practico habitualmente y, sin duda, lo seguiré haciendo. El título elegido lo es en función de los temas más desarrollados. Sugiero, sin embargo, no prestarle demasiada atención.

I

Mi propósito es exponer ante Uds., algunas líneas de investigación que estoy siguiendo actualmente. Por un lado, continúo trabajando con intensidad en el pensamiento –en la filosofía– griega, cosa que hago ininterrumpidamente desde hace alrededor de 10 años. Esto supone –como es obvio– el estudio permanente de la lengua griega sin cuyo razonable manejo es imposible un acceso serio a los textos de la antigüedad clásica. Con la ayuda de un grupo de colaboradores, estoy centrando este año mis esfuerzos en la cuestión de lo Uno, tal como se presenta en el libro *X* de la *Metafísica* de Aristóteles. Cuestión que incluye como aspecto central el de su problemática relación con lo múltiple. Acabo de retomar además el estudio del *Parménides* de Platón, como Uds. sabrán, desconcertante polémica que gira también en torno a la cuestión de lo Uno.

Esta investigación acerca de lo Uno –y de lo Uno en su relación con lo múltiple– se inscribe laxamente dentro del contexto del desarrollo de mi tesis de la metafísica occidental como *negación de la diferencia*, tesis que sustento hace muchísimos años, pero que voy progresivamente afinando y tratando de mostrar en toda su complejidad, más allá de las observaciones de Heidegger o de Nietzsche que, por otra parte, nunca la sostuvieron exactamente en esos términos.

Un hito importante en el desarrollo de esa tesis lo marca mi trabajo sobre el *régimen de la diferencia*, presentado en noviembre de 1991 en las Primeras Jornadas de Filosofía de la Fundación Origen. En él intento demostrar que la metafísica tradicional –por lo menos en Platón y en Aristóteles, aunque de dos maneras distintas– lejos de expulsar sin más la diferencia, la acoge, *aunque subordinándola, por cierto, a la identidad*. Es decir, en un mismo gesto, la metafísica occidental encumbra la identidad y admite la diferencia, poniendo esta última al servicio de la primera. Por momentos, entonces, la emergencia de la metafísica tradicional se me presenta como un antieleático rechazo de la identidad, de la mismidad. De la identidad absoluta, se entiende.

No me detendré sin embargo más en esto, porque dentro del conjunto de mis investigaciones tal vez la referida a lo Uno sea la que menos directamente se vincule con los intereses inmediatos de esta Asociación.

Dentro de este panorama se abren una serie de subtemas apasionantes: el de la significación del aspecto eleático de la sofística, el de la radical diferencia entre Platón y Aristóteles en el tratamiento de las cuestiones de la alteridad y de lo no-ente, el de la relación entre onto-logía y lenguaje, el del papel de la lógica y el de su relación con las otras estrategias discursivas, etc. etc.

II

Prescindiendo de cualquier otra consideración se acrecienta día a día en mí una extraña certeza formulada explícitamente hace ya un par de años: la consumación de la metafísica occidental *libera* la lectura de los grandes textos de la tradición, permitiéndonos adoptar frente a ellos una actitud desprejuiciada sin precedentes en la historia, es decir, *leerlos*.

Es probable que esto se vincule –como también he sostenido– con la circunstancia de que lo que en realidad se ha consumado –adoptando a su vez la

figura histórico-fáctica del nihilismo planetario, el fin de la historia, el imperio de la técnica, etc.— es la versión vulgar, aunque históricamente decisiva, de esta filosofía tradicional. No quiero decir —sin embargo— que esta versión vulgar no contenga, a su manera, lo en definitiva esencial de la metafísica tradicional. Porque al fin y al cabo, las filosofías de Platón y Aristóteles —sobre todo la primera, la que más ha influido— son filosofías negadoras de la vida, filosofías nihilistas, tal como se infiere más o menos fácilmente —hoy— de su versión escolar. Sin embargo, sabido esto, consumado esto, y sin que por ello quepa eximirnos, tomada en sus grandes líneas, de la magna tarea que Heidegger ha titulado “destrucción de la ontología” —creo que con un perfil propio mis investigaciones sobre los griegos, al menos en uno de sus aspectos, forman parte de ello—, las grandes obras de la metafísica occidental comienzan a poner de manifiesto una multiplicidad de nuevos sentidos, jamás vistos. Tal vez eso se deba, entre otras cosas, a que nos es dado aprehenderlas fragmentariamente, fuera de toda sistematicidad o coherencia impuestas históricamente y así —aunque no sin rigor— de acuerdo a nuestras inéditas necesidades del “atemporal” presente. Retomaré esta consideración al plantear luego qué faz presenta —a mi juicio— la relación con el “pasado” en el horizonte de la consumación de la metafísica y la historia europeo-occidentales.

III

Por otro lado, he iniciado la lectura circunstanciada de las obras de juventud de Hegel, anteriores a la *Fenomenología* —de cuya ininterrumpida frecuentación no me aparto desde hace muchos años— con la intención de encontrar allí elementos válidos para enriquecer conceptualmente y repensar el problema de la comunidad, aunque con la idea también de situarlos —una vez hallados— en el horizonte, abierto por el mismo Hegel a partir de la *Fenomenología*, del saber absoluto, del fin de la historia, etc. Se verá que el propósito es aquí apoyarse en Hegel, en el Hegel todavía fascinado por la existencia griega, para, pensar la posibilidad de refundar la comunidad en la era del nihilismo desembozado. He leído al respecto —con escaso provecho, debido a las enormes dificultades

que presentan, entre otras cosas, lo arrevesado del pensamiento de Hegel por esos años, la falta casi total de bibliografía de apoyo en castellano— *Sobre las distintas maneras de tratar el derecho natural, Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling* (1801-1802). Continúo por lo demás mis estudios de alemán, complemento indispensable. Me ha sido útil —descontando los ya clásicos comentarios de Hyppolite— el libro de Bougeois *El pensamiento político de Hegel*, no obstante su brevedad.

Pienso leer ahora el *System der Sittlichkeit* y luego reemprender la lectura de los textos de Hegel más arriba citados, especialmente *Sobre las distintas maneras...* pues es el que presenta más interés desde el punto de vista de la filosofía política. He releído asimismo las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* en sus secciones referidas al mundo griego, romano y germano, lo cual me ha permitido afianzar mis ideas sobre el fin de la historia y el nihilismo desembozado que es —cada vez más firme y determinadamente— el horizonte donde —a partir de la concurrencia de una personal interpretación de las filosofías de la historia de Hegel y Nietzsche— intento localizar la posibilidad de una afirmación práctica incondicional, intempestivo núcleo de mi metafísica. Por lo que luego se verá, tal vez no haya en este horizonte nada más actual y pertinente que lo intempestivo.

IV

Sin quererlo, la lectura de las *Lecciones...* ha contribuido fecundamente a la tercera línea de investigación que estoy persiguiendo este año —en forma más inorgánica— y cuyos resultados me había comprometido a volcar en este Seminario.

Recuerden Uds. que yo quería hablarles en esta oportunidad —dentro del marco de los desafíos de los '90— de la *regimentación autoritaria de la vida cotidiana* en el actual contexto de consumación de la metafísica, planetarización de la técnica en las figuras de la democracia formal y la economía de mercado, etc.

Con ese fin yo había leído a principios de año el célebre libro de Weber *El espíritu del capitalismo y la ética protestante*, que me pareció ante todo una luminosa *demonstración empírica* –aunque no es del todo justo ni correcto decirlo así– de las tesis de Nietzsche sobre el judeo-cristianismo (cf. principalmente *Genealogía de la moral*), y poco después *Las contradicciones culturales del capitalismo* de D. Bell.

Pues bien: las *Lecciones* de Hegel no sólo constituyen el presupuesto del libro de Weber (del cual a su vez el de Bell, se ubica en una perfecta continuidad respecto del tema de mi interés) sino que me permitieron rastrear –apoyándome en la *Fenomenología*– sutiles avatares del devenir histórico de la subjetividad, esenciales para dar cuenta de la regimentación de la vida cotidiana en curso.

La línea “Hegel-Weber-Bell” podría traducirse en “triumfo histórico de la Reforma-devenir del ascetismo laico-conversión del ascetismo laico en hedonismo”. La paradoja de la cual yo partía en esta investigación podría formularse más o menos así: ¿cómo es posible el hedonismo en una civilización de cuño ascético, cuyo nihilismo incompleto hace inviable conjeturar una superación de su ascetismo?

Mi sospecha era que el actual hedonismo no puede sino revestir –aunque parezca absurdo– un carácter ascético. La lectura de las *Lecciones* confirmó para mí este punto de vista pues, esquemáticamente:

- (1) La historia de Occidente –como ya es patente en la *Fenomenología*– es la historia de los desencuentros y de la confrontación entre lo singular y lo universal y sólo culmina cuando lo Universal le hace un lugar a lo singular en la misma medida en que éste ha devenido compatible con aquél. Esto es: en tanto y en cuanto lo singular haya perdido todo rasgo de naturaleza y aún de inmediatez espiritual para devenir pura mediación, puro ser sí mismo en lo otro de sí, reconocimiento logrado. El sacrificio del cuerpo –y de cuanto de él provenga, de cuanto le recuerde– la *conditio sine qua non* para ingresar al reino del Espíritu (o sea, lo Universal concreto).

- (2) En una primera etapa, la singularidad aún no ha emergido en plenitud. La *pólis* griega, por su propia estructura, no está dispuesta ni preparada para darle el lugar correspondiente. La represión de la singularidad es el secreto de la decadencia de la eticidad griega. La singularidad termina imponiéndose como *destino*, el sí mismo totalmente abstracto, inmediato y enajenado. Este avatar constituye la esencia de la tragedia. En forma más profana, la singularidad irrumpe como reflexión vacía (Sócrates) o desencadenamiento de la arbitrariedad, el egoísmo, el apetito desenfrenado (Alcibíades). La falta de una subjetividad infinita, específico aporte del cristianismo –esto es: singularidad reflejada en su extremo opuesto, lo Universal o el Padre–, se patentiza en la afición de los antiguos por los oráculos, expresión de la incerteza reinante en lo atinente a una dimensión de singularidad “natural”, no reconciliada.
- (3) La singularidad como *destino*, ser para sí inmediato, no querido, “natural” (en este sentido), retorna en la figura de la *persona*, elemento esencial de la romana comunidad sin espíritu. Formalismo desprovisto de contenido, impotente para configurarlo en forma racional, la persona es sujeto y objeto de la arbitrariedad desencadenada. Permanecemos en el territorio de una singularidad que ha logrado irrumpir en la escena de la historia pero que resulta incompatible con lo Universal.
- (4) Con el advenimiento de Cristo, la singularidad será *en sí* reconciliada, hallando su lugar en lo Universal. El sacrificio de Cristo es la verdad de la singularidad; Cristo en la cruz es el símbolo –y más que el símbolo– de lo que de la singularidad debe desaparecer para su admisión en el reino de los cielos: Cristo lo es sólo muerto, únicamente así conquista el derecho a sentarse a la diestra de Dios Padre. El fin de los tiempos, el fin de la historia, está *en sí* cumplido. Se asiste a un primer fabuloso cambio de ritmo del tiempo histórico. *En sí* la historia ya está consumada. La historia de Europa es, a partir del advenimiento de Cristo, historia de la consumación, proposición auto-contradictoria cuyo sentido resulta de que

la consumación se anticipa a sí misma. Tal como en Nietzsche la muerte de Dios, el fin de la historia no es en Hegel acontecimiento puntual, ni viene de ayer o de antes de ayer.

- (5) Pero el advenimiento de Cristo, en su imperfección histórica, no garantiza de suyo el domeñamiento de la singularidad. Muchos siglos tendrán que pasar, las prácticas más feroces deberán ser aplicadas, para domesticar al sujeto, a la singularidad desencauzada y desaforada devenida de la ruptura de la comunidad. Pero la meta está ya aclarada, se sabe adonde dirigirse y *en sí* –insistimos– el *télos* está cumplido. El desarrollo de la historia cristiana sólo representa el pasaje del *en sí* al *para sí* dentro del *télos*. El *télos*: pura *enérgeia* como subjetividad absoluta. La Iglesia y el Estado serán los factores fundamentales de este riguroso *disciplinamiento* de la singularidad, destinado, según vimos, a erradicar todo resto de inmediatez, naturalidad. Hegel lo denomina –eufemísticamente– “cultura” (*Bildung*). La *paideía* cristiana tiene por objeto reintegrar a lo Universal la singularidad emergida disruptivamente en la comunidad como inmediatez sin espíritu. Para alcanzar su finalidad deberá inmolarse impiadosamente todo rasgo incompatible con lo Absoluto. Las cruces son la demostración palmaria de la resistencia de la singularidad; Dios es buscado todavía afanosamente en la figura de un “éste” sensible. El medioevo es el reino del hijo (no del Espíritu); esto es, el reino de la particularidad y, por ende, del mal.
- (6) El abandono de las cruzadas es síntoma elocuente de un nuevo viraje histórico decisivo: la singularidad ha sido suficientemente cultivada: los tiempos están maduros para la Reforma. La singularidad no necesita ya de una disciplina externa, la represión ha sido interiorizada. La subjetividad infinita se reconoce por sí misma en lo otro de sí, ha extirpado de sí los factores que perturbaban su relación con lo Universal (también una relación universal), están echados los fundamentos de la contemporaneidad. Integra este proceso el hecho de que jamás los países católicos tendrán un papel destacado en el fin de los tiempos, en el reino del Espíritu, pues

no se ha completado en ellos el proceso educativo, el domeñamiento de la singularidad.

- (7) En síntesis: la singularidad es admitida en la historia, es provocada a salir a luz, sólo con vistas a reabsorberla en lo Universal, exclusivamente para neutralizar su carácter disruptivo. Nunca más una quiebra como la que experimentara la *pólis*. Lo Universal está asegurado por la convalidación de la conciencia moral, vale en la certeza práctica del individuo, el singular se somete “libremente” a ello. Aunque no haya llegado a este punto sin vivir las consecuencias necesarias de la posición de un sí mismo espiritual que, por un momento, se ha arrogado para sí lo Universal: el terror revolucionario, horizonte último de la persuasión disuasiva. El sacrificio del cuerpo parece no bastar para la reconciliación. El sí mismo espiritual producto de esa negación debe prestar su acuerdo moral al orden establecido, a lo Universal, someterse “libremente” a ello: caso contrario, su propia nihilidad implicaría la destrucción absoluta.

¿Cómo creer entonces que la sociedad contemporánea pudiera haberse desvinculado del ascetismo –otro nombre, si se quiere, para la represión de la singularidad– reemplazándolo por el hedonismo? Ya que hedonismo siempre sugiere el placer del individuo, tomado en su inmediatez, como criterio último del valor y, por ende, culto de la apariencia, lo sensible, abandono a los propios impulsos. Pero ¿qué resquicio puede haber dejado la historia de Europa en su final a la singularidad inmediata (que, bajo las determinaciones conque irrumpió en esa historia, sería el presupuesto fundamental del hedonismo) como para que le fuera lícito retornar en esta forma? Sería incongruente. Al menos seguro incompatible con los avatares de la subjetividad tal como Hegel los narra, recién resumidos por nosotros.

El hedonismo vigente tiene que ser pues *un hedonismo específicamente cristiano*. O sea, un *hedonismo ascético*. Y, como tal, un *fenómeno de tipo estrictamente religioso*. El modo de vida cotidiano de las masas contemporáneas,

en tanto ellas se quieren occidentales, modernas, *es un capítulo de la historia de las religiones*. Por eso ni las ciencias sociales ni la psicología pueden dar cuenta de la cotidianeidad actual.

El hedonismo vigente: entiéndase por tal el consumo indiscriminado, la tendencia al disfrute, la vocación por el llamado tiempo libre, la propensión compulsiva a la diversión y al entretenimiento, la aversión al trabajo, el repudio de la vejez, el cultivo del cuerpo en los deportes; en general, el culto del cuerpo a través de técnicas que abarcan desde la gimnasia hasta la medicina, pasando por la cosmética, etc.

El hedonismo ascético debe interpretarse pues como resignificación o captura trasmundana de la inmediatez una vez desplomado el mundo suprasensible, realizado lo Universal, devaluados todos los valores tradicionales. Sigue siendo pura negación de la vida, represión consumada de la singularidad, reconciliación, que en el final de la historia alcanzan niveles de inmediatez jamás soñados. La mediación cumplida retorna a la certeza sensible. El saber absoluto es la certeza sensible, más aún, la vida sensible.

La modernidad temprana echó las bases de la matematización de la naturaleza, operación imposible de hecho y de derecho –piénsese paradigmáticamente en Aristóteles– para la antigüedad griega (con la excepción quizás del Platón del *Timeo*, si bien el diálogo admite con comodidad otras lecturas que apuntan en una dirección totalmente divergente). La contemporaneidad da el paso –a su turno– de la absoluta racionalización de la vida en sus aspectos más inmediatos. A mi juicio, no otra cosa es el hedonismo ascético, esencialmente afecto a la privacidad, que rige despóticamente hoy la vida cotidiana del hombre occidental, impregnando toda la esfera de su actividad. Hasta tal extremo ha sido mediada la singularidad –la peculiar figura con que se hiciera presente en la historia de Europa–, hasta tal punto absorbida en lo Universal, su razonabilidad está tan absolutamente garantizada por el radical vaciamiento que ahora puede... gozar. El deseo –otrora forma más elemental y abstracta de emergencia de la

autoconciencia- se vuelve otra vez instancia pertinente. Sólo que ahora es deseo “racional”. Deseo que se sabe como deseo, es decir, conciente de que –como condición de su emergencia– lo real está perdido para siempre. Y así se ejerce.

Llegados a este punto –y sin perjuicio de lo dicho más arriba– debemos confesar que ni Weber ni Bell, a pesar de sus importantes contribuciones, ven la cuestión con suficiente claridad. No Weber, por cierto, porque en su época la conversión del ascetismo laico –del protestantismo– en hedonismo era todavía incipiente, si bien, bastante tiempo antes. Nietzsche pudo preverla. No Bell, que simplemente se limita a marcar el contraste entre una sociedad que en su faz productiva necesita de la –ya– vieja ética protestante pero que, merced a su mismo desarrollo, requiere también de una cultura del disfrute y del consumo. Más allá de los magníficos señalamientos de Bell –por ejemplo, sus estudios y conclusiones sobre el siniestro final de las vanguardias estéticas y el modernismo cultural en la configuración del yo de la masa consumista– su pensamiento permanece aún demasiado prisionero del marxismo (es decir, de la conceptualización marxista) como para ver una evolución intrínsecamente religiosa, específicamente cristiana, de la cual la economía de mercado y sus avatares, así como los de su par gemela, la democracia liberal, no son más que manifestaciones relevantes.

V

Hacia abril de este año pensaba redactar un escrito cuyo título iba a ser “Escepticismo consumado y afirmación de la singularidad”. A la luz del despliegue hegeliano de la *Fenomenología* (de ese verdadero calvario de la subjetividad, cuyo recorrido no puede ahorrarse quien aspire a estar a la altura de estos tiempos de concreción del saber absoluto, de la subjetividad absoluta) quería defender la tesis de que para ponerse en condiciones de generar una afirmación realmente incondicional de la existencia, alternativa al mero soportar resignada y pasivamente el fin de la historia de Occidente, era necesario llevar primero hasta el extremo la negación de todas las formas meramente anteriores de experimentar

la existencia. Dicho de manera hegeliana: consumir el escepticismo respecto de las configuraciones de la conciencia que anteceden al saber absoluto.

Queda sentado de paso, que no comparto la creencia simplista de que de la aceptación de la doctrina hegeliana del fin de la historia o de la de su equivalente nietzscheano, la muerte de Dios (que, según vimos, en calidad de muerto sigue imperando en el ascético hedonismo contemporáneo del último hombre), se desprenda como consecuencia inexorable una conducta adaptativa, una adhesión incondicional al sistema, con sus tópicos de la universalidad incontrastable de la economía de mercado, la democracia formal, la muerte de la política, el primado de una ética indeterminada de corte netamente individualista, la desaparición de los pueblos y sus culturas como protagonistas de la historia, la sobrevaloración y fetichización de la “vida privada” —una vida privada que se deja conducir mansamente por los llamados “medios de comunicación social”—, etc. etc. Trataré de mostrar, por el contrario, que el nihilismo desembozado —la otra manera que tengo de denominar el fin de la historia de Occidente, dado el doble sistema categorial con el cual me manejo: Hegel, Nietzsche— es, amén de lo en sí obstructor, acontecimiento propicio, terreno fértil para la emergencia de una voluntad absoluta, de índole puramente afirmativa. No en vano Nietzsche ha planteado la posibilidad del superhombre justamente en el horizonte de la contemporaneidad.

Vuelvo a lo anterior. Las presentaciones efectuadas y las discusiones sostenidas en el seno de este Seminario, más otras conversaciones y reflexiones complementarias, enriquecieron y complejizaron mi planteo inicial. Ante algunas actitudes reiteradas que —de hecho— toman el fin de la historia al modo de un mero *presente*, considerando como puro *pasado* todo lo que no sea escepticismo respecto de cualquier afirmación tradicional, comencé a preguntarme si no era posible sostener la validez del “reciclamiento” de ciertas configuraciones habidas.

No me refiero, por cierto, a la mera coexistencia pacífica de tales configuraciones en la forma depotenciada, superada dialécticamente, en que las

deja ser –pues también las necesita a fuerza de contenido– el saber absoluto. Ni me refiero tampoco al retorno de las mismas tal como rigieron en la historia, pues a su turno esas configuraciones estaban afectadas por una presunción formal cuyo contenido era incapaz de actualizar. Dicho más hegelianamente aún: eran totalidades parciales, aspectos de la verdad, en suma, momentos del desarrollo de la negatividad, que pretendían hacerse pasar por la totalidad o la verdad sin más. Respecto de esas configuraciones, tal como han tenido vigencia en su momento, es necesario practicar el escepticismo consumado.

Pero, justamente –y retomando lo del “reciclamiento”– ¿es escepticismo consumado instalarse en el fin de la historia como si se tratase de un mero *presente*, en relación con el cual toda determinación habida sería mero pasado y, por ende, algo “superado”? Insisto: esta última posición mantiene plena legitimidad cuando eventualmente alguna de aquellas formas tradicionales osa hacerse valer como si no se hubiese producido consumación alguna, como si Dios no hubiese muerto. Pero una vez que hemos consumado de veras el escepticismo, una vez emplazados plenamente y sin reservas en el horizonte de la consumación de la metafísica, de la consumación de la historia occidentales ¿como podríamos todavía pensar en términos de pasado, presente y futuro? Es evidente que un pensar que obra desde la consumación, que se corresponde con ella, obedece en general a otras exigencias, responde a otra lógica –no formal pero tampoco dialéctica– fundamentalmente, experimenta la temporalidad de otro modo, que la reflexión filosófica tradicional.

El fin de la historia es el tiempo de todos los tiempos, o mejor dicho, con Hegel, en el saber absoluto el Espíritu ha acabado con el tiempo. El fin de la historia no es en definitiva ningún presente respecto del cual algo pudiera presentarse como pasado. Por tanto, quizás todas las formas habidas son posibles de nuevo, no sólo en su figura corriente, es decir, como configuraciones absolutamente mediatizadas y neutralizadas, pálidos cadáveres que se arrastran por la superficie del planeta desprovistos de savia vital, alma sin cuerpo, esencia sin auténtica existencia, sino afirmativamente. Y no una sino infinitas veces. ¿Deberá quizás pensarse el eterno retorno en estos términos?

La única condición para este insólito “reciclamiento” sena que las configuraciones se hagan cargo de su inscripción en un “nuevo” horizonte: el de la consumación. Lo cual implica aceptar su perspectivismo, su finitud y su falta de fundamento. Ahora valen si y porque son queridas, desde su propia arbitrariedad voluntariosa. ¿Será el eterno retorno la peculiar temporalidad, el majestuoso ritmo que adquiere cualquier configuración de sentido –“reciclada” o no, poco importaría– que emerge en el terreno de la consumación?

Por lo demás ¿no es acaso después de todo –en la representación cristiana– el fin de los tiempos el *kairós* para la resurrección de todos los muertos?

En esta misma línea cabe afirmar que el horizonte del nihilismo desembozado –inmediatamente, como en más de una oportunidad he sostenido, paradójica coexistencia de una voluntad de negar desasida y muda, pura voluntad de dominio, y de una nada de voluntad– aunque la obstruye poderosamente, tornándola rara y por completo excepcional, facilita a la vez enormemente la emergencia de una afirmación incondicional. Si la afirmación por mí querida es causa de sí, pura libertad que se engendra a sí misma en el acto de su autoposición, autoafirmación práctica, su vigencia en un horizonte histórico se volvía altamente problemática. Pues allí localizada requería de un soporte más o menos sustancial, inhallable por definición en el contexto de la historia de Europa –devenir reactivo de todas las fuerzas– y nada sencillo de descubrir, preservar y potenciar en otras culturas.

Casi siempre se hacía necesario cargar con el supuesto de una dimensión relativamente incontaminada; con el supuesto de un trascendentalismo e, incluso, un naturalismo (esencialista o no).

Lo liberador del nihilismo reside en que el eclipse del fundamento y los valores permite, al menos idealmente, alzarse sin resistencia alguna con el propio fundamento, con las propias valoraciones. Precisamente lo que una filosofía y una práctica de la afirmación necesitan. En el horizonte de la consumación de

la metafísica, horizonte nihilista si lo hay, la filosofía de la afirmación no choca con el para ella penoso y difícil reclamo de decir de dónde viene y adonde va. Nadie está autorizado a pedirle que de cuenta de sí. A nadie le es lícito pedir algo que –tratándose de él– no sabría cómo dar. Imposible concebir ocasión más propicia para una filosofía toda ella ocurrencia, decisión, vivencia orgullosa de la masculinidad. Para una filosofía que es porque sí, por el mero hecho de erigirse, de erguirse, sin fundamento. Para una filosofía que es porque yo la quiero. Y tiene en definitiva por único contenido este querer. La filosofía y la práctica de la afirmación: torsión consumante de la consumación, viraje de signo en el horizonte de la consumación nihilista. A partir de aquí es necesario caracterizar cabalmente el perspectivismo, la fragmentariedad, la finitud de la autoafirmación: ninguna de estas determinaciones responde ya tampoco a su fisonomía tradicional pues aflora son consumadas, acabadas, perfectas. Por lo demás su signo –redundante decirlo– es afirmativo.

En la época del nihilismo desencadenado basta querer algo absolutamente y ser capaz de imponerlo para que así sea. ¿Quién estaría en condiciones de objetarlo? Es sólo el poder quien decide. No existe, ni es pensable, otro contexto de legitimación.

Nada es más fácilmente concebible en el horizonte del fin de la historia, entonces, que la autoafirmación, pues ella es efectivamente sin fundamento. No, por cierto, como los valores tradicionales, en la medida en que no hayan sido “reciclados” afirmativamente, a causa de haberlo perdido, sino porque jamás podría haberlo tenido.