

EL HABLA DEL FINAL

Metafísica y política en tiempos de cólera

Mario Casalla

*Para mis amigos Jorge, Fernando y Sergio ,
argentinos persistentes en la muy madrileña Glorieta Bilbao.*

1.Una cuestión filosófica.

A veces es conveniente destacar con un trazo más grueso la procedencia de una reflexión. Si bien esto va de suyo para quiénes consideramos la filosofía como un ejercicio de lo “*universal situado*”, en ciertos casos es conveniente que esa *situación* se presente con mayor nitidez. Tal es el caso presente.

Escritas a lo largo del año 2002, estas líneas reflejan las “*marcas*” de varias crisis simultáneas: en primer lugar, la del país inmediato, Argentina, que -como es globalmente conocido- atraviesa una situación prácticamente terminal, de pronóstico reservado y dudoso para los próximos años; en segundo lugar, la del subcontinente sudamericano, sometido a tensiones y expectativas también muy complejas y de dificultosa resolución. Todo ello, a su vez, sobre el inquietante trasfondo de un Estados Unidos de Norteamérica que -bajo esta administración Bush- ha potenciado lo peor de sus tendencias atávicas y de sus delirios universalistas y “redentores”. Y, lo que es más grave aún, sin contrapeso real a la vista; esto no sólo por la ya lejana desaparición de la inefable URSS, sino por la debilidad del proyecto europeo para enfrentarlo -o al menos inquietarlo- con algún éxito.

Estamos en años particularmente difíciles y nos pareció un imperativo ético de primer orden intentar *pensarlos*, además de vivirlos por cierto con toda la intensidad del caso. Y en el nuestro, ese intento tiene que ver con la *filosofía*. ¿Es lícito ese punto de vista?; ¿tiene la filosofía algo que decir, al respecto?; ¿lo tiene, en un mundo donde la información periodística y casi instantánea prolifera?; ¿no se tratan, por sobretodo, de problemas económicos, políticos y sociales, respecto de los cuáles las respectivas “ciencias” que los atienden poseen un discurso más afiatado y actualizado que el de la filosofía?; ¿para qué entonces insistir con ella?; ¿acaso por la sensibilidad de un filósofo determinado que, para calmar su cosquilleo ciudadano, decide hacer su “aporte” al debate global?.

Rotundamente no. Me parece que la *filosofía* tiene algo específico que decir al respecto (al menos, insistimos, aquélla que se concibe y ejerce como juego de lo *universal situado*¹) y creemos además que sus puntos de vista sobre la situación presente, no son sin más reductibles al discurso de las ciencias sociales, o políticas, ni al de la economía; aunque bien pueda la filosofía (y aun deba) dialogar con todas estas disciplinas, en un intercambio seguramente enriquecedor que, por lo demás, nosotros mismos practicamos desde hace años.

La pregunta es entonces, ¿en qué consiste un punto de vista *filosófico* sobre las crisis del presente?; ¿desde dónde puede la filosofía decirnos algo diferente y de interés (no reiterativo de la información periodística, ni de los análisis propios de otras disciplinas)? Me parece que la filosofía tiene -en su acerbo conceptual y en su propia experiencia histórica- una categoría central de análisis que puede resultarnos de gran utilidad contemporánea: esto es la noción de “*final*”.

La filosofía no sólo es una “*experta en crisis*” (por ser hija dilecta de ellas) como reiteradamente se ha dicho, sino que -por eso mismo- es también una “*experta en finales*”. Más aún, la metáfora del *final* -desde la segunda mitad del siglo XIX- la recorre de parte a parte. No de otra cosa hablaban Hegel y Nietzsche en la culminación *apoteótica* de la modernidad (aunque desde puntos de vista diametralmente opuestos, por cierto) y

no de otra cosa habló Heidegger (para él y para muchos otros) ya dentro del siglo XX que acaba de finalizar. Así es que, los comienzos filosóficos de este nuevo siglo, no sólo heredan esa problemática del final potenciada, sino que no pueden (aun queriendo) desentenderse de ella.

Pero el “*final*” del que habla la filosofía –ese *final* que la traba y le exige, desde adentro, su propia *superación*– es un final muy especial. Un final diferente, tanto del sentido usual de esta expresión (“muerte”), como del matiz “apocalíptico” con que suele presentarse en cierta teología, así como de la noción de “término o acabamiento de algo” con que suele utilizarse en las ciencias. El *final* que aquí aludimos –filosóficamente hablando– tiene su propio estatuto y su propia gramática, particularmente aptos para pensar cierto tipo de *crisis* como las que recorren nuestro presente.

2. El huevo de la serpiente.

¡Con qué anticipación la Vieja Europa lo supo o, más bien, lo intuyó! Cómo no iba a ser así si se trataba de un mundo (de un *cosmos*) que ella misma había creado y que acababa de universalizar. Por eso, en pleno auge del “progreso constante” y cuando el esplendor de la ciencia y de la técnica prometía poner todos los deseos a su alcance, empezó a darse cuenta que esa creación estaba herida de muerte. Esto es que –envuelto en el papel de regalo de sus mejores ilusiones– venía un huevo de serpiente. La incubación sería relativamente corta (sobre todo si la medimos con la regla del tiempo histórico y no con el personal): en poco menos de dos siglos la cabecita empezaría a asomar.

El pichón nació, como todos, con la impostergable necesidad de alimentarse y la mesa estaba servida, bien servida. La *Modernidad* iba camino de su propia apoteosis y al principio creyó que se trataba de una simple y molesta picadura. Barrió con más prolijidad el jardín y aceptó que la molestia no volvería a producirse. Craso error, cuando se dio cuenta la serpiente había regresado y en este “segundo Edén” tuvo mucho menos problemas que en el primero. La prohibición original estaba casi olvidada (¡al contrario, se había vuelto incentivo, antes que freno!); Dios era mucho más comprensivo y razonable (perdonaba en cuotas y casi sin dejar culpa) y el hombre (el *Hombre*) era (¡por fin!) el rey de la creación. Liberado de la culpa, aligerado enormemente del dolor y munido de los instrumentos que él mismo se había procurado, iba por fin a cumplir el viejo mandato: someter la Tierra y colocarla a su servicio.

Es cierto que ya ni se acordaba de quién se lo había ordenado, ni para qué. ¿Pero acaso no era él un ser libre, no había alcanzado ya aquella soñada e Ilustrada “mayoría de edad de la Razón”? Pues bien, para qué preocuparse, el progreso constante superaría cualquier obstáculo y –de tornarse muy molesta– la serpiente terminaría ella también en un (moderno) zoológico. Allí donde las jóvenes generaciones –viéndola en su jaula– aprenderían que el peligro estaba definitivamente controlado (sino extirpado, al menos *controlado*).

Con esa seguridad visual, forjó una máxima incontrastable: “*todo está bajo control*” y así inició el siglo XX y –aunque no con la misma convicción, es cierto– también lo terminó. Sin embargo, algunos empezaron a pensar de otro modo. Incomodaban casi tanto como la serpiente y si para aquella era el zoológico, para estos sería el manicomio (también moderno, por cierto).

3. El canto del cisne.

El último siglo de la filosofía moderna es el de la gran convicción en un *final* que (inexorablemente) se aproximaba. Esta convicción no podía dejar de colisionar con aquel ideal del “progreso constante” y así fue. Mientras unos siguieron decorando el jardín del segundo Edén, otros empezaron a advertir sobre la inutilidad de la tarea. Peor aún, atentaron contra esa ilusión compartida y denunciaron el espejismo: no había Edén alguno, sólo se trataba de un inmenso *desierto*. Un desierto que amenazaba con devorarlo todo. Entonces, como el cisne que asume su último canto, gritaron sin demasiadas posibilidades de ser escuchados. Fueron por ello extemporáneos e intempestivos y, por eso mismo, proféticos.

Sin embargo, ¿de qué hablamos propiamente cuando hablamos de “final”? Acertadamente ha señalado Derrida que “*no se está afuera de una época cuyo final puede aún anunciarse*”, y vaya si ahora se anuncia ese final. La filosofía contemporánea casi no hace otra cosa, aun a regañadientes. En consecuencia no son adecuadas –sino bien aumentan la confusión reinante– algunas expresiones que intentan caracterizar este presente. No se trata de tiempos “*postmodernos*”, ya que la modernidad no ha sido dejada todavía del todo atrás, más aún sus valores fundamentales (aún en crisis profunda) informan nuestro tiempo. Tampoco son tiempos “*neomodernos*” ya que el programa de la modernidad está irremediable cumplido y agotado (mal que les pese a algunos nostálgicos), frente a lo cual no hay maquillaje que resista demasiado tiempo; la crisis de la modernidad es indisimulable y su origen no es el “olvido de los altos ideales” del programa ilustrado, sino precisamente su cumplimiento. Finalmente tampoco nos parece adecuada la expresión “*tardomodernos*”, ya que el prefijo temporal da la impresión de que se tratase de problemas de cierta etapa de la modernidad, cuando en realidad es todo ella (desde su origen) la que está ahora en juego terminal.

A fuer de sintetizar conceptualmente lo que realmente pasa, me parece mucho más adecuada la denominación heideggeriana de “*consumación de la metafísica*, que éste ensaya en el comienzo de su *Carta sobre el humanismo* de 1949. La palabra *consumación* señala allí un doble movimiento, insoslayable para caracterizar el presente de la Modernidad: 1º) el de algo que “*se realiza en la suma, en la plenitud de su esencia*” (*consumare*) pero, y precisamente por esto, 2º) lo que se consume *declina, decae y, en un largo tiempo, acaba* ². La Modernidad está hoy en ese largo tiempo del *acabamiento*.

Por cierto, este fenómeno de la *consumación*, no es una ocurrencia académica o sólo una interpretación del profesor Heidegger. Es la propia Modernidad la que presiente que -en su traspaso- ha de ser *tras-pasada*. Desde mediados del siglo XIX, la Modernidad “sabe” de qué se trata; oscuramente intuye que su tiempo es nocturnal y no auroral; que la ilusión ilustrada puede conducir, a un gran equívoco primero y a una gran frustración después (como de hecho ocurrió). Ya sea pensado como realización y progreso (tal los casos, por ejemplo, de Hegel y Marx), o como máscara y decadencia (a la manera de Nietzsche o de Kierkegaard), el proyecto moderno sabe que se va aproximando a su final y lo dice.

En esto consiste también, buena parte de su grandeza: en la autoconciencia de su propio desarrollo. Haciendo honor a su nombre, el proyecto moderno intuye que lo mejor está por venir y que esto requerirá incluso su propia muerte. Su largo retiro de la escena principal³. Lo “moderno” -como su nombre lo predica- es siempre circunstancial, por eso la tarea principal consiste en consumarse, es decir en dejar de ser lo que se es. Por tanto, la *consumación* no es algo que le viene desde afuera a la Modernidad sino que, por el contrario, le pertenece a su ser más íntimo⁴.

Sin embargo, insistimos, el tiempo del final “es largo” e imprevisible. El gran Goethe en una de sus *Máximas* lo advirtió proféticamente: “*Nunca llegamos tan lejos como cuando ya no sabemos adonde vamos*” (901). Muy por el contrario, es un tiempo activo (a veces hasta superactivo!), ya que no es precisamente por falta de “novedades” o entretenimientos que un *final* es lo que es. Esa vorágine de cosas que se da en el final le es casi consustancial y cumple un papel enmascarador esencial: le permite a la existencia –aunque más no sea fugazmente- creer que todavía “algo” (de lo irremediablemente consumado) puede salvarse o restaurarse y así ésta intenta (una y otra vez) su neurótica danza *repetitiva*. Sin embargo, cada paso de ese baile está condenado de antemano, porque el “inquietante huésped” ya se ha aproximado con “pasos de paloma”: el *nihilismo* está instalado entre nosotros y lentamente va haciendo su trabajo, enmascarado primero, desembozadamente después.

El grito nietzscheano fue en esto pionero: “*Dios ha muerto*” y los hombres lo han asesinado. Por eso aquél desesperado grito final, escrito en la mísera pensión de Turín en 1889, ya con la firma de El Crucificado: “*Después de haberme buscado, no era difícil hallarme. La dificultad está ahora en perderme*”. O la lúcida comprobación del muy piadoso Kierkegaard: “*nuestra especie está enferma y, desde el punto de vista espiritual, enferma de muerte*”, confesión que a su vez le provoca “*la señal de un dolor casi loco; pero he ido tan*

lejos que me ha hecho bien". Ambos, parafraseando a Benjamin, habían comprendido que *"El infierno es que todo siga así"*. Era (y es) necesario cambiar, pero esto no será fácil ni rápido.

El *final*, al igual que el ser, "viene de múltiples maneras al brillo del aparecer". Lo cual a su vez nos lleva –en primer lugar- a diferenciar entre distintos tipos de "fines" ya que, como veremos, no todo fin tiene el mismo peso histórico u ontológico; para luego diferenciar también entre fin y crisis, dos términos de fácil (y peligrosa) confusión intelectual.

4. Los distintos tipos de "fines".

Lo más común es identificar el *fin* con la muerte, de aquí la "mala prensa" de que goza esta temática (sobre todo en los tiempos hipertecnológicos de la modernidad consumada, en los cuales el horror a esa consumación es casi tan fuerte como los esfuerzos por postergarla indefinidamente). Sin embargo, no todo fin implica la muerte, ni es a ésta a quien nos referimos ahora. Es cierto que la muerte es un tipo de fin; más aún, generalmente es sobre su modelo que pensamos todo otro fin posible. Pero la muerte tiene ciertos elementos (inextirpables) que no están presente en otro tipo de "fines" y que la singularizan frente a cualquier otra experiencia del fin.

Señalemos sólo un par de ellos. En primer lugar, la muerte implica una suerte de "corte" con la serie temporal que la precede, que no es sin más extensible a otros tipos de finales. El corte, la *cisura* que produce la muerte, es absolutamente diferente a todo otro. En segundo lugar –y precisamente por eso- la "continuidad" después de ese fin, es un punto de complejidad y debate incomparables con el que está asociado a otro tipo de fin. Cuando de las naturales nociones de ruptura y continuidad se trata, la muerte coloca a la *finitud* humana en un punto tan dilemático y fronterizo, como no lo hace ningún otro tipo de fin.

Como *fin*, la muerte es *intraspasable* y (casi) *impensable*. Es una suerte de "*fin de todos los fines*" que, a un tiempo, nos origina como los *mortales* que somos. Ella, junto con el *nacer*, constituye los "bordes" (existenciales) de eso que enigmáticamente denominamos *Vida*. Sin embargo, hay otro tipo de fines por completo diferentes y a ellos propiamente nos referiremos aquí⁵.

Se trata de fines y de finales que -a diferencia de aquella experiencia de la muerte, pero teniéndola siempre como "telón de fondo"- son en cierta manera fines habitables, traspasables y hablados (al menos como *posibilidades* existenciales). Fines *internos* a ese horizonte de la Vida, que bien acontecen dentro del propio lapso vital individual (y que por esto denominaremos aquí como "*personales*"); o bien ocurren dentro del período –ya más extenso- de una comunidad histórica concreta (a los que podemos llamar "*sociales*"); y existe también un tercer tipo de "final" que coincide con la consumación de un ciclo civilizatorio determinado, o sea con un lapso vital aún más intenso y prolongado (y que, para distinguirlo de los dos anteriores, bien podríamos denominar "*históricos*"). Es decir que esta *experiencia del fin* a la que queremos aquí referirnos, nos puede suceder como personas individuales, como sociedades concretas y/o como civilizaciones históricas; por cierto que también, con las diversas *combinaciones* y *simultaneidades* del caso, lo cual les otorga peculiares registros de *agravamiento*⁶.

Más en cualquiera de los casos, el *final* es siempre un "*ereignis*" (un *acontecimiento*) y no un simple "hecho", ni tampoco un mero "suceso" (en la cadena más o menos regular de "sucederes"). Y por eso mismo, el final es primordialmente una *experiencia* (existencial), antes que teorías o discursos ("sobre" algo que pasa).

La experiencia del fin es así siempre un *acontecimiento que nos "marca"*; sin que esa "marca" necesariamente sea –como recién deslindáramos- la muerte personal, o la desaparición (física) de una sociedad, o de una civilización determinada. Sin bien también es cierto que esos "finales", no pocas veces, nos llevan hasta el "*borde*" de la Muerte; así como la *consumación* que en sus "interiores" se opera, pueda también ser pensada bajo esa *metáfora*, como una suerte de complejas, "muertes en vida".

Por eso mismo, la experiencia de este tipo de "fin" conmueve a la *existencia* en lo más profundo (la nihiliza y la angustia); la instala sobre un "*límite*" (esa "*Línea*" de la que simbólicamente nos hablaba Jünger); en las

proximidades de un *abismo* (*abgrund*), que a su vez requiere un *salto* (*sprung*) para poder seguir adelante. Esto precisamente porque “*lo que acontece*” (*ereignis*) es por completo *extra-ordinario* y, por tanto, no encuentra solución (ni calma), ni en la continuidad de la serie que la precede (como si “nada” hubiese pasado), ni en la reinstalación (neuróticamente “repetitiva”) de algún elemento de ese pasado, incólume a la consumación del todo⁷.

Esta singularidad del “fin”, pide la distinción que sigue.

5. Diferenciación entre “final” y “crisis”.

Cuando esa “repetición” (neurótica) se instala, el fin no puede ser comprendido en su verdad, ni mucho menos “superado”. Esto porque *el fin no es una crisis* y las conductas que en las crisis son todavía posibles (y a veces hasta transitoriamente efectivas), en los tiempos del fin no sirven, peor aún, las agravan⁸.

Por un sutil procedimiento de la *Memoria*, el fin requiere más del *olvido* que del *recuerdo* (polaridades éstas que sin embargo exigen ser pensadas en conjunción, antes que en disyunción). La “positividad” del fin está fuera de él, en lo que aparece como su *futuro*, como su *superación* (en el sentido tripartito que evoca el término alemán *aufhebung*, utilizado por Hegel: *negar-conservar-superar*); la “negatividad” del fin está, en cambio, “dentro” de él, en la enorme carga de un pasado (definitivamente *consumado*) que, reiteradamente, vuelve a presentarse (y seductoramente, por cierto) como “solución” a los males del presente.

De aquí la anteriormente citada “esquela de la locura” de Nietzsche expresando esa tensión en una sola línea (“*Después de haberme descubierto no era muy difícil hallarme: la dificultad está ahora en perderme...*”) Aunque, por cierto, este *olvido* no es lo contrario de la “memoria”, sino su complemento indispensable. En el necesario “olvido” del final –sin el cual no hay “superación” posible– mora un tipo especial de *memoria* (“*recuerdo*” la llamaríamos ahora, para diferenciarla de la otra) cuya relación con aquél pasado (irremediablemente *consumado*) es de *liberación* y no de (neurótica) reinstauración. Este *recuerdo* –cuando se da– es capaz de “conservar” lo *consumado* en la memoria (precisamente como aquello que debe ser “superado”), previniéndonos así contra los *fantasmas del pasado*, el disimulo de la muerte y la reiteración de los fracasos.

Gracias a este tipo especial de memoria (que “*recordando*”, olvida), se instala esa *desesperanza radical* (respecto de lo ya consumado) a partir de la cual –paradójicamente– es posible *volver a tener esperanza*. Hay una figura poética de Antonio Machado (la de la “*segunda inocencia*”) que ilustra esto maravillosamente bien: “*esa segunda inocencia que da el no creer en nada*”. Sencilla *afirmación primera*, que sobrevive al nihilismo incompleto del “final” y lo fuerza más allá de sí mismo, a ese “lugar” (todavía indecible) en el cual –a diferencia de la muerte– es posible seguir *hablando*⁹.

El “fin”, a diferencia de la “crisis” con la que no debe confundírsele, implica una *cesación de sentido* de todo el pasado y la *necesidad angustiosa de un futuro*, el que aparece casi siempre como lejano y dificultoso. En cambio la *crisis* (aún la más extrema), nos remite de manera primordial al presente y tiene siempre un principio de “solución”, en tanto y en cuanto se mantiene en ella en pie el (o los) paradigmas *dentro* de los cuales acontece. Por el contrario, el fin implica la crisis terminal, el *colapso* del propio paradigma, el cual pierde allí su carácter “fundamentador”.

6. Caminando sobre la “línea”.

Por eso con el fin –a diferencia de la crisis– “*no hay nada que hacer*”, a no ser *experimentarlo* (*sentirlo*), ya que es él quien hace algo con nosotros. De aquí que el fin nos sustraiga siempre de lo habitual (de lo “ordinario”) y nos instale en la experiencia (extra-ordinaria) del límite, en esa *línea* infranqueable que exige un *salto*. Jünger ha llamado a esa línea “*meridiano cero*” y la entendió como aquel trazo donde “*todo fluye hacia la nada*”, o como la frontera que separa “*dos edades del mundo*”. Y precisamente porque no debe ser confundida con la muerte, es que puede invitarnos a su “*cruce*” describiéndolo en estos términos: “El instante en que se cruza la línea, trae una *nueva donación del ser* y con ello comienza a relampaguear lo real”. Es decir, “al-

go” de un otro orden acontece y entonces lo apagado se ilumina, a la luz precaria pero terrible del relámpago¹⁰.

Sin embargo, nos equivocariamos también largamente si creemos que se trata de un proceso breve. No lo es ni en tiempo, ni en intensidad. La palabra “instante” -referida al cruce propiamente dicho de la Línea- se inscribe en el largo “tiempo del final”, el cual tiene características muy peculiares. Por eso Heidegger -en ese mismo intercambio epistolar- completa la incitación jüngiana al “cruce” con su propia exhortación a “*habitar la línea*”, es decir a hacer la experiencia de permanecer “*sobre*” (*Über*) ella, ya que ésta “posee, como meridiano, su *zona*”. Esa Línea, nos dice Heidegger, “recorre un espacio, el cual a su vez, está determinado por un *lugar*”; ese lugar -como todo lugar- “*congrega*”, es decir reúne en torno de sí.

Más lo que se congrega en el *lugar del fin*, lo que allí se *concentra*, lo hace de una manera muy particular. Es una concentración y una condensación (de sentido y sin-sentido), tal como no se da en ninguna forma de “crisis”, a no ser en el colapso del *final*. En ese texto de 1955 Heidegger hablaba de una congregación tal, “*que clausura lo congregado en su esencia*”; es decir que no se trata de cualquier clausura, sino de una clausura que *realiza* lo clausurado en su ser más propio (su *esencia*) y lo hace de manera tal que lo así realizado -simultáneamente y a causa de esa misma realización- ya no tiene “razón de ser”: se vuelve entonces “*nada*”.

De aquí que, a la hora de denominar ese lugar (*topos*) “*sobre la Línea*”, Heidegger lo llame “*la zona del nihilismo perfecto*”. Es decir, aquel lugar donde *todo* (lo que hasta aquí “era”), *es* (adviene, se presenta ahora como...) *nada*¹¹.

Y no se trata por cierto de la *Nada* “*dialéctica*” de un Hegel (de aquélla Nada que -recuperada de su “extrañamiento”- regresa al seno del Ser y ahora, por fin “conocida”, deja de ser su “exterior”, permitiendo así la realización plena en la “verdad absoluta”) sino, muy por el contrario, se trata de un *hundimiento* del “ser del ente” y de un *desfondamiento* del sentido del mundo, que traba al pensamiento sobre sí mismo, obligándolo a un *salto*.

Habitar en esa “*zona del nihilismo*”, propia de todo “fin”, no es algo precisamente deseable ni feliz. No lo busca la conciencia expresamente, sino que “*cae*” en ella de una manera que -en la mayoría de los casos- no le resulta de inmediato comprensible ni transparente.

En otro lugar Heidegger (siguiendo una de las metáforas nietzscheanas del *Zarathustra*) caracterizó a esa “zona del nihilismo” como “*el desierto*” y llamó a la larga travesía que supone, los “*tiempos de penuria*” (evocando esta vez un verso de Hölderlin). Lo cierto es que la *experiencia* del final, es de un orden por completo singular¹².

Se trata -insistimos una vez más- de una *experiencia que nos atraviesa*, antes que de una “voluntad” que dispone y ordena, o de una “conciencia” que reflexiona. Es que allí, tanto la “voluntad” (del sujeto), como la conciencia (racional) que la acompaña, quedan ellas también erosionadas por el “*final*” e irremediamente arrastradas hacia esa “*línea*”, donde todo fluye hacia la nada.

De aquí también que el pensamiento, en estos “*tiempos de penuria*”, cobre una dimensión muy especial. No se trata ya del sistema, ni del tratado, sino del “ensayo”, apostándolo casi todo a una “*nueva donación del ser*” en la cual acaso mora esa posibilidad de un “*otro comienzo*”.

7. La experiencia teológica del fin: la remisión.

Pero en esto de comprender el *final* y atreverse a pensarlo, la filosofía está lejos de tener el monopolio. Otras dos conceptualizaciones del final corren paralelas (y no pocas veces en diálogo), con ella: nos referimos a la teología y al psicoanálisis. Ambas, a su manera, han sido también interpeladas y han pensado esta problemática del final aportando, en sus respectivos registros, una perspectiva ampliada que -en diálogo con la filosófica- enriquecen la reflexión. Por eso, aunque más no sea someramente, nos referiremos a ellas ahora.

Para la Teología judeo-cristina éste es un tema central. El *Final* impacta en la reflexión teológica aún más que en la filosófica, dominada como estuvo aquélla por los temas del “origen” y del “progreso” antes que

por el final. Como vimos, es recién a partir de su *consumación* moderna (es decir desde la segunda mitad del siglo XIX en adelante) que la problemática del final adquiere también en la filosofía un lugar central. En esto la teología la ha precedido y en no pocos casos su modelo marcó centralmente a la propia filosofía.

En la teología judeo-cristiana el tema del final está ligado –de manera general- a la “llegada del Mesías”, al “Juicio” que Dios pronunciará sobre los hombres y a ese peculiar misterio de la “resurrección de los muertos”. Más junto a esta gran escena salvífica y apocalíptica (la del “final de los tiempos”, en sentido estricto), hay otra más pequeña pero no menos importante, ya que es ésta última precisamente la que nos habilita para pensar otros tipos de *finales*: esos finales que se dan todavía *en el interior de la propia historia* y que corresponden a los finales *sociales e históricos*, de los que hablábamos en nuestra anterior distinción (ver punto 1 de este mismo trabajo). Son estos los tipos de *finales* que traemos aquí a colación pensando en la naturaleza de nuestro presente, *consumado* (y no sólo “en crisis”).

Pensar este tipo de finales (sociales e históricos) en perspectiva teológica, exige poner sobre la mesa un interesantísimo y sugeridor “mecanismo” redentor que constituye uno de los núcleos históricos fundamentales del Antiguo Testamento: nos referimos a la secuencia: *emplazamiento de Yahvé, jubileo, ira de Dios, paso a un nuevo tiempo*. Como nosotros nos referimos a esto in extenso en un trabajo anterior, recordamos aquí lo fundamental de esta posibilidad, todavía *intrahistórica*.¹³

Si en el pensamiento bíblico judío la historia no es progreso sino, esencialmente, discontinuidad, existe en ella una especie de “doble mecanismo” (también, sucesivo) para destruirla y a la vez salvarla. La primera fase, es esencialmente humana y antecede a otra tempestuosamente divina; ésta se pone en marcha –con la ira de Yahvé- si la anterior falla o no es directamente cumplida por los hombres. Lo cual por cierto no debe ser pensado de manera mecánica o excluyente.

En el libro 15 del Deuteronomio se habla de “la llegada del séptimo año, el año de la remisión” y se dan precisas instrucciones a los hombres sobre cómo comportarse en él. Lo concreto del mandato “de la remisión”¹⁴ y las detalladas y precisas instrucciones para su cumplimiento, no se comprenden cabalmente si no se atiende al dramático momento histórico en que fue escrito el *Deuteronomio* (siglo VII). Redactado por sacerdotes y profetas, fue hecho público como *Ley de Yahvé* cuando el pueblo judío atravesaba uno de los peores momentos de su historia. Habían pasado ya quinientos años del encuentro fundacional entre Moisés y Dios, e Israel vivía en medio de grandes dificultades: la tierra de Canaán conquistada, el reino de David y Salomón levantado y dividido. La provincia más grande y próspera del norte (llamada “reino de Israel”) había dejado literalmente de existir y la misma suerte amenazaba a la provincia del sur (el “reino de Judá”). En medio de tal situación política, el objetivo central de sacerdotes y profetas –a través de esta Ley de Yahvé que resumía experiencias adquiridas a lo largo de toda la historia anterior- era mostrarle al pueblo judío la causa de esos males y darle, a su vez, una oportunidad para salvarse. En fin, que se trataba de un programa *para atravesar ese “final”*.

Por esto, en el libro 15 del *Deuteronomio*, se le ordena a los hombres explícitamente: “Cada siete años ustedes perdonarán las deudas” (v.1) y “Si tu hermano hebreo, varón o mujer, se vende a ti, te servirá durante seis años y al séptimo lo dejarás libre” (.12). A este mecanismo de liberación histórica, se lo denomina *remisión* y se lo especifica en el texto con suma precisión, tanto como para que no queden dudas ni escapatorias respecto de su cumplimiento.

A su vez, ese “año sabático” (cada siete), se potenciaba a la vez con el gran “año jubilar” (cada cincuenta) ampliando las exigencias de aquél y aumentando la solemnidad de su festejo. Ambos, en su conjunto, componían la posibilidad humana de ese mecanismo de remisión que caracteriza a la concepción judía de la historia. El objetivo era claro: preservar y sostener la justicia entre los hombres¹⁵.

Y si a pesar de todas estas razones (lógicas y éticas) los hombres no cumplían con el “año de la remisión”, un segundo momento se abre paso: el de la ira de Yahvé, su irrupción directa en la historia para *de-struirla* y así salvarla. Con esta irrupción lo sagrado penetra por un “instante” en lo profano, con la finalidad de restituir el equilibrio de la justicia prostituido por los hombres. Es la otra manera de la remisión, en ella Dios tiene la

palabra. Esto se haya muy bien descrito en el *Libro del profeta Isaías*, de todos los del Antiguo Testamento el posteriormente más citado por Jesús y los apóstoles cristianos. Libro que -al igual que el *Deuteronomio* (algo anterior)- es un testimonio de la crisis política y espiritual en que se debatía el pueblo de Israel. Esto es, un olvido de su responsabilidad ética e histórica (en tanto pueblo elegido por Dios en la Alianza), unido a su evidente declinación política. Ambas cosas se potenciaban mutuamente y en medio de ese clima decadente y enrarecido, Isaías -joven de una familia noble que "había visto a Yahvé" (Cap.6)- inicia su prédica. Israel ya había tenido su cisma político, había perdido el sentido de su propia identidad como pueblo (elegido) y se había puesto a vivir como un pueblo histórico más. Con una religión transmitida por la costumbre y mecánicamente repetida, pero no vivida ("religión aprendida que no brota del corazón", la llamaré Isaías); con templos ricos, clero poderoso y rituales muy concurridos, pero corazones vacíos.

En fin, que Israel *atravesaba en ese momento otro "final" histórico* y este emplazamiento al parecer dio su resultado. Entre los años 701 y 691- el rey de Judá (Ezequías), animado permanentemente por Isaías, resiste el avance y el sitio de Senaquerib (el poderoso rey de Asur) y sucede entonces la célebre "liberación milagrosa" de Jerusalén, relatada en *Isaías* (37, 21 a 36): "Esa misma noche el Angel de Yahvé hirió de muerte a 185.000 hombres del campamento asirio. A la hora de levantarse a la mañana, no había más que cadáveres. Senaquerib levantó su campamento y se fue".

En síntesis, que la tradición teológica ha pensado y asumido los finales y que -en ese mecanismo de la *remisión*- está su propuesta central de superación (de traspaso, de *pascua*). Se trata de "detener" la historia, de consumarla y de cambiar radicalmente nuestra conducta en ella. Caso contrario, la "ira de Yahvé" (lo otro, lo reprimido, lo ofendido) se encargará de ello y no será precisamente agradable.

La "repetición" no ayuda en estos casos y esto el psicoanálisis lo ha visto muy bien.

8. La experiencia psicoanalítica del fin.

En la historia contemporánea del pensamiento occidental, el psicoanálisis se inscribe dentro de la denominada (primero por Paul Ricoeur e inmediatamente después por Michael Foucault) "*escuela de la sospecha*"¹⁶. Gráfica manera de referirse a esa pléyade de pensadores y hombres de cultura "posthegelianos" que -en los finales el siglo XIX y las primeras décadas el XX- dieron cuenta del carácter ilusorio del totalitarismo racional moderno buscando, a la vez, su superación. Y esto no sólo en el plano filosófico, sino también en el político y social.

Ambos autores coinciden a su vez en algo: que el espacio decisivo en el cual se inscribe y ejerce esta "*sospecha*" es el del lenguaje. Más específicamente aún, el de las "*técnicas de interpretación*" ya que -lejos de limitarse a proponer una nueva "teoría" para ese vasto territorio- lo que el psicoanálisis hace es *revolucionar* la manera de recorrerlo, *cambiar las reglas* de juego de los principales actores y sobretodo, iluminar un nuevo protagonista que de aquí en más constituirá el centro neurálgico de su práctica: el *Inconsciente*, el *Ello* (desplazando así a la *Conciencia*, al *Yo*) de aquél lugar privilegiado.

"Herida narcisista" en el corazón de la modernidad, que Freud equipará con las anteriormente infligidas por la teoría heliocéntrica de Copérnico y la evolución de las especies de Darwin. Al impacto sucesivo de estos tres "cortes" el hombre moderno ha debido aceptar -aun a regañadientes- que el planeta que habita no es el centro del universo, que él mismo no lo es de la vida que puebla su superficie y finalmente (como si lo anterior no fuera suficiente) que la "razón" que ha entronizado desde Descartes está lejos de poder explicarlo todo, ni es tampoco el único tipo de racionalidad posible. Así el psicoanálisis es también un hijo dilecto de ese estado de cosas que hasta aquí hemos venido denominando como *modernidad consumada* y que, por ende, la preocupación por el *final* no le es indiferente ni accesorio. Sin embargo, deberemos pasar de su creador, Freud, a su intérprete, Lacan, para que esta preocupación se vuelva mucho más explícita todavía.

Es que si bien Freud era plenamente consciente del carácter *agonal* de la época en que le había tocado vivir (el "pesimismo" de sus escritos metapsicológicos es proverbial al respecto), sin embargo vacilaba en cuanto a

la vinculación profunda entre esa problemática del *final* y la propia práctica psicoanalítica. Su pequeño escrito del año 1937, *Die endliche und die unendliche Analyse (Análisis terminable e interminable)* es claro al respecto¹⁷. Allí -por diferentes causas que va explicitando- duda de la posibilidad de un “fin del análisis”, o de que éste sea un momento constitutivo (y aun decisivo) de la propia terapia. En cambio, en Lacan no: no sólo es deseable para él un *fin del análisis*, sino que la problemática del *fin* atraviesa por completo a la propia teoría y práctica psicoanalítica. Por eso la traemos aquí -muy sumariamente- a colación.

Debemos al psicoanalista Jorge Alemán una de las meditaciones más claras y provocativas al respecto. Supo Alemán plantear los vínculos posibles entre “*final de la metafísica*” y “*final del análisis*”, de manera tal que así quede sólidamente establecido un diálogo entre filosofía y psicoanálisis (donde los respectivos pensamientos de Heidegger y Lacan desempeñan un papel central, aunque no exclusivo por cierto). En una obra específicamente dedicada a este tema, Alemán coincide en decirnos: “Mientras que Freud mantiene una serie de interrogantes sobre el carácter *interminable* del análisis (...) Lacan se decide a concebir la experiencia del psicoanálisis como un itinerario que llega a su fin, un fin que no es arbitrario a la experiencia misma, sino que brota como un resultado de la misma y en una coyuntura que dicha experiencia debe permitir localizar e incluso transmitir”.¹⁸

Y para establecer ese estatuto del *fin* en el psicoanálisis -como ocurre casi siempre en este tipo de debate- el punto de partida es Hegel; o mejor aún, *deslindarse* de Hegel. Expresando aquí el significante “Hegel”, no sólo el nombre de un filósofo en particular, sino también la culminación del programa metafísico europeo-occidental: esto es, la constitución de una *totalidad* (esencial y autosuficiente) que, como “*verdadero Ser*” (“la Verdad es el Todo”, nos dirá Hegel), *reúne y explica* (en cuanto *fundamento* universal y científico) al conjunto fragmentario de lo real (que de manera tal, deviene por fin “*racional*”).

Así en este instante denominado “Hegel” se cumple no sólo la culminación de la metafísica moderna de la subjetividad (la Sustancia, por fin, “*pensada como Sujeto*!”), sino también la voluntad *metafísica* (“logocéntrica”) iniciada en la misma Grecia por Platón y Aristóteles (herederos a su vez y por propia decisión del “triumfo” de la *ontología* parmenídea, por sobre la dialéctica heraclítica). Se cierra así (como *círculo*) esa línea metafísica que une a “*Hegel y los Griegos*”, que el mismo Heidegger planteará con pionera lucidez.

Sin embargo las conclusiones *psicoanalíticas* de esa larga historia -como por lo demás es lógico y deseable- no son del mismo orden que las filosóficas. Esto es, Freud y Lacan (y mucho más específicamente este último) no reaccionan frente a esa totalización como lo hicieron a su turno un Nietzsche, un Kierkegaard o un Marx, ni buscan una salida superadora por los mismos andariveles que aquellos transitaron. Si bien comparten una común “sospecha”, su práctica clínica y el propio dispositivo teórico del psicoanálisis (indisolublemente unidos) suponen caminos e intereses diferentes; no necesariamente antagónicos, ni tampoco fácilmente complementarios, sino literalmente *diferentes*. Diferencia que a su vez nos permite ahora traer a nosotros a colación la experiencia psicoanalítica del final, como algo que se recorta con perfiles propios y enriquece el pensamiento de los otros discursos (por caso, el filosófico y el teológico).

Jorge Alemán advierte de entrada esta *diferencia* específica: “...Lacan precisamente, a diferencia de Hegel, concibe un fin que es el propio de la experiencia analítica que *no se resuelve en una totalidad que garantice el encuentro de la Verdad con el Saber*”¹⁹. De aquí la postura decididamente *no metafísica* de Lacan y aquella afirmación -a la vez irónica, rotunda y provocadora- donde dice: “...la metafísica nunca fue nada y no sabría prolongarse sino ocupándose de taponar el agujero de la política”²⁰.

Por esto el psicoanálisis -apelando a la *subversión* del sujeto cartesiano y atendiendo a la emergencia irreducible de la instancia *inconsciente*, con las consecuencias estructurales que de esto se desprende- repudia el *Aufhebung* hegeliano (esa, “superación reconciliadora” que realiza a la vez que cancela), rechaza la identificación del *Saber* con la *Verdad* y postula, por el contrario, la necesidad de pensar el *fin* desde el lado del *no-todo*. Límite y marca irreducible que el inconsciente impone al sujeto, a la vez que lo libera del pesado “ideal” metafísico de la completitud. Por el contrario, la experiencia psicoanalítica del *fin* (esencialmente “*éti-*

ca”, ante que ontológica) implica la aceptación de la *falta*, de la *finitud* y la (rica y nueva) posibilidad de obrar a partir de tal “*cura*” (cuidado).

Es con todo esto por trasfondo, que Alemán señalará muy bien “como en psicoanálisis no puede haber una teoría de la verdad sin una doctrina del amor y las consecuencias que por lo mismo la diferencia sexual impone al ser parlante”. Situación estructural que lo lleva a afirmar: “Pensar el fin desde el lado del *no todo*, implica tal vez la tarea esencial del psicoanálisis; pensar la mujer y lo que esto implica en la emergencia de la subjetividad; pensar el fin del lado del *no todo*, o sea recorrer la homología planteada por el psicoanálisis entre la verdad y la mujer, términos ambos que participan de una relación con lo real y que promueve una lógica que abre las puertas a una conceptualización del fin distinta de la hegeliana”²¹.

Con esta nueva experiencia del *fin* que el psicoanálisis promueve y propone -distinta por cierto de las conceptualizaciones filosóficas y teológicas, más en diálogo con ellas- es que ahora volvemos sobre nuestro objeto inicial: el *habla del final*, aquello que en el fin se expresa y requiera atención *diferente*.

9. El habla del final.

Y aquí no es casual ni caprichoso que volvamos a Heidegger. Así como su pensamiento contagió (a sabiendas o no, a gusto o a disgusto) al resto de la filosofía y de la teología del siglo XX, su concepción el lenguaje tuvo influencia directa en la conformación más reciente del psicoanálisis, tal cual acabamos de advertir.

En su recopilación *De camino al habla* (1959) recogiendo seis textos de esa misma década), pero también en numerosos lugares del denominado “primer período”, Heidegger elabora una singular hermenéutica del lenguaje. Esta se apoya centralmente en una distinción tripartita entre: el *decir* (das Sagen), lo *dicho* (sein Gesagtes) y lo *que se da a decir* (das zu-Sagende). La esencia del lenguaje está en este último plano: en aquello que “*habla*”, tanto en el *decir* como en lo *dicho*. De aquí aquél aserto –tan simple como muchas veces poco comprendido- “El habla, *habla*”, sobre el que reiteradamente vuelven sus aproximaciones al lenguaje. Es precisamente recogiendo este “hablar del *habla*” (el cual por cierto no es él mismo un “lenguaje”, en el sentido corriente de este término) como es posible entrever lo que propiamente *acontece* en el orden del discurso, aquello que *discurre* a su través. Porque esencialmente el *habla* es eso, un acontecimiento, un *Ereignis*.²² Advertidos de esta distinción tripartita, volvemos ahora sobre ese *lugar* (y no simplemente límite o línea) que es un *final*. Queremos recorrer esa *topografía* y es por por que (*topológicamente*) preguntamos: ¿qué *habla* en el final?; ¿qué es propiamente lo que *acontece* en él?

Lo primero que salta a la vista es que en un *final* –cuando verdaderamente es tal y no sólo una crisis- está presente lo más destacado de los tres modelos que hemos sumariamente presentado para pensarlo (el filosófico, el teológico y el psicoanalítico). Esto es que allí se *vive* (antes que cualquier discurso teórico o ideológico) una clara y permanente sensación de *consumación*, *remisión* y *de-totalización*. Sensación *existencial* (y no simplemente individual o “psicológica”) en virtud de la cual el tiempo aparece como agotado, el espacio como inútil y una carencia inicial de sentido envuelve de antemano a toda acción posible.

Si alguna vez Kant resumió “...todo interés de (la) razón (tanto especulativa como práctica)...” en tres preguntas (“*Qué puedo saber; qué debo hacer y qué puedo esperar*”²³) en tiempos del final todas y cada una de esas tres preguntas se podrían responder con una sola palabra: *nada*. En efecto, se tiene la clara sensación existencial de que *nada* se puede saber, hacer o esperar (que “valga la pena”). Una sensación a la vez de agotamiento e inutilidad lo invade todo y ese *todo*, paradójicamente, se ha vuelto ahora *nada*.

Y ya sabemos cuál es exactamente el “temple de ánimo” (*stimmung*) que corresponde a ese estado de cosas. También él se deja decir con una sola palabra: *angustia*. Angustia y nada se completan y requieren mutuamente, más aún aquélla no es sino la patencia de ésta en el seno de lo que es (del ser). Así en tiempos de final (donde *todo* se ha vuelto *nada*), es la *angustia* quien informa cada uno de nuestros actos (y esto tanto en el ámbito individual como colectivo). Más aún, aquellos actos que podríamos llamar “positivos” y hasta “exitosos” o “satisfactorios”, en los tiempos del final llevan también la marca indeleble de la *angustia*.

¿Y esto por qué?, porque siguiendo aquí también a Kant, (esta vez en su *Tratado de Lógica*) una cuarta pregunta a las tres citadas: “¿*Qué es el hombre?*”. Y no se trata, por cierto, de un “agregado” más que vendría a reparar un “olvido” anterior, sino todo lo contrario: a esta cuarta pregunta (¿qué es el hombre?), están referidas las tres anteriores²⁴. Va de suyo entonces que, si en tiempos del final las tres primeras preguntas se contestan con la palabra *nada* (y éstas tres están a su vez referidas a esa cuarta interrogación), lo que propiamente está allí *nihilizado* (lo que ha sido alcanzado por el síntoma de la *angustia* y en él se debate) *es el Hombre en cuanto tal, y no sólo algunas de sus acciones, omisiones o instituciones*.

Si en el final es imposible *saber, hacer o esperar* algo en el orden de las “cosas”, esto no se debe al “desconocimiento” momentáneo (y luego reparable) de alguna técnica o procedimiento milagroso que solucionaría la cuestión, sino porque es el Hombre mismo quien se ha vuelto un *enigma* (y a través suyo el “ser” de toda cosa posible).

En consecuencia –y para decirlo dentro del marco conceptual que hemos venido utilizando hasta aquí– el *final* no es algo que primordialmente tenga que ver con las “cosas”, sino que sucede fundamentalmente en el orden del “ser”, del *sentido* que éstas puedan o no tener para el hombre. Pero si a su vez ese sentido ha sido también alcanzado por la nada, no es casual entonces que en tiempos del final vayamos de fracaso en fracaso, de urgencia en urgencia y de “salvador” en salvador. Es que allí –a diferencia de lo que sucede en las crisis– *lo que se ha agotado es el juego y los jugadores*, porque las reglas ya no obligan, los premios no alegran, los castigos no duelen y la satisfacción está siempre “en otro lado”. Y aún cuando sigamos jugando esos “juegos” (a falta de otros), es común escuchar en los jugadores (aún en los aparentemente más sabios y mejor dispuestos), una expresión tan popular como rotunda: “*ya no se puede creer en nada ni en nadie*”.

Y es literalmente así, sólo que esta convicción *agrava* aún más la cuestión: si en el final no se puede creer en *nada* y ella es precisamente lo único que queda en pie, en un final lo que sobreviene es entonces ese “hueco” que infructuosa y reiteradamente tratamos de disimular. En torno de esto, es conveniente volver a recordar aquella afirmación (simple y polémica) de Lacan que citamos más arriba: “...*la metafísica nunca fue nada y no sabría prolongarse sino ocupándose de taponar el agujero de la política*”.

Ella puede acaso ahora ayudarnos a comprender mejor algunas cosas, o al menos a traerlas al debate. Hay dos que quisiéramos plantear a continuación, redondeando nuestro trabajo: 1º) ¿qué es eso de que “*la metafísica nunca fue nada*” y 2º) ¿qué es “*el agujero de la política*”.

a) El “error” metafísico y la recuperación del sentido.

La idea de que “*la metafísica nunca fue nada*” es cierta, pero sólo a condición de invertirla y recombinarla: decimos entonces, “*la nada siempre fue metafísica*”. Si esto es así, entonces la *nada* que atraviesa a la metafísica en su final consumado (nuestro “presente”) no es una novedad ni un accidente en su desarrollo histórico (por ende solucionable) sino que –muy por el contrario– le pertenece a su esencia más íntima. En su consumación moderna la metafísica no “desemboca” en la nada, sino que (por *fin*) se encuentra allí con aquello que fue desde siempre (“ser” autosuficiente, pero irremediabilmente herido en su base).

Más aún, en ese *final* queda claro que el “ser” del que siempre habló la metafísica “*es*” *nada* y que ambos –metafísicamente vistos– no son contradictorios sino complementarios. ¿O acaso es por casualidad que en la lógica de Hegel el *ser* y la *nada* terminen (en el momento del “devenir”) indisolublemente unidos y realizados? El famosísimo comienzo de la “Lógica del Ser”, contiene una sentencia que en realidad debería ser tomada por una confesión: “*El puro ser y la pura nada es (pues) lo mismo*” (*Ciencia de la Lógica*, 11:44). Si recordamos que en Hegel las categorías lógicas son en realidad –por propio planteo– *ontológicas*, ¿queda alguna duda de que la consumación del “ser” metafísico es, a un tiempo, la realización plena de la *nada*?²⁵.

Lo que realmente se *sospecha* en aquella “escuela (necesariamente post-hegeliana) de la sospecha” es precisamente esto: que el “ser” de la metafísica es, en realidad, *nada* y que la consumación de esa doble identidad la traba (grosera y explícitamente) sobre sí misma, a la vez que la anula dejándola sin futuro (a no ser

aquello de “ocuparse de taponar el agujero de la política”, o como dice Heidegger “entregarse a sus excesos”). Nietzsche ve esto con dramática lucidez cuando –en *El crepúsculo de los ídolos*- nos relata (¡en una página!) “Como el ‘mundo verdadero’ terminó convirtiéndose en una fábula. Lo ve también proféticamente Kierkegaard, cuando llama a la suya “época de disolución”, “*tiempos en que todo es político*” (¿puro “agujero” acaso?) y cuando reclama para sí la tarea prometeica (y a la vez imposible) “de quitar del medio mil ochocientos años, como si nada hubiera pasado”. Lo sabía el joven Marx cuando exigía “poner a Hegel patas para arriba” y al grito de “¡Guerra a la situación alemana!”, pretendía llevar ese nihilismo hasta el final con un programa casi insólito: “Se trata de no dejar a los alemanes ni un solo instante para ilusionarse y resignarse. Hay que hacer la opresión real aún más opresiva, agregándole la conciencia de la opresión, hay que hacer la ignominia aún más ignominiosa, publicándola”, afirmará en su *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*” de 1843.

Ahora bien, ¿de qué hablamos propiamente bajo la denominación “metafísica”? Resulta fundamental aclararlo para desarrollar, a su vez, nuestra propia crítica. No nos estamos refiriendo, por cierto, a la disciplina escolar que se ocupa “del ser en cuanto tal” y que, junto a otras, integraría el supuesto “árbol de la filosofía”; ni tampoco a una suerte de pensamiento abstracto (e “idealista”), opuesto al científico, más apegado éste a la “objetividad” y a los problemas cotidianos. Muy por el contrario nos referimos a un *estilo de pensamiento* (y consecuentemente de *vida*) que resultó el dominante desde los griegos hasta el presente. Primero en Europa y –desde el siglo XV en adelante- en aquellos lugares donde Europa llegó con su impulso imperial. Más tarde lo encarnará la furia técnica (“americana”) que tomó el relevo de las viejas potencias coloniales europeas (Estados Unidos de Norteamérica) y a partir de allí, la diseminación “global” (aunque no uniforme) que constituye nuestro presente.

¿Pero qué es -estructuralmente hablando- este tipo de pensamiento al que denominamos “metafísico”, el cual como vimos atravesó (sincrónica y diacrónicamente) a variados hombres, pueblos y culturas?. Podríamos responderlo con una sola frase, pero esta frase requerirá de inmediato su explicación: la metafísica es la forma más perfecta de la *violencia*, en tanto y en cuanto ejerce aquella “violencia primera” (sobre el ser) que fundamenta y justifica todas las posteriores; la metafísica es así, *nihilismo activo* e inexorable *holocausto*. Quema lo que toca y toca *todo*, más aún ese deseo de *todo* es su más (perversa) ilusión. Por esto Nietzsche y Kierkegaard la caracterizaran (clínicamente) como una “*enfermedad*”.

En aras de precisar mejor esto, las reflexiones del filósofo Fernando Ojea –en su texto *Angustia y sentido*- nos resultarán de suma utilidad. Esta reciente y penetrante obra suya (publicada en 2002), lleva un sugestivo subtítulo: “*La Nada tiene la palabra*”. Allí Ojea –en un lenguaje que al comienzo rememora mucho a Husserl, pero que de inmediato se instala más allá del horizonte teórico (y limitado, por cierto) del padre de la fenomenología- caracteriza muy bien la *estructura* del pensamiento metafísico. De ésta nos dirá que “...concibe lo onto-lógico (el surgimiento del ente *en cuanto tal*) de acuerdo con dos características: la *plenitud* de su consistencia, y su *totalidad* (o completitud). Por lo primero la *verdad* ontológica –el sentido que íntimamente la constituye- desconoce cualquier fisura exterior que no aparezca destinada a ser colmada por el sentido. Por lo segundo se impugna todo carácter irremediable según el cual éste hubiese de permanecer estructuralmente hablando expuesto a la inconclusión. Así, de acuerdo con la metafísica el sentido desemboca siempre en la absoluta plenitud de sí mismo, a la vez que dicha plenitud se cierra definitivamente en una conclusiva totalidad”²⁶. Es decir que en ese estilo de pensamiento que denominamos *metafísico* (y que *no* es, por cierto, el único tipo de pensamiento posible) es donde ocurre esa supuesta coincidencia absoluta entre el Saber y la Verdad, que el psicoanálisis criticará como *ilusoria* y de consecuencias harto peligrosas para la vida del hombre.

Y esa misma totalización tiene sus inmediatas repercusiones en el nivel del lenguaje. En su pretensión de *universalidad* y *necesidad* absolutas (los dos requisitos que ella misma impusiera como deslinde entre *episteme* y *doxa*, entre “ciencia” y mera “opinión”) la metafísica pretende que habla siempre desde “la Verdad”, por esto Ojea señala muy bien: “Resumiendo: lo que se dice de lo que es (en ese horizonte *metafísico*)

ha de ser necesario y universal, en tanto lo que es que ese decir dice lo es *plena y totalmente*: sin fisura (interior) alguna que horade su seno, ni horizonte (exterior) que atestigüe su falta”.

Delirio en el orden del decir, que se complementa perfectamente con aquella *ilusión* de totalidad en el orden del ser; tomados ambos términos, por cierto, en el sentido preciso con que el psicoanálisis los utiliza. Esto es, que se trata –en el caso de la ilusión- de un *deseo* y no de un “error” (deseo que Freud vincula con el *narci-sismo* y con el ideal del yo). Entonces, ¿no debería acaso pensarse la construcción metafísica bajo la figura paradigmática de Narciso? De nuestra parte creemos que sí, aunque por cierto el reconocimiento de tal *deseo* no excluye –sino que por el contrario fortifica- la necesidad de una hermenéutica específicamente filosófica.

Por lo demás, es el propio Freud quien también nos advierte acerca de esa relación entre *ilusión* y *delirio*. Y así como en el caso de la ilusión, su originalidad consistió en mostrar la dinámica del *deseo* que la anima (corrigiendo así su consideración usual como simple “error”), otro tanto ocurrirá en el caso el *delirio*. Hay también en él un preciso mecanismo puesto en juego ya que, “Lo que tomamos por una producción mórbida, la formación del delirio, es en realidad *una tentativa de curación, una reconstrucción*”. Se trata entonces de una “*formación sustitutiva*” (que Freud relaciona fuertemente con la paranoia), en la cual –mediante un ejercicio de *proyección*- se trata de conjurar algo intolerable; intento que, como se sabe, resulta fallido puesto que “*Lo abolido adentro, vuelve desde afuera*”.

Lacan, por su parte, encontró en esta cuestión del *delirio* uno de los sitios claves para probar su tesis fuerte, según la cual “*el inconsciente está estructurado como un lenguaje*”. Así señalará que el delirio tiene que ver con la “*forclusión*” (en la psicosis) de un significante primordial en el Otro, el “*Nombre-del-Padre*”, significante metafórico por excelencia que le permite al sujeto acceder a la significación (fálica). La interpretación delirante es la tentativa (siempre frustrada), de paliar este déficit, ese *agujero* inagotable (de aquí la subsiguiente *psicosis*)²⁷.

Singular “retorno de lo reprimido” que no cesa de acosar a aquella fantástica construcción metafísica y que el *psicólogo* Nietzsche –a su muy peculiar de manera- también diagnosticó como *enfermedad*. En ese pequeño y desesperado opúsculo de 1888, *Ociosidad de un psicólogo*, (¡no olvidemos que éste fue el primer nombre de *El crepúsculo de los ídolos* y que Nietzsche reivindicó siempre para sí el título de *psicólogo*, antes que el de filósofo!) al tratar de explicar el mecanismo que está por detrás de la dualidad metafísica, podemos leer: “Inventar fábulas acerca de ‘otro’ mundo distinto de éste no tiene sentido, presuponiendo que no domine en nosotros un instinto de calumnia, de empequeñecimiento, de recelo frente a la vida; en este último caso tomamos *venganza* de la vida con la fantasmagoría de ‘otra’ vida distinta de ésta, ‘mejor’ que ésta”²⁸.

Si regresamos ahora sobre la cuestión *metafísica*, resultan oportunas otras observaciones de Fernando Ojea. En primer lugar, su idea de que aquella totalización cerrada y excluyente, es sólo posible por una “falsificación” del yo, por el “*el pasaje del ‘yo natural’ a un ‘yo teórico’ encubridor*”. ¿Qué *encubre* ese ‘yo teórico’?, precisamente la *nada* (de *sentido*) que adviene en el yo natural cuando descubre que “*el sin-sentido habita el sentido*” y que, en consecuencia, la “nada” no es algo ocasional y exterior al plexo del “ser”, sino su más fiel compañera. Revelación intolerable para ese ‘yo’ el cual –buscando escapar de la angustia que le provoca y “en el intento de recomponer su situación habitual”- declara “que aquello (‘lo que’) le angustiaba ‘*no era nada*’”. Vana operación (en el orden de los objetos) que –sólo en el plano teórico y muy fugazmente- logra obturar esa patencia del sin-sentido en el sentido, situación intolerable que repudia y cuestiona a su voluntad totalizadora y sin “fisuras” (es decir *metafísica*).

Por esto mismo es que se impone una “transformación de la concepción metafísica” y para ello Ojea postula la noción de “*transparencia*”²⁹. Por esta transformación (que afecta y posibilita un concepto diferente de “verdad”), *sentido* y *sin sentido* (ser y nada, en otros términos) pueden volver a *reunirse* superando así la exclusión teórica propia de aquel totalitarismo metafísico; pero no ya a la manera del “devenir” hegeliano, sino que ahora “el sentido aparece, en cambio, atravesado *interiormente* del sin sentido, a la vez que, incesantemente expuesto a la intemperie *exterior* del sin sentido”. Recuperación entonces de un “exterior” (que abre la totali-

dad hacia lo otro), al mismo tiempo que de un “interior”, capaz de asumirse como “atravesado por la nada” y exponerse a ella, sin reacciones de defensa encubridora.

De esta manera la pregunta fundamental (*grundfrage*) de la metafísica no es ya aquello de “por qué es en general en ente y no más bien la nada”, sino “cómo debe ser el ente (el sentido) de manera tal que acoja en su interior el abismo de *nada* y se halle expuesto exteriormente a *nada*”. La respuesta a esta nueva pregunta *traspasa* a la metafísica (en tanto que postula algo *impensable* en sus términos) y abre un nuevo *topos*, a la vez teórico y práctico.

Hasta aquí la hermenéutica fenomenológica de Ojea. Nosotros continuamos ahora diciendo que el “lugar” privilegiado donde esto ocurre -ese nuevo *topos*- es lo que denominamos “*final*”. Ocurre allí una *condensación y desplazamiento* (de *sentido y sin sentido*), especialmente intensa, la que habilita (y a la vez requiere) el *traspaso* del discurso metafísico, esto es su *superación* efectiva.

Pero este proyecto superador es a la vez *político*, en un sentido también completamente nuevo para este término-. Pasamos así a nuestra última cuestión (al menos en este trabajo específico) a eso que en la cita de Lacan aparecía como “*el agujero de la política*”.

b) el “*agujero de la política*”.

Recordemos completo ese apotegma lacaniano (incluido a su vez dentro de una irónica y curiosa dedicatoria a Heidegger): “...*la metafísica nunca fue nada y no sabría prolongarse sino ocupándose de taponar el agujero de la política*”.

Aclarado, al menos en parte, eso de que “*la metafísica nunca fue nada*”, nos corresponde ir ahora ir hacia la otra *metáfora*, la del “*agujero de la política*”, en que remata aquélla afirmación. De allí surge entonces una primera relación -entre metafísica y política- sobre la que vale la pena detenerse.

Digamos de entrada que se trata de una relación *incómoda* para los dos términos, que ambos niegan o retardan en transparentar. El dualismo (a su vez metafísico!) entre *teoría* y *praxis* (y todos los que de allí se hacen derivar) dan cierto soporte inicial a ese pretendido divorcio de aguas: la metafísica (como *pensamiento* del “*ser*”) estaría del lado de la teoría, mientras que la política (como *arte* del “*hacer*”) se incluiría en la *praxis*. Sin embargo tal escisión, como era de prever, no podía durar mucho y efectivamente no duró: a partir de la *modernidad* (y del dibujo *técnico* del mundo que ella supone) ese dualismo no sólo quedó paulatinamente desactualizado, sino que hasta se tornó innecesario. Una vez más la dialéctica hegeliana nos da aquí una muestra ejemplar: aquél encuentro definitivo entre lo *racional* y lo *real* (que se explicita en la *Ciencia de la Lógica*) cancela ese hiato entre *teoría* y *praxis*, precisamente por su *realización histórica concreta* (“el reino del Espíritu”). De aquí en más “lo que efectivamente es”, es a un tiempo cristalización de la *razón*, en consecuencia *política* y *filosofía* quedan perfectamente amarradas y mutuamente referidas. Se trata de esa “*realidad efectiva*” (*Wirklichkeit*) que el joven admiraba Hegel en la figura de Napoleón, en tanto moderna encarnación práctica (es decir *política*), de su propio pensamiento filosófico³⁰.

Así debemos acostumbrarnos a pensar la relación (intrínseca y profunda) que vincula aquél “operativo metafísico” (constructor intelectual de una totalidad cerrada y autosuficiente), con el “dispositivo político” que comenzó por encarnarlo y servirlo, *para terminar por deglutirlo y subordinarlo*. Subordinación de la metafísica a la política, que implica aquello de *prolongarse tapando su “agujero”*.

Por esto y como buen conocedor de este acontecimiento decisivo, es que Kierkegaard diagnostica la suya como una “*época de disolución*” (de *final* diríamos nosotros) en la cuál una “*enfermedad mortal*” se ha apoderado de casi todo. Se trata para este danés -“*desesperado*” que no desesperanzado- de “*tiempos en que todo es político*” lo cual, lejos de señalar que la *Política* (en el sentido mayúsculo del término) ha crecido en importancia y consideración, lo que hace es apuntar lo contrario: que esa política que ahora lo ha cubierto *todo*, es en realidad ella misma *nada*. Su reinado omnímodo no es sino el inicio de su propio fin; *consumada* por do-

quier, la política ya no sirve de orientación alguna y –tal cual sucede con el discurso teórico de la metafísica- *nada* es también lo que puede esperarse de ella.

De aquí la tarea prometeica que el pensador reclama -no obstante su fragilidad- para sí: "quitar del medio mil ochocientos años, como si no hubiesen pasado"; "*interrumpir*" la historia (como después lo pedirá también Benjamín) para reingresar en la "eternidad" (se entiende, en un tiempo donde no todo sea *político*, ni política); volver en fin a instalar aquella *diferencia* (aún en el seno del tiempo histórico concreto) entre un orden que es "*del César*" y un orden que no lo es, que es "*de Dios*". Diferencia fundamental que sustrae del poder (siempre) arbitrario de turno, al menos un "*resto*" con rostro humano y abre aquélla totalidad autosuficiente (esto es *metafísica*) más allá de sí misma, hacia lo que necesariamente (y con *justicia*) se le sustrae al "César".

Si al Cristo originario postular tal diferencia entre órdenes (político/sagrado) le valió la cruz romana, no le será más fácil a sus continuadores. Quiénes se atrevan a seguir enfrentando el poder político dado (sea éste de la naturaleza que fuere), se arriesgarán siempre a alguna forma de muerte (en grados que van desde la exclusión social, hasta el ajusticiamiento donde ello sea posible, pasando por la cárcel o el destierro). Es que así como la *metafísica* (en el orden teórico) no acepta ni tolera lo *particular*, sino como parte de un todo que, al contenerlo, lo limita y lo incorpora, la *política* que les es consecuente (en el orden, por así decirlo, "práctico") exige también *sumisión* (sin "resto") a lo que ella determina como posible. Lo demás es intolerable *insubordinación*, subversión o terrorismo.

Y así como en el discurso metafísico quien disiente con la *episteme* (que éste porta de suyo) recae en la *doxa* (opinión) y como resulta condenado al *error*; quien critique aquello que el poder político fijó como márgenes (la *ley*) estará siempre condenado a alguna forma de *errancia*. De aquí entonces que el *error* como castigo "epistemológico" (es decir, *metafísico*), resulte perfectamente solidario con la *errancia* como castigo "legal" (esto es, *político*) y se complementen mutuamente.

Por cierto que en el *final* -en esos "tiempos de disolución", como los llamaba Kierkegaard- esta solidaridad entre la metafísica y la política queda particularmente *transparente*: allí donde el *todo* se vuelve (a un tiempo) *nada*, es (hasta "razonable") que la *represión* aumente para hacer cumplir la "ley". Pero señalemos también su mutuo y solidario *fracaso* ya que, así como no hay "restitución" suficiente capaz de calmar el nihilismo en que desemboca la pretensión (delirante) de la metafísica (por el *fin*, ahora ella misma *fisurada*), tampoco hay represión que devuelva seguridad a la política entendida como subordinación incondicional al poder.

Dado que -como bien advertía Freud- "*Lo abolido adentro, vuelve desde afuera*", en estos tiempos del final, mientras la práctica de ese tipo de *política* llena las cárceles o los cementerios (sin lograr necesariamente por eso más seguridad), el agotamiento del pensamiento *metafísico* llena los manicomios, las farmacias y las librerías, sin lograr con esto volver a transmitir algún sentido *vivenciable* (o sea, no meramente "epistemológico").

Totalitarismo terrible el final (a la vez político y metafísico) que Michel Foucault pensó a su manera bajo el rico concepto de *biopolítica* (una política que termina abarcando la totalidad de la vida, ya entonces sin resto alguno para la *libertad* individual) y que Giorgio Agamben bien refiere después a es maquinaria soberana del *estado moderno* como organismo *sacrificial* de los cuerpos. Parábola que con un mismo gesto une esos "mil ochocientos años de historia", que el creyente Kierkegaard quería borrar de un plumazo, para poder así volver a entrar en lo "eterno", es decir en un reino que no fuera sólo "del César". Gesto hermenéutico que –siguiendo el hilo de Ariadna de la *violencia*- une al "*homo sacer*" de la Roma imperial (perseguido a muerte como "*nuda vida*", disponible allí donde se lo encuentre), con el "*bandido*" moderno que el estado (ahora supuestamente "democrático") ejecuta científica y legalmente, en nombre de *todos* (y del *todo*).³¹

Por eso en el final, lo que se impone es entonces la "*interrupción*" de la *historia*, no su continuidad, ni mucho menos la ilusión de un cambio por su progreso (ilusión que, como bien sabemos, se termina pagando muy caro), ni tampoco la obturación vana de ese "agujero" metafísico inagotable. Este viejo concepto de "*interrupción*" de la historia –directamente filiado al mecanismo de la "*remisión*", que señaláramos al presentar el

tema del *final* según su modelo teológico- reaparecerá ahora en la “escuela de la sospecha” según un esquema filosófico, decididamente no metafísico.

Y se trata también en este caso de una propuesta, a la vez, teórica y práctica, *filosófica* pero también decididamente *política*. Nietzsche habla directamente –en una de sus denominadas “esquelas de la locura”- de una “*gran política*” y postulaba la necesidad de “aprisionar al *reich* en un corcelete de hierro y no soltarlo más”. Marx salió a predicar la *revolución mundial* y el mismo Kierkegaard profetizaba que “Para volver a la eternidad se necesitará derramar sangre; *pero sangre de otra clase: no las de las víctimas asesinadas por millares*”. Propuestas todas ellas que –acertadas o desacertadas, triunfantes o derrotadas- son *síntomas* de un estado de cosas: aquél propio de un *fin*, es decir de un lugar donde –al estar vedada la “repetición” neurótica- se requiere la valentía y el coraje de un *salto*. Recurso *extra-ordinario* y *desesperado* que encierra, a la vez, una doble posibilidad: el extravío definitivo, o el encuentro de un nuevo camino. En tiempos “normales” (o aun de *crisis*) no es ella una receta recomendable, ya que existen todavía movimientos que hacer o fichas que agotar; en el *fin*, en cambio, es lo único posible ya que es el *juego* mismo el que se ha agotado. Y esto aún cuando nuestra angustiada conciencia postergue la decisión o busque desesperadamente obturar esa “falta” con cualquier objeto o pretexto.

El mismo Kierkegaard nos proporciona una interesante imagen para momentos de esa naturaleza: la *encrucijada de los ocho caminos*. Cuentan sus biógrafos –y es necesario pensar esto como algo más que un hecho anecdótico- que la “terapia” que el danés había encontrado para tales momentos decisivos, era lo que Jünger llamaría después “*el recurso del bosque*”, o el mismo Heidegger las “*holzwege*” (esas “sendas perdidas” que sólo conocen los guardabosques y los leñadores). En efecto, también Kierkegaard apostó al *bosque*. En el manuscrito de sus *Etapas en el camino de la vida* (1845) –escritas al mismo tiempo en que iniciaba el ataque filosófico final a la ciudadela hegeliana- podemos leer: “Hay en el bosque de Grib un lugar llamado el Rincón de los Ocho Caminos. *Sólo quien lo busque de un modo digno llegará a hallarlo, puesto que no se encuentra señalado en ningún mapa*. El mismo nombre de ese lugar es en sí mismo una contradicción, pues *¿cómo puede una encrucijada de ocho caminos formar un rincón?, ¿cómo es posible conciliar lo público y concurrido con lo apartado y oculto?*”³²

Dos dilemas -a la vez *filosóficos* y *políticos*- de primer nivel: transformar la encrucijada en un *rincón* (o sea la intemperie en *cobijo*) y conciliar (manteniendo a su vez esa *diferencia* esencial que la modernidad se encargó de suprimir) lo público y lo privado, lo universal y lo singular, la totalidad y el individuo, en fin el “sistema” (que *todo* se lo deglute) y la *existencia* particular (que resiste su disolución en la *nada*). Por eso mismo no es casual que aquellas visitas esperanzadas al Bosque de Grib sean contemporáneas, como dijimos, de su ataque final al “Olimpo” hegeliano: su *Ciencia de la Lógica* (“altura” desde la cual toda diferencia parece borrar-se y todo dolor justificarse, en cuanto “momento” necesario para alcanzar la “razón absoluta”). En esta supuesta cima sí que no encontrará Kierkegaard ninguna esperanza ni ningún cobijo, por eso su descripción será despiadada: “Si Hegel hubiese escrito toda su *Lógica* y manifestado en el prefacio que esta obra únicamente era un experimento puramente intelectual, en la cual por lo demás no se incluía toda posibilidad, sería Hegel el mayor pensador que ha existido. ¡Ahora es cómico!”. Comicidad *trágica* claro, que no podríamos llamar precisamente risa pero que –en la ironía que ella misma despliega- muestra *otra* orilla, otros cruces, otras *posibilidades*.

Ahora bien, llegado a este punto, es usual que aparezca la cuestión de las “alternativas”; o sea la pregunta por la “salida” de esa *encrucijada de los ocho caminos*. También lo es que algunos se tienten con responderla, como si se tratara de “algo” del orden de lo dado (un *ente* entre entes y no de un *sentido*), o del “preparado” que un médico extiende para la mejoría de su paciente (en ejercicio de una supuesta “ciencia” y adquirible en alguna farmacia que, pese a la noche cerrada, todavía está de turno). Desgraciadamente nada de eso es así de sencillo y si acaso *existen* alternativas o salidas del laberinto, ello tiene más la impronta de la *posibilidad* que la estructura del “ser”. Por lo demás deberá tenerse en cuenta –sin excepciones- que la *nada*

propia el final nos ha atravesado a *todos* y que tanto los que preguntan como quienes responden, lo hacen en y desde esa situación precisa.

Sin embargo –por otros motivos que nada tienen que ver con la dupla “pesimismo/optimismo”- creemos en la legitimidad de esa pregunta, sobretodo cuando la misma no proviene de la necesidad de sacarse de encima la *angustia* que el final provoca (tal como opera aquél “yo encubridor”, que antes recordáramos, con su “*no era nada*”) sino, por el contrario, de su aceptación y de la decisión de llevarla hasta el final (a ella misma que, paradójicamente, es ya un *final*). Entonces es cuando se advierte que ¡efectivamente “era *nada*”! y que si allí estaba, ocupaba en realidad el lugar de *otra “cosa”*. Parafraseando a Lacan, “obturaba el agujero de la política”. Vano entretenimiento por cierto, que termina agravando el problema antes que solucionarlo.

Se trata entonces no de un “acto de voluntad” (en el sentido en que las clásicas psicologías del “yo” utilizan esta expresión), sino de una *disponibilidad de escucha* directamente vinculada con el orden del *habla*, de aquello “*que se da a decir*”. Disponibilidad que –bueno es también aclararlo- *no es patrimonio de unos pocos* (salvadores o iluminados), sino *posibilidad* de todos. Y además una posibilidad con *fundamento in res* y no sólo un albur del destino o una fatalidad de la historia.

Aquí Kant viene otra vez a sugerirnos algo (¡cómo siempre y muchas veces a pesar de su propio sistema metafísico!). Si el resultado de la *Crítica de la razón pura*, es el conocido “fracaso” que corona su “Dialéctica Trascendental”: esto es la imposibilidad de la metafísica *como ciencia*, no menos cierto es que ello no sólo no clausura la *cuestión metafísica*, sino que es precisamente el puente de paso hacia la “razón práctica”. Esta, que como sabemos será el objeto de la otra *Crítica* (la *de la razón práctica*, de 1788), es posible a partir de otra aguda observación kantiana: que la metafísica no es sólo ni primordialmente una disciplina especulativa, sino que ella es –primariamente hablando- “*una disposición natural*” del hombre y como tal condenada al *retorno* por sobre cualquier resultado o decisión racional.

Aquello que la actitud epistemológica (teorética) repudia, regresa entonces como “*conciencia moral*” (práctica), iniciando un trabajo tan diferente como fundamental. Y ese deseo de lo incondicionado encuentra aquí esa *calma* que la razón pura no puede darle. Salida *ética* (antes que ontológica) que, de paso, canaliza también un *amor no correspondido*. ¿O acaso olvidaremos que Kant –literalmente- se había declarado “*enamorado*” de la metafísica, de ese “*abismo sin fondo*” que reiteradamente le atraía, “aunque no puedo apreciarme –confesó- de haber recibido más que rara vez algunas manifestaciones de su favor”³³. Ahora bien, si estas declaraciones de “amor” no correspondido y esa idea de la metafísica como un “abismo sin fondo” (¿un “*agujero*” acaso?) son de 1766 y de 1763 respectivamente, ¿por qué insistir, dieciocho años después, con un imposible: la fundamentación de la metafísica como ciencia?. Para horror de sus “serios intérpretes”, ¿es que acaso habría que leer la *Crítica de la Razón Pura*, como una *erótica*, como el último y supremo esfuerzo de un amante que se sabe desairado de antemano?. Tal vez sí.

Lo cierto es que si la metafísica puede provocar ese *amor*, lo es precisamente en tanto “*disposición natural el hombre*” que –aún delante del *abismo*- intenta el salto, antes que como esa delirante ilusión de clausura que cuanto más intenta cubrirlo, más lo agranda. Y es precisamente por esto que decimos –con *fundamento in res*- que en el final *existe* (es decir *esta-allí*, expuesta) la *posibilidad* (que no la necesidad, ni la seguridad apodíctica) de eso que se denomina “una salida” y que mejor sería llamar –siguiendo la terminología de aquél diálogo Jünger/Heidegger “sobre la línea”- como “*una nueva donación del ser*”. Que según nuestra interpretación alude a un doble movimiento recíproco: por un lado, el *darse* de un “algo” aún sosteniéndose en medio de la nada (mero *baluceo* de lo nuevo) y, por otro, la imprescindible y humana escucha de esa “*habla*”. Lo demás es “lenguaje”: parlamento *metafísico* de la *política* que nada resuelve y todo lo posterga; cuerpos malqueriéndose en el vacío; discurso metafísico que reiteradamente convoca al amor, al mismo tiempo que lo frustra con toda su pasión.

A diferencia de las crisis, o de las cada vez más cortas “normalidades”, el tiempo del *final* es particularmente apto para recomenzar. Y no precisamente por lo grato de su clima, sino por lo contrario: porque lo “real” nos

agarra allí de las solapas con tal intensidad, que casi no queda resquicio para hacerse el tonto sacando a relucir aquello de “no era nada”.

En su grave *transparencia* el final es un tiempo típicamente “argentino”: esto es que refulge al estilo de la plata (*argentum*).

Notas

¹ De nuestra parte venimos distinguiendo (1973) entre un universal abstracto y un *universal situado* y planteando, en consecuencia, la necesidad de una “*lectura culturalmente situada*” en filosofía. La aplicación de este método de lectura dio por resultado -entre otros- nuestros trabajos *Crisis de Europa y reconstrucción del hombre. Un ensayo sobre Martín Heidegger* (Castañeda, Bs Aires, 1977) y *América en el pensamiento de Hegel. Admiración y rechazo* (Catálogos, Bs. Aires, 1992). Desde ya señalamos sintéticamente aquí que, lo que pensamos bajo la denominación *universal situado*, no se limita a la categoría hegeliana de lo “universal concreto”, antes bien, pretende avanzar más allá de la ontología moderna que la sustenta: Así como la noción de *situación* no es utilizada con el valor simple de mero contexto, o “condiciones de la época”, sino más bien como *pro-yecto*, con el doble matiz que éste término encierra: lo dado, pero también lo por alcanzar.

² Inicialmente fue la hermenéutica que hace Heidegger sobre la expresión “*consumar*” -en el comienzo de su *Carta sobre el humanismo* (1949)- la que nos llamó la atención sobre este doble movimiento y su importancia para la caracterización del fenómeno del “final de la metafísica” y de la historia. De inmediato aplicamos esta categoría a la *lectura situada* de su propia obra filosófica, ensayada en nuestro trabajo de juventud *Crisis de Europa y reconstrucción del hombre. Una lectura de M. Heidegger* (Fraterna, Buenos Aires, 1977, ver especialmente su Capítulo I). De allí en más fuimos llevando esta concepción heideggeriana acerca de la *consumación* más allá de sus propios límites, para ir -desde ella- caracterizando estructuralmente la deriva de la Modernidad. Finalmente, fue a comienzos de la pasada década del '90, donde explícitamente comenzamos a utilizar y explicar la expresión *modernidad consumada*, como alternativa hermenéutica y crítica a la generalizada (y equívoca) expresión “postmodernidad”. Entre otros lugares, hemos establecido las novedades y las diferencias entre estas expresiones en nuestros trabajos “Sobre ideas e ideologías en medio de la crisis” y “El final de la historia en los tiempos de la modernidad consumada” (publicados ambos en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, n° 15/16 (1991) y n° 18 (1993) respectivamente) y en “¿Hacia una modernidad light?. (en el volumen colectivo, *El pensamiento en los umbrales del siglo XXI*, Catálogos, Buenos Aires, 1994, págs.207 a 213). Finalmente hemos vuelto sobre este tema de la consumación metafísica en nuestro trabajo “El Cuarteto de Jerusalén”, en la obra colectiva *Márgenes de la Justicia. Diez indagaciones filosóficas*. Altamira, Buenos Aires, 2000. Y si nos detenemos largamente en esta explicación al margen, es porque esta categoría que proponemos de “*modernidad consumada*” será fundamental para la comprensión de lo que siga en este trabajo.

³ Félix Duque revisando los ideales y la marcha de la gran filosofía alemana del siglo XIX, advierte con singular fineza interpretativa que se trata de una “*apoteosis romántica de la historia*”, de una “*apoteosis de futuro*”. Y señala de inmediato -apelando al sentido de esta expresión en el teatro- ese *doble movimiento* que (al igual que en el *consumar*) también encierra el término griego: “Apoteosis dicese de la exaltación o elevación de un héroe al rango divino, más también del número final, ambiguamente brillante, con el que se cierra un espectáculo”. Si el primer sentido del término *apothéosis* (la deificación de los héroes) atrajo sobre los paganos la condena de los creyentes (por la *hybris* que ello implicaba), ese sentido *agonal* lo acompañará más allá de la estricta significación religiosa. Lo moderno es apoteótico y, lo que es más interesante aún, tiene plena conciencia de serlo. Como el cisne, canta la inminencia de su propia muerte. No se resigna a callar, sin más. De aquí, a la vez, su encanto y su tragedia. (Ver, Duque F. *La estrella errante. Estudios sobre la apoteosis romántica de la historia*. Akal, Madrid, 1997, pág.5 s.s.). Últimamente este mismo filósofo español ha abordado el tema del *fin* en su obra, *Filosofía para el fin de los tiempos. Tecnología y Apocalipsis*, Akal, Madrid, 2000, tan seria y “provocativa” como el resto de su producción.

También dentro de la filosofía española contemporánea, son del todo pertinente las obras de José María Ripalda, *Fin el clasicismo. A vueltas con Hegel*, Trotta, Madrid, 1992 y *De Angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad*, Trotta, Madrid, 1996.

⁴ Octavio Paz ha jugado poéticamente con esta denominación, de manera también muy lúcida. “Muchos pueblos y civilizaciones se llamaron a sí mismos con el nombre de un dios, una virtud, un destino, una fraternidad: Islam, judíos, nipones, tenochcas, arios, etc. Cada uno de esos nombres es una suerte de piedra de fundación, un pacto con la permanencia. Nuestro tiempo es el único que ha escogido como nombre un adjetivo vacío: moderno. Como los tiempos modernos están condenados a dejar de serlos, llamarse así equivale a no tener nombre propio”. (Cf. Paz, O. “Invención, subdesarrollo, modernidad”, en *Corriente alterna*, Siglo XXI, México, 1969, pág.22).

⁵ Por cierto que lo aquí dicho sobre la Muerte, sólo apunta a señalar de manera general su “experiencia”, dado que no es éste ahora nuestro tema central. Por el contrario, la deslindamos de la que sí lo será y dejamos dicho que una *hermenéutica de la finitud* es su “lugar” natural de reflexión.

⁶ Advertimos también aquí que, la denominación de estos tres tipos de fines (internos a la Vida y diferentes de la Muerte), es provisional y tiene una función más bien fenomenológica y propedéutica. Por eso los respectivos términos con que se caracteriza a esos fines (“*personales, sociales e históricos*”) están entrecomillados y no deben pensarse en el sentido lato (y muchas veces excluyente) con que la metafísica moderna de la subjetividad los ha utilizado; por el contrario, el esfuerzo es pensar ahora (*postmetafísicamente*) “*aquello*” que en su nombrar convocan expresiones tales como persona, sociedad e historia.

⁷ Colocamos detrás de algunos de estos términos (*acontecimiento, salto, abismo*, por caso) las (relativas) correspondencias en alemán, sólo para indicar algunas *huellas* de su procedencia y reiterar la necesidad de profundización de sentido. En su curso universitario de 1935 (*Einführung in die Metaphysik*) y analizando su “pregunta fundamental” (*grundfrage*) “¿por qué es en general el ente y no más bien la nada?”, Heidegger inició ese camino (Cf. *Introducción a la Metafísica*, traducción directa de Emilio Estiú, Nova, Buenos Aires, 1959, especialmente el Cap 1).

⁸ Hablamos de una “repetición neurótica” (de cuño psicológico), para diferenciarla de otra forma de “repetición” (que acaso pudiéramos llamar “ontológica”). La primera -como “*compulsión a la repetición*” (*Wiederholungszwang*)- ha sido planteada -central y a la

vez enigmáticamente- por Freud en *Más allá del principio de placer* (1920) y en otros trabajos anteriores y posteriores: muy sintéticamente dicho, se trataría de una *tendencia* característica del Ello a reinstalar experiencias anteriores (dolorosas o placenteras), cumpliendo así con el carácter netamente “conservador” de la pulsión (lo que “fue”, retorna); en cambio, a nivel del Yo –que es el que más nos interesa destacar para esta caracterización de los “finales” que estamos ensayando- esa “compulsión a la repetición” es una *tendencia restitutiva* (generalmente dolorosa) por la cual el Yo intenta por diversos medios restablecer (fallidamente) la situación anterior al trauma. Frente a esto último, Freud propondrá como etapas fundamentales del proceso terapéutico, el recuerdo, la repetición transferencial y el trabajo elaborativo. En tiempos del final esta “tenencia restitutiva”, no constituye solución alguna.

En cambio, la que denominamos “repetición ontológica” es de cuño por completo diferente. No busca restaurar ilusoriamente un “pasado” sino que, si acaso vuelve sobre él, lo hace para desplegar nuevas *posibilidades* y ello siempre en busca de un *futuro*. Es, por sobre todas las cosas, esencialmente *afirmativa*. El “eterno retorno” nietzscheano abreva en esa dirección; lo mismo ocurre con el uso que hace Heidegger de ese término –entre otros lugares- en su ensayo *Kant y el problema de la Metafísica*, de 1929. En la Cuarta Parte y bajo el título general de “Repetición de la fundamentación de la Metafísica”, dice Heidegger: “Entendemos por repetición de un problema fundamental (más también de una “situación”, agregamos nosotros) *el descubrimiento de sus posibilidades originarias, hasta entonces ocultas*”. Este descubrimiento, lejos de restaurar, lo que hace es “transformar” el problema o situación y lo transforma también de una manera muy peculiar: “conservando su contenido problemático” (no negándolo, ni “reprimiéndolo”). Al igual que en aquella “tendencia pulsional” de Ello, o que en la “afirmación originaria” de la voluntad nietzscheana, no se trata de un conservar “conservador”, porque –como dice Heidegger en ese mismo texto- “Conservar un problema significa *librar y salvaguardar aquellas fuerzas internas que lo posibilitan como problema según el fundamento de su esencia*”. Citamos estos párrafos de Heidegger según la edición, *Kant y el problema de la Metafísica*, traducción de G.I.Roth, FCE, México, 1954, pág. 171.

Sobre este mismo tema de una “repetición ontológica” (propia de la filosofía) es de interés el trabajo de Silvio Maresca, “La repetición”, incluido en su libro *Ética y poder en el fin de la historia*, Catálogos, Buenos Aires, 1992, págs.11 a 33, donde –desde una perspectiva nietzscheana- analiza el tema en referencia a Heráclito, Parménides y Platón. Otro tanto ocurre con sus ensayos “Repetición y diferencia en el contexto de la metapsicología freudiana” y “La pulsión en Nietzsche y Freud”, ambos incluidos en su libro *En la senda de Nietzsche*, Catálogos, Buenos Aires, 1991, págs. 349 a 373.

⁹ Si antes citábamos a Nietzsche y su voluntad desesperada de “perderse” (para así ganar un lugar por fuera del final consumado de la metafísica moderna) en la antípoda podríamos colocar la figura contemporánea de un Habermas. En él se da exactamente lo contrario: la *voluntad restaurativa* de esa misma metafísica moderna de la subjetividad, presentándola ahora como una suerte de “programa racional incumplido” y antídoto seguro contra los “irracionalismos” contemporáneos. Lo cual se complementa con una disculpa a priori de todas las barbaries modernas que –aún en ciertos casos reconocidas- son presentadas como lamentables “excesos” que no volverán a repetirse (mediante la transformación, “comunicativa”, de la razón “instrumental”). Es cierto que ese mismo esquema estaba ya claramente enunciando en Husserl (ver al respecto su conferencia “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, en Husserl, E. *La filosofía como ciencia estricta*, traducción de Elsa Tabernig, Nova, Buenos Aires, 1962, págs. 99 a 136). Para una formulación más o menos general (e inicial) del programa habermasiano, ver su obra *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989; el texto original es de 1985.

¹⁰ El texto de E. Jünger es *Sobre el cruce de la Línea* y fue intercambiado con otro de M.Heidegger, *Sobre la pregunta por el Ser*, con motivo de sus respectivos sesenta cumpleaños (en 1955). Jorge Alemán ha reparado también, con sutileza y desde el psicoanálisis, en la importancia de este “cruce” (de textos y de experiencias) en su propio trabajo “Lacan y el fin de la filosofía”, incluido en, Aleman, J. *La experiencia del fin. Psicoanálisis y metafísica*, Miguel Gómez Ediciones, Madrid, 1996, págs. 15 a 56.

¹¹ En su anterior *Carta sobre el humanismo*(de 1947), Heidegger llama a este mecanismo de concentración extrema (propio el “final”), “consumación”. Y dice sobre ésta: “Consumar quiere decir: realizar algo en la suma, en la plenitud de su esencia, conducir ésta adelante, *producere*. Consumable es, por eso, propiamente sólo aquello que ya es. Lo que empero, ante todo ‘es’ es el ser”. Citamos la edición castellana de ese trabajo, incluido en, Sartre y Heidegger, *Existencialismo y humanismo*, traducción de Alberto Wagner de Reyna, Sur, Buenos Aires, 1960, pág. 65.

¹² Para la metáfora del “desierto” y sus implicancias, cf. Heidegger, M. *¿Qué significa pensar?*, traducción de Haraldo Kahnemann, Nova, Buenos Aires, 1964, especialmente Quinta y Sexta Lección. El texto corresponde a cursos dictados por Heidegger, entre 1951 y 1952, en la Universidad de Friburgo; en cuanto a la metáfora nietzscheana (“*El desierto crece: ¡ay de aquel que dentro de sí cobije desiertos!*”), corresponde a la Cuarta Parte, “Entre hijas del desierto”, del *Así habló Zaratustra*.

Sobre los “*tiempos de penuria*”, ver su trabajo “¿Y para qué poetas?” (conferencia dictada en 1926) e incluida muchos años más tarde en *Holzwege* (1950); existe versión castellana en, Heidegger, M. *Caminos del bosque*, traducción de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 1995, págs 241 a 289. En cuanto al verso-pregunta de Hölderlin (“¿y para qué poetas en tiempos de penuria?”), corresponde a su elegía “Pan y vino” (fragmento 7).

¹³ Cf. nuestro trabajo “El Cuarteto de Jerusalén”, en AAVV, *Márgenes de la Justicia. Diez indagaciones filosóficas*, Altamira, Buenos Aires, 2000, especialmente Tercera Parte.

¹⁴ *Remisión*, del latín *remittere*. Repárense en las tres primeras significaciones del término en nuestra lengua: 1) enviar algo a otro lugar; 2) perdonar, eximir y 3) diferir, suspender.

¹⁵ Esta tradición de los Jubileos judíos pasa en esencia a la teología cristiana y muy especialmente a su denominada Doctrina Social. Y es precisamente por sus mandatos de *liberación y perdón* (de los esclavos, las deudas y las tierras) que hoy causa escozor en el establishment mundial cuando se lo invoca.

¹⁶ Ver, Ricoeur, P. *D’ la interprétation. Essai sur Freud*, du Seuil, París, 1965 (traducida al castellano como *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1970) y Foucault, M. “Nietzsche, Marx, Freud”, en *Nietzsche*, De Minuit, París, 1967.

¹⁷ En Freud, S. *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1976 y s.s, tomo XXIII. Este escrito, conjuntamente con “*Construcciones en el análisis*”, constituyen los últimos artículos estrictamente psicoanalíticos de Freud que vieron la luz durante su vida. Habían transcurrido veinte años desde la publicación de sus “*Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica*” (1919), dedicada exclusivamente a la técnica del psicoanálisis.

¹⁸ Cf. Alemán, J. “Lacan y el fin de la metafísica”, en *La experiencia del fin. Psicoanálisis y metafísica* (op. cit. en nota 11), pág. 18/19. Otras obras de este mismo autor en las que se aborda –en diferentes artículos o capítulos- esta problemática son: *La-*

can:Heidegger, Del Cifrado, Buenos Aires, 1998 (en colaboración con Sergio Larriera); *J. Lacan y el debate postmoderno*, Filigrana, Buenos Aires, 2000 y *El inconsciente: existencia y diferencia sexual*, Síntesis, Madrid, 2002 (también en colaboración con Sergio Larriera).

¹⁹ Alemán, J. *La experiencia el fin*, pág. 19. El resto de las citas siguientes, si no se indica lo contrario, provienen de este mismo texto.
²⁰ Señalemos, al menos de paso, que esta afirmación de Lacan (que el mismo Alemán pone como acápite en su trabajo) está dirigida, irónicamente, ¡al propio Heidegger!: “Para mi amigo Heidegger” dice, evocado “por el respeto que le tengo”, a quien primero le pide “que consienta en detenerse un instante” (para escuchar lo que dice esa afirmación suya); exhortación que de inmediato le parece vana “puesto que no podrá hacerlo”, como si Heidegger fuese incapaz de entender lo que la metafísica en realidad es. Afirmación que allí no se fundamenta y que acaso tenga que ver con el planteo lacaniano de una “antifilosofía” y con la adscripción sin más de “la filosofía” a lo que denomina el “discurso del amo”. En nuestro entender la expresión “antifilosofía” es al menos confusa y poco feliz, aún cuando esté motivada seguramente en la imperiosa necesidad de deslindarse del discurso metafísico. ¿Debemos aquí recordar algo tan sencillo como que todo “anti” recibe su fuerza de aquello que rechaza y que precisamente por esto ve castrado su potencial superador?. Puesto que la obviedad de esta observación es tan grande, así como la evidencia de que ese mismo pensamiento es capaz de otro tipo de planteos (como de hecho los hace), es que nosotros lo caracterizamos como “no metafísico” antes que como “antifilosófico”. Igualmente, el debate queda pendiente.

²¹ Alemán, J., op.cit, pág 20. En la obra el mismo Lacan convendría atender a dos de sus *Écrits*: “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” y a “La ciencia y la verdad”, ambos en *Écrits II*, du Seuil, París 1971, págs 151 y 219 respectivamente (hay traducción castellana como *Lectura estructuralista de Freud*, trad. de Tomás Segovia, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, págs 305 y 340 y varias posteriores).

²² No podemos desarrollar aquí in extenso esta hermenéutica heideggeriana del lenguaje. Sobre lo dicho en este párrafo, señalemos que la reflexión de Heidegger sobre este tema –que a la postre resultaría uno de los centrales de todo su pensamiento- se inicia ya en sus tesis de habilitación, *La doctrina de Escoto sobre las categorías y el significado* (1914) y que aún antes de ese trabajo académico, el lenguaje es el tema central de su lección *Expresión y fenómeno* (1912). Ni qué decir el lugar central que ese mismo tema ocupa en *Ser y Tiempo* (1927) así como en las lecciones de *Lógica* dictadas en 1934. No se trata por ende de un tema del denominado “último Heidegger”. En cuanto a esa distinción tripartita en el seno mismo del lenguaje, puede consultarse con provecho introductorio el artículo de Roberto Walton “La dimensión esencial del lenguaje según Heidegger: el decir, lo dicho y lo que se da a decir”, en revista *Escritos de Filosofía*, Año I, núm 1, Academia Nacional de Ciencias, Centro de Estudios Filosóficos, Buenos Aires, 1978, págs. 63/77. Por cierto que la bibliografía más especializada y actual es numerosísima y crece día a día, por lo cual no pretendemos reseñarla aquí.

²³ Cf. *Crítica de la razón pura*, A 805 ó B 833.

²⁴ Cf. Kant, *Obras Completas* (edic.Cassirer), VIII, pág. 343; o en castellano, *Tratado de Lógica*, Araujo, Buenos Aires, 1938, pág. 19. Sobre esta misma cuestión son de interés las observaciones de Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1954, págs, 172/174.

²⁵ Por el contrario, este famoso apotegma hegeliano ha sido usualmente interpretado como la “positiva” superación hegeliana del “dualismo metafísico” (ser-nada), reunidos ambos en el “devenir” (dialéctico). Visto en cambio desde afuera de ese horizonte metafísico, esa unidad no sólo no resuelve el problema, sino que lo agrava por *contaminación*: la erosión del “ser” (del ente), por la “nada”.

²⁶ Ojea, F. *Angustia y sentido. La nada tiene la palabra*, M. Gómez Ediciones, Málaga, 2002, pág. 395. Las citas que siguen del autor, son todas del apartado “Hacia una transformación de la metafísica” (págs.379/424) de esta misma obra, directamente vinculado con la problemática de nuestro trabajo.

²⁷ Por cierto traemos a colación aquí los conceptos psicoanalíticos de *ilusión* y de *delirio* de manera muy sintética y sólo en lo que hace al propósito principal de este trabajo. Para un conocimiento más detallado remitimos a las fuentes: Freud, S. *El porvenir de una ilusión* (especialmente su capítulo 6) y en el caso de J. Lacan a su *Seminario III: La psicosis* (en el cual retoma lo adelantado en “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, incluido en sus *Ecrits*).

²⁸ Cf. Nietzsche, F. *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1986, pág. 50.

²⁹ Esta noción de “yo teórico encubridor” y la que sigue de “transparencia” son desarrolladas por Ojea en op.cit, págs.382/399.

³⁰ No podemos detenernos aquí en desarrollar más estas expresivas relaciones hegelianas entre filosofía y política, así como sus sucesivas “formas” históricas, lo hemos hecho en nuestra obra *América en el pensamiento de Hegel. Admiración y rechazo*, especialmente en su primer capítulo. En cuanto a los vínculos modernos entre teoría y praxis -a partir de la transformación *técnica* de la propia ciencia- algo hemos reseñado en nuestro libro *El sujeto cartesiano*, Fac de Psicología, UBA, Buenos Aires, 1995, también en su primer capítulo. A ellos remitimos al lector interesado.

³¹ Cf. Agamben, G. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Trad. de Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-textos, Madrid, 1998 (la edición original italiana es de 1995).

³² El gran Bosque de Grib está situado en el norte de la isla de Selandia y en ese “rincón” al que aludía Kierkegaard estaba (y está) *Ottevejs huset* (“La Casa de los Ocho Caminos”), que es precisamente la casa del guardabosque. No lejos de allí, en un punto denominado *Syvstjernen* (la “Siete Estrella”), se ha erigido un túmulo gigante –según el modelo de las tumbas vikingas- en memoria de Soren Kierkegaard.

³³ Los opúsculos kantianos a que aludimos –ambos del período denominado “precrítico”- son *La única base posible para una demostración de la existencia de Dios*, de 1763 (cf. Ak, II, 66) y *Sueños de un visionario, explicados mediante los sueños de la metafísica*, de 1766 (cf. Ak, II, 367).