

¿Fin o desencubrimiento?

La experiencia posmoderna del fin de la historia

Dina V. Picotti

El discurso en torno al fin de la historia, que escuchamos en el ámbito del pensamiento posmoderno, ciertamente no es nuevo, aunque si el contexto de acabamiento de la metafísica en el que tiene lugar y que le concede características propias.

En Occidente se ha dado a menudo y de diversas maneras sobre la base de la inspiración bíblica. Para ésta se trata de una historia de la salvación, que comienza con la creación, se consuma en la encarnación y se completa hasta el fin de los tiempos: historia providencial que se despliega a través del debate entre dos protagonismos, el de la gracia divina y el de la respuesta de acogida o rechazo humanos, del bien y del mal, de las dos ciudades agustinianas. El tiempo, espacio de decisión, se va inscribiendo en la eternidad. El *Apocalipsis* profetiza una larga época de penurias precediendo el fin de los tiempos, como una suerte de abandono del hombre a sus propios límites y un completar la pasión de Cristo, antes de que la paja sea separada del trigo. El tiempo, que surge con el mundo, se extiende hacia un *eschaton*, un fin último, computándose desde el acontecimiento central de la encarnación, que lo consuma y que ya no es un futuro que se espera como para los judíos, sino lo ya advenido, un presente perfecto, un único acontecimiento intemporal, desde el que se erige hacia atrás, el antes o tiempo de preparación, y hacia adelante, el después, tiempo de asunción y expansión en una comunidad de creyentes. Considerados a esta luz, los acontecimientos históricos adquieren importancia en relación con ella, abriéndose a una interpretación alegórica o tipológica. La distinción entre un pasado, un presente y un futuro reposa sobre un *kairós* que abre un horizonte retrospectivo como preparación y un horizonte futuro de expectativa como consumación, con relación al cual otros *kairói* prefigurando o revelando trazan la economía histórica de la gracia hasta que se manifieste el ahora oculto reinado de Dios¹.

Esta inteligencia teológica de la historia, que es inspirada por la fe, no puede ser traspuesta en términos de historia mundial ni planteada filosóficamente, aunque de hecho haya influido las ontologías de la historia, y por otra parte se haya pensado también desde otras culturas un comienzo y fin de los tiempos y una salvación del hombre. Ningún progreso secular se asemeja a la meta cristiana u otra equivalente, que es la redención del pecado y de la muerte, a la que la historia del mundo está sujeta; en este sentido no condice con el poder, y así como Cristo nunca intentó hacer cristiano el imperio romano, resulta contradictoria toda cristiandad² u orden político-religioso.

Las concepciones metafísicas de la historia, que como toda la filosofía, reposan sobre la principal vertiente greco y hebreo-cristiana, si lineales se orientaron teleológicamente hacia un absoluto, o bien secularmente hacia el progreso indefinido, si cíclicas, se acercaron más bien a la idea clásica del ciclo de vida, con su propio fin, y del retorno. En todos estos casos se trata del fin de una historia universal, o de una determinada historia o cultura. Hegel y Nietzsche representaron un desemboque del planteo filosófico, cuyo acabamiento asume la modernidad.

Hegel configura una construcción histórico final del mundo sobre la base de la valoración del cristianismo. El movimiento dialéctico del Espíritu se dirige hacia el saber absoluto, enajenándose y recordándose, en un devenir que sigue un curso circular en el que el fin completa al comienzo; cuando por este camino alcanza su pleno ser y saber, su autoconciencia, se consuma la historia en una plenitud por la cual todo lo acontecido y pensado se reúne y la historia del espíritu se concibe finalmente a sí misma, consumándose también su esencia de libertad del estar siendo en sí mismo. El Espíritu universal del mundo es el sol que sale en Oriente y se pone en occidente, el mundo greco-romano es superado por el cristianismo germánico, realización positiva del cristianismo originario al dar plena validez a la libertad. La filosofía hegeliana en su conjunto significa la reconciliación con la realidad producida por nosotros, tras la reconciliación entre lo humano y lo divino: la historia del concepto se cierra en cuanto concibe toda

la historia recordándola "hasta aquí y desde aquí" como la realización plena de los tiempos, a través de una lógica determinada como *lógos* griego y cristiano. Si bien, además de esta visión retrospectiva con respecto a lo que ha sido. Hegel hace también alguna referencia cuestionadora y anticipadora a un posible nuevo mundo del espíritu, de cuyo saber prescinde concientemente. Los poshegelianos se ocuparán al menos de romper la reconciliación de la filosofía con la religión y con el Estado³.

El crítico más radical será Nietzsche, el primer posmoderno, en el sentido de que pretende trasponer la metafísica, la lógica greco-cristiana que Hegel había llevado a consumación. Para poder reunir el libre albedrío, creador de la historia, y la fatalidad o necesidad universales, se coloca "seis mil pies por encima del hombre y del tiempo", trascendiendo un punto de vista demasiado humano, para advertir que si la absoluta libertad transformaría al hombre en un dios creador y la necesidad absoluta en un autómatas, la solución reside en que el libre albedrío sea la potencia más alta de la fatalidad. Se pregunta dónde está el anillo que cercará finalmente, en el mundo o en Dios, en la conciencia clásica o en la cristiana; el mundo aparecerá como el que redime nuestra contingente existencia en el orden de la necesidad cósmica, en el eterno retorno de lo mismo. No se trata de una mera hipótesis sino de una verdad, de una nueva forma de vicia, una conversión y un renacimiento a la salud desde una desesperación y enfermedad de muerte; instante decisivo del mediodía, intemporal y eterno, en que se consuma la visión de la eternidad, del eterno retomo de la vida, más allá del bien y del mal. El último hombre, para el que todo es igual y vano, está destinado a ser superado por el ultrahombre, que afirma lo que es. La línea del tiempo se inscribe en el círculo de la eternidad; pasado y futuro, líneas curvas que confluyen al infinito desde el pórtico del presente: lo finito de lo posible en lo infinito del tiempo, duración de la eternidad. La realidad se dispersa en el devenir y sin embargo triunfa de él en la repetición, cada cosa, cada forma continúa vigente como posibilidad; de allí que el hombre del eterno retomo sepa dar a cada instante una densidad infinita, escape al mero sucederse, a la dicha o al dolor contingente, y por otra parte a la absolutización de las formas del hombre teórico⁴.

Heidegger hablará ya explícitamente de historia del ser, del ser como *acaecer*, en cuyo ámbito se juega toda otra historia como derivada. Ello reclama la superación de la metafísica, y con ella de las oncologías de la historia, por un pensar, que en su pertenencia al ser lo dirá en la palabra de éste; se trata del tránsito del pensar metafísico a un comienzo más originario, quizás como una larga estancia, de modo semejante a como Nietzsche lo preveía en el último hombre y poetas como Hölderlin y H. Trakl hablaban del ocaso y la muerte hacia la niñez más temprana⁵, en la cual permanezca sólo vislumbrado aunque ya decidido. Desde la experiencia indigente del abandono del ser en el ente, resuena sin embargo la verdad de aquél, que pone en juego otro comienzo y prepara el salto al mismo, desde el que el pensar funda la verdad del ser como *Dasein*, ahí en el hombre, y su espacio de juego temporal. Este pensar transitorio, en el cual no se puede dar aún un libre ensamblaje de la verdad del ser desde este, ha de producir sin embargo algo esencial, el proyecto o inauguración de su espacio de juego temporal, para cuya realización Heidegger juzga que no hay antecedentes ni apoyo, porque las meras variaciones de lo vigente subsisten en la negación de la pregunta por el ser⁶.

La experiencia posmoderna

El pensamiento posmoderno asume el acabamiento de la metafísica en la pérdida de vigencia de su actitud pensante y categorías. Entre ellas la idea misma de historia. Ello resulta ejemplar dado que había sido trabajosamente asumida por la metafísica a través de sus crisis y de un proceso de desubstanciación del sujeto y del objeto que la abrió a nuevos cauces posibles y a esta misma situación posmoderna. Pareciera una contradicción si no se advirtiese que de hecho juega con una noción débil de historia, que no permite reconocerla en todas sus dimensiones y que en el fondo provocará su real desencubrimiento, como intentaremos mostrarlo desde otras experiencias histórico-culturales.

Cuando finalmente la historia había sido admitida como ciencia, fundamentado y criticado su tipo específico de conocimiento, equilibrado y

enriquecido con el aporte de otras ciencias sobre todo humanas, se vuelve sin embargo de nuevo problemática la misma idea de historia tanto para la teoría como para la práctica historiográfica. No ya porque no alcance el ideal de *epistème*, que mientras tanto fue siendo reelaborado desde un contexto más amplio y complejo y también reconciliado con la *dóxa*, sino porque se pierde la idea de un proceso unitario. La historia de los acontecimientos es una entre otras –como la historia de los modos de vida, que se acerca más a la de los hechos naturales– posibles y lo que llamamos historia aparece cada vez más como una construcción, un relato a veces ideológico; en nuestra época en que se dispondría de instrumentos adecuados para construir una historia universal, ésta se ha hecho imposible, porque algunos de ellos como los medios de comunicación, por una parte multiplicaron los centros históricos y por otra todo se nivela en un plano de contemporaneidad, de simultaneidad, que deshistoriza. Las más variadas técnicas, sobre todo la informática, instauraron además condiciones efectivas de existencia que le otorgan una especie de inmovilidad: la posibilidad de disponer técnicamente cada vez mejor de la naturaleza y de prever planificando, hace que la novedad ya nada tenga de perturbadora o revolucionaria sino más bien sea exigida para conservar el sistema. Por ej. la aparición de siempre nuevos modelos, ofertas, presentaciones en la sociedad de consumo, a los únicos fines de éste, para la permanencia de lo mismo. A ello se agrega el que la misma idea del progreso, otrora impulso del despliegue de las fuerzas humanas, privada de un fin último por su secularización, se vacíe de contenido, convirtiéndose en rutina. Por fin, toda experiencia de realidad parece reducirse a mera imagen o a las redes de la información, y nadie encuentra, realmente a otra persona o cosa cuando todo se ve y manipula a través de monitores televisivos o se articula desde las computadoras. Parece el fin de la historia como acaecer y como conocimiento y relato.

Sin embargo algunos posmodernos ven en esto que sucede nuevas posibilidades y una reconfiguración de lo humano que exige otras respuestas. G. Vattimo llama la atención acerca del aspecto positivo y activo del nihilismo nietzscheano y de la *Verwindung*, el reponerse de la metafísica heideggeriano,

que no son mera superación crítica, por la que volverían a enredarse en ello. Sobre la base de su destrucción, en el sentido positivo ya mentado por Heidegger, se hace factible, en actitud hermenéutica, una experiencia estética y retórica de la verdad, que valorizaría la sustancialidad de la transmisión histórica en el monumento y la estipulación, sin reducirse al mero sentido común, por más valioso e indispensable que sea, sino percibiendo condensaciones de sentido que permitirían criticar la existencia. Verdad, en fin, como horizonte y fondo en el que nos moveríamos y no como objeto del que nos apropiáramos⁷.

Los medios masivos de comunicación han configurado la civilización actual de modo desconcertante: se da un desarrollo inmanente, implosivo de la pantalla, de meras relaciones; la imagen es pastiche, parodia y ya no ideología ni utopía; promiscuidad, obscenidad de la exhibición de todo, hasta lo más íntimo y doloroso; lo privado se hace público, el mensaje masaje: seducción, fascinación, psicosis, esquizofrenia: los *mass media* parecen prolongar el sistema nervioso. Sin embargo, esta sociedad de la comunicación generalizada y de las ciencias humanas no avanza hacia la autotransparencia como pareciera ser su ideal sino hacia múltiples fabulaciones. Como ya lo dijera Nietzsche, no hay datos sino interpretación, la verdad se convierte en fábula⁸.

Ello presenta dos caras: una negativa de manipulación, de rebajamiento de la identidad y significancia a mera noticia, de falta de respeto por lo que es, que lo convierte en parodia; otra sin duda positiva, de haber reconocido el carácter configurador del lenguaje humano y el acaecer complejo e imprevisible de la realidad, a la que ya no cabe convertir en objeto sino responder con las propias posibilidades de juego. A las ciencias humanas les corresponde tematizarlas. Por ello, el debate metodológico resulta substancial, contribuye a que se tornen concientes de sus relatos, como lo hace la noción de narratividad y de retórica entre los historiadores, en una experiencia de mundo constituido por sistemas simbólicos que se presentan explícitamente como transformaciones, nunca como naturaleza. La lógica que se considera posible es hermenéutica y la verdad como continuidad, correspondencia, diálogo entre textos y no como

conformidad del enunciado con un estado de cosas; verdad tanto más rigurosa cuanto menos se deja imponer una determinada narración como definitiva. De tal modo que si ya no cabe desenmascarar ideologías desde un fundamento único y estable, sí explicitar una liberadora pluralidad de relatos, de articulaciones con que se constituye nuestra cultura, en un mundo menos unitario, cierto y tranquilizador pero más verdadero. En la época de la reproductibilidad técnica⁹ se tiene una sociedad del espectáculo, con una experiencia de desarraigo, desfundamento, schock, de variaciones mínimas y continuas como en el cine, no sólo de apariencias manipuladas por el poder sino de una realidad con caracteres más fluidos y débiles, ambigüos. Se podría generalizar a toda la experiencia posmoderna de la vida lo que algunos pensadores observan con respecto a lo estético: que el hecho que se dé en un mundo de cultura de masas hace que la utopía de una existencia estéticamente rescatada en su totalidad se distorsione y transforme en heterotopía, es d. el reconocimiento de que múltiples modelos, explícitamente dados, hacen mundo, de que la verdad posible de esta experiencia sea probablemente el coleccionismo, la movilidad de las modas, el intercambio simbólico, a pesar que gran parte de los discursos filosóficos y de crítica de arte se sigan esforzando por hacer valer criterios estructurales, con un sentido exorcizador. Sin embargo, también se observa que ya Dilthey había señalado que el sentido profundo de la experiencia estética y también historiográfica se hallaba en la capacidad de hacernos vivir imaginariamente otras posibilidades de existencia además de la propia, y Heidegger, al hablar del ser como acaecer, le había concedido status ontológico. Este paso a la heterotopía comportaría la liberación de lo ornamental en el aspecto de la percepción inmediata y el aligerarse del ser en su significación ontológica: lo efímero, el eclecticismo, la imposibilidad de reconocer una esencialidad, lo kitsch, no por falta de criterio formal riguroso o estilo fuerte, sino porque es lo que pretende valer en esta época, y que es posible percibir como chance destinal sólo si se piensa el ser como acaecer y no cómo fundamento, estabilidad, objeto, dato¹⁰.

Por otra parte, en el mismo ámbito civilizatorio posindustrial, como una especie de contrapartida de esta crisis de la idea de historia, se habla de fin de

la historia en otro sentido, que pretende inspirarse en los planteos de Hegel y Nietzsche. F. Fukuyama¹¹ cree percibir un último estadio del proceso histórico, concebido como de progresiva realización humana, en la creación cada vez más generalizada de democracias capitalistas liberales por obra de la lógica de la ciencia moderna y el consecuente proceso económico racional, y de la lucha por el reconocimiento, que considera con Hegel ser el motor mismo de la historia. Si bien su análisis acaba con la pregunta acerca de si este último hombre puede lograr una sociedad estable en la que por haber obtenido libertad e igualdad políticas y económicas se encuentre satisfecho, o bien si justamente al no tener ya que luchar para lograrlas lo hará ahora para destruirlas y volver a sumergirse en el caos.

El desencubrimiento de la historia

Creemos que estos dos últimos tipos mencionados de experiencia histórica no consuman ni agotan la existente en el mundo actual. Se dan otras experiencias de vida, otros centros históricos, tal como lo registra la conciencia posmoderna, desde los cuales cabe otro discurso. Es el caso de países como los nuestros, americanos, que están involucrados en la civilización planetaria por extensión y asunción, pero no se reducen a ella por cuanto detentan sus propias culturas.

Contemplada la situación histórica en su totalidad, lo que cae, con respecto a los argumentos posmodernos, es un determinado modo de conocimiento y relato histórico, que reposaba en el esencialismo metafísico, en la idea de progreso y en un punto de vista etnocéntrico, desde el que se construía una pretendida historia universal. Cada una de estas bases se fue desmoronando. La concepción esencialista debió ir admitiendo la historicidad de cada una de sus estructuras: de la subjetividad, la objetividad y las mismas esencias, tal como terminó de manifestarse en la fenomenología de Husserl: de la articulación categorial y las formas de lenguaje, como lo evidencia el debate contemporáneo en tomo a éste: del conflicto de las interpretaciones, que reclama una lectura hermenéutica

ubicadora que muestre el logro y los límites de los diferentes caminos del pensar; del ser mismo, señalado explícitamente por Heidegger como *acaecer* y ámbito originario. La idea de progreso, erigida sobre la concepción abstracta moderna de razón, debió, por una parte, irse sometiendo a las consecuencias de los replanteos de ésta en pos de la recuperación de sus dimensiones concretas y de su complejidad, a través de las cuales se torna cuestionable la transparencia y el avance, y por otra, ir asumiendo su propio vaciamiento en la era instrumental de la reproductibilidad técnica, sin orientaciones de sentido. El punto de vista etnocéntrico fue perdiendo credibilidad, hasta convertirse en uno entre los diversos centros históricos, a través de diferentes vías: el proceso de descolonización, aunque limitado por la neocolonización que ejercen los centros de poder, sin embargo puso en crisis la pretensión de un modelo normativo de hombre y cultura y contribuyó a permitir la valorización de otros, sobre todo cuando el primero, junto con sus logros, mostró sus más penosos límites; los medios masivos de comunicación, en lugar de sólo homogeneizar y prestarse como el más poderoso instrumento de propaganda manipuladora, operaron también como explosión y multiplicación de visiones de mundo, haciendo también más evidente otro aspecto actual de la historia, el que bien podríamos llamar “la historia doliente”, que se manifiesta en los países periféricos con respecto a los centros de poder, y en los bolsones y márgenes indigentes en el seno de éstos mismos. Es una historia que se destaca penosamente, constituyendo un doble reto a la civilizatoria conductora: por una parte, al haber sido rebajada a objeto e instrumentada, es una denuncia de desconocimiento de su protagonismo y de vejación, que envuelve en situación inhumana y destructiva al resto de la historia en tanto agente o cómplice; por otra, al resistir en su propia identidad, en sus modelos diferentes de vida, y desarrollar estrategias especiales de sobrevivencia y lucha, es una denuncia de reducción empobrecedora de la historia, por privarse de otros caminos posibles para la humanidad¹².

Desde el seno mismo de la filosofía, el nihilismo nietzscheano y el acabamiento de la metafísica heideggeriano marcaron el límite de esa concepción, conocimiento y relato de la historia, remontándola a un ámbito más originario

que el de las ontologías, al del ser mismo en tanto acaecer: desde la pertenencia a esta historia primera se articula toda historia humana como respuesta a la vez protagónica y destinal. Dionisos se justifica en las formas que acontecen, "el ser se nos adjudica y aclara y aclarando acomoda el margen espacio-temporal en donde puede aparecer un ente"¹³.

Ya las antiguas culturas, que de algún modo siempre sobreviven entre las modernas, habían interpretado la historia humana en relación con la cósmica y con un acaecer sagrado, adquiriendo profundas dimensiones de comprensión, que precisamente fueron reducidas por el proceso racional abstractivo, que fue separando el entre del ser y el hombre de su contexto, para partir de él y apuntar con sus solas fuerzas a un progreso indefinido en el manejo de las cosas y de sí mismo, que termina descreyendo de sí y a la vez paradójicamente redescubriendo perspectivas perdidas¹⁴. Para aquéllas la historia se juega en un tiempo y espacio sagrados. Todo tiempo, no homogéneo, sino presente bajo formas de diversa intensidad y destino, está abierto al tiempo sagrado y puede revelar lo absoluto, sobrehumano, suprahistórico: además de su fluir, sus caracteres de periodicidad, repetición y eterna presencia, permiten pensar la regeneración del tiempo transcurrido, el comienzo de un nuevo ciclo desde la reintegración al caos, transfigurar la duración, según la fe y esperanza humanas de vivir la eternidad. Asimismo, todo espacio está abierto a lo sagrado, en tanto posible manifestación de éste, y la concepción y repetición de arquetipos responde al deseo humano de realizar una forma ideal dentro de la condición misma existencial, de estar inmersos en la duración y el límite sin llevar su carga, de tender a la plenitud¹⁵.

Desde el ámbito originario del ser que acaece es posible comprender y pensar múltiples historias, que significan diferentes acuñaciones de ser y de humanidad, en tanto disposiciones espacio-temporales que se articulan en diferentes juegos de lenguaje. Pero si cada uno, en tanto respuesta singular, guarda su autonomía, pueden también convivir e influirse entre sí, como de hecho ocurre en nuestros países signados por el mestizaje cultural a lo largo de su proceso histórico, a pesar de toda clase de marginaciones. Lo que

precisamente surge de esta experiencia es la necesidad de reconocer la historia total, protagonizada por todos los pueblos, configurada por cada uno de manera insustituible como un 'aquí' del acaecer del ser, contribuyendo a constituir cada uno a través de su propia articulación el interlogos de la comunidad humana universal. Consideremos que sólo a partir de éste es posible construir un conocimiento y relato adecuados de la historia en sentido fuerte, renovar y fortalecer con nuevos elementos la discusión epistemológica y lingüística. Lo que resta al pensamiento posmoderno, después de haber reconocido la existencia de múltiples centros históricos, es asumir que desde y con ellos siempre se ha tejido la historia universal, y que es posible interpretarla y relatarla si se parte de sus respectivos horizontes de inteligibilidad y posibilidades de articulación, sobre todo en una época de acabamiento del pensar metafísico, de valoración de los múltiples recursos del pensar y del lenguaje y del entrecruce de los mismos. La vía larga de la hermenéutica, ya practicada entre los diversos ámbitos culturales para descubrir en ellos un sentido y articulación del ser, debiera proseguir su exploración a través de las diferentes culturas, como de alguna manera lo hacen los estudios comparativos, para recoger esta historia humana hecha por todas ellas. Ello evita la caída en un arcaísmo, que si bien tiene el mérito de valorar experiencias pasadas pero no por ello fenecidas, no hace justicia a la continuidad de lo histórico: en un relativismo que pierde el valor perenne e integrable de cada historia; o en una racionalidad débil, porque se trata por el contrario de asumir la razón en todas sus dimensiones y posibilidades, que se han ido jugando en diferentes espacios.

Desde este reconocimiento de toda la historia, el fin proclamado conduce, en el caso de la experiencia posmoderna, a un des-encubrimiento en su ámbito originario y en su múltiple respuesta, y en el caso de la experiencia democrático-liberal del posindustrialismo tardío, a una ubicación de su pretendido máximo despliegue en el espacio de un determinado centro histórico, el filosófico-científico-técnico de la civilización hoy planetaria, que además de sus propios límites, no desplaza la importancia de otros caminos humanos posibles, que además de hecho se dan.

Notas

¹ K. Löwith, *El sentido de la historia - Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Aguilar, Madrid 1968, ha insistido en la inspiración bíblica, por otra parte reconocida aún por los filósofos de la historia que intentaron separarse de ella.

² S. Kierkegaard fue en el s. XIX uno de los más fuertes críticos de la cristiandad, acentuando el carácter paradójico del cristianismo con respecto a la racionalidad natural, y la contradicción que significa aliarlo o ponerlo bajo la custodia del poder.

³ Sobre todo Feuerbach y Kierkegaard con respecto a la religión y Marx con respecto al Estado.

⁴ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Siglo XX, Bs. As. 1976, 3a. y 4a. parte, entre otras obras.

⁵ F. Hölderlin en la primera mitad del s. XIX y G. Trakl a comienzos de nuestro siglo son testimonios elocuentes de una época indigente que aguarda el tránsito hacia lo originario.

⁶ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie-Vom Ereignis*, 1936-38, Klostermann, Frankfurt 1980.

⁷ G. Vattimo, *El fin de la modernidad-Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona 1986.

⁸ J. Baudrillard, *Las estrategias fatales*, Anagrama, Barcelona 1985.

⁹ W. Benjamín, *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*, 1936, Ensayos.

¹⁰ G. Vattimo, *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona 1990.

¹¹ F. Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Bs. As. 1992.

¹² Véase por ej. el testimonio de pueblos indígenas en Roa Bastos, *las culturas condenadas*, Siglo XXI, México 1980, y de pueblos africanos en M. Moreno Fraginals, *África en América latina*, Unesco/Siglo XXI, México 1977, y los documentos de la Unesco acerca de la situación de pobreza en los países del antes llamado Tercer mundo, así como de importantes sectores marginales del Primer mundo.

¹³ F. Nietzsche, *El origen de la tragedia desde el espíritu de la música*, Alianza, Madrid 1988. M. Heidegger, *La proposición del fundamento*, p. 109 de la ed. original alemana, Neske 1965.

¹⁴ El pensamiento filosófico contemporáneo a partir de los poshegelianos bien puede ser visto como una continua recuperación y exploración de dimensiones concretas en su complejidad.

¹⁵ El esencialismo metafísico respondió sin duda alguna también a esta tendencia.