

2
24
01058

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

LAS TESIS FILOSOFICAS FUNDAMENTALES EN EL
ANARQUISMO (ETICA, FINITUD Y NIHILISMO).



TESIS
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRIA EN FILOSOFIA
PRESENTA:
MERCEDES GARZON BATES

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
ESTUDIOS SUPERIORES

MEXICO, D.F.

1990

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

I N D I C E

Advertencia	
Introducción.....	I

PRIMERA PARTE

ESCENA 1. ROMPER CON LOS DIOSES.....	1
ESCENA 2. INMORTALIDAD Y TEODICEA SECULAR.....	5
ESCENA 3. NIHILISMO Y AUSENCIA DE FUNDAMENTO.....	18
ESCENA 4. FINITUD Y APERTURA HISTORICA.....	30
(ACONTECER Y EVENTO)	

SEGUNDA PARTE

ESCENA 5. EL SUEÑO HA TERMINADO.....	54
ESCENA 6. NO HAY PROGRESO.....	64
ESCENA 7. EL INDIVIDUO EN EL "IMPERIALISMO" PLANETARIO DEL HOMBRE TECNICAMENTE ORGANIZADO".....	69
ESCENA 8. EL FUTURO SIEMPRE ES INCIERTO.....	89
ESCENA 9. VACIO Y SOBRESATURACION.....	95
(A MODO DE CONCLUSION)	

NOTAS.

BIBLIOGRAFIA.

A D V E R T E N C I A *

* Este producto puede ser nocivo para la salud.
No se deje al alcance de los niños.

I N T R O D U C C I O N

Podemos afirmar que la filosofía contemporánea (o las tendencias actuales de ésta, ya sea en sus versiones marxista, existencialista o de análisis del lenguaje) se caracteriza por un cuestionamiento sistemático y constante de la Philosophia perennis, así como por un desconcierto generalizado por lo que toca a las vías que "deben" tomarse o si no será, más bien, necesario desandar lo andado y recuperar pautas abandonadas.

Ya Kierkegaard y Nietzsche se encargaron de poner en crisis la verdad estable, en cuanto consolidación de una determinada perspectiva.

El pensamiento de Heidegger, en el preámbulo de la Segunda Guerra Mundial, abrió las posibilidades de desocultar los fundamentos del mundo circundante, ávido de novedades y pleno de objetos. Su analítica existencialista descubre las preocupaciones del hombre "moderno", orientado fundamentalmente a los negocios, a las ciencias con posible aplicación a corto o mediano plazo, la política o las diversiones. Es decir, prácticas que cierran el ámbito propio de una actividad, la filosofía, que -de origen- gusta calificarse como inútil y distanciada de las cuestiones inmediatas.

Situados en el mirador del final de esta década, habrá que confesar que pocas épocas han sido tan poco propicias para la filosofía como la actual.

Dada la diversidad de los problemas que actualmente se abordan en la filosofía, la falta de una concepción que, de manera satisfactoria, logre proponer una visión coherente de la realidad contemporánea, la consecuente pluralidad de escuelas y tendencias, así como la multitud de perspectivas -nuevas o de tradición añeja- con que se aborda la compleja realidad de nuestro momento, el panorama filosófico se presenta lleno de ensayos.

Inmersos en el mundo dominado por la técnica, que no presta atención al claro del "ser", parece desconcertante la tarea de salir al encuentro de un tipo de pensamiento sin meta, pero con direcciones posibles de seguir en una especie de oscuridad sin criterios, al margen de la uniformidad imperante.

De ahí que, puestos en la encrucijada de la filosofía actual, nos preguntamos si puede existir un pensar al que, frente a todas las explicaciones, unas y otras tan suficientes y, por ello mismo, tan insuficientes, le baste con hacer despertar una disponibilidad par algo posible, cuyo perfil permanece oscuro y cuyo advenimiento resulta incierto.

Ni las filosofías que se proponen interpretar el despliegue actual de las ciencias, ni las corrientes metafísicas, ni las filosofías ligadas en las ciencias sociales, ni muchos otros planteamientos, brindan en la actualidad una mínima serie de respuestas seguras que abarquen siguiera un área del saber contemporáneo.

Nuestra inquietud por analizar la problemática actual de la ética, proviene de este escepticismo, de un desengaño, de obsesiones y dudas que nos lanzan a la búsqueda de un "pensar" que disuelva cualquier resultado fijo, cualquier consigna hecha dogma, cualquier retórica de manipulación ideológica: representa la falta de verdad, la carencia de resultados, que tanto molesta y disgusta a todo aquel que se cree en posesión de la verdad.

Irremediablemente condenados a la tensión de la paradoja, intentamos no detenernos ante ninguna cuestión venerable; no dejar ningún tranquilizador sistema de ideas, ninguna verdad a la que rendir culto. Al poner en cuestión la posibilidad misma de creer, nuestro escepticismo desvanece todos los fundamentos, sin ponerse a sí mismo como fundamento, ni pretenderse fundado en nada.

III

Al plantearse en los términos de un "ensayo", este trabajo se comprende a la manera de un guión cinematográfico. Como en una película, nuestra tesis se divide en una serie de fragmentos diversos que se ensamblan entre sí. Algunos de ellos son concretos, otros responden a estructuras convencionales, formando unidades internas de la narración.

La Primera Parte se estructura por medio de un PLANO SECUENCIA que une cuatro escenas correlativas que van del PLANO GENERAL (cuyo objetivo es dar una idea total de la problemática a tratar y establecer las relaciones básicas entre las partes que componen el todo, para situar y ubicar al lector-espectador), aproximándose secuencialmente a través de los planos: MEDIO GENERAL y PRIMER PLANO MEDIO, hasta llegar al PRIMER PLANO (CLOSE-UP): llegando al objetivo central, en un acercamiento cuyo punto de vista nos permite comprender y descubrir más a fondo EL PROBLEMA que nos ocupa.

La Segunda Parte consiste también en un PLANO SECUENCIA cuyo movimiento procede a la inversa: del máximo acercamiento, en alejamientos sucesivos, hasta llegar al PLANO GENERAL, a través de cinco escenas.

La intención al utilizar el lenguaje cinematográfico como hilo conductor de nuestra investigación responde básicamente a la necesidad de introducir movimiento a las diferentes etapas que constituyen el proceso de análisis del tema central de la tesis y que, al mismo tiempo, nos permita expresar con imaginación y claridad una continuidad en el ordenamiento de los problemas;

entendiéndose, pues, el "guión" como un recurso expresivo que no sólo nos remita a analizar exteriormente la problemática, sino que la "encuadre" dentro de un ángulo de comprensión más amplio.

De ahí que en cada escena (o capítulo) se ubique al lector dentro de una determinada atmósfera visual, apoyada por los diversos cambios en la iluminación, mismos que se especifican (y que van en la Primera Parte, del blanco y negro, perdiendo intensidad hasta llegar al obscuro total y, en la Segunda, del color nítido, diluyéndose en diversas tonalidades), así como por un entorno musical con el objeto de crear un "ambiente" o estados de ánimo que acompañen al lector en el curso de la investigación.

Cabe aclarar que el título general del trabajo: "Las tesis filosóficas fundamentales en el anarquismo", por implicar un objetivo tan amplio, que nos llevaría a hacer un recorrido histórico del surgimiento de las mismas, se centró básicamente en tres cuestiones que, consideramos, permiten ubicar desde una perspectiva más específica dicha problemática. De ahí que nuestro análisis se dirija a la Ética, a la experiencia de la finitud y a la afirmación del nihilismo como vías de acceso para una primera aproximación a este tema, tan amplio como polémico.

PRIMERA PARTE

BLANCO Y NEGRO
PLANO SECUENCIA.
PANORAMICA (TRAVELLING).

ESCENA 1. ROMPER CON LOS DIOSSES.

"Romper con los dioses, con los antepasados, con la lengua y con el país propios, romper sin más es ciertamente una experiencia terrible, pero también exaltadora. Una experiencia que buscan ávidamente los desertores y más aún los traidores".
(E.M. Cioran, Ese maldito yo).

PLANO GENERAL.

MUSICA DE MOZART Quintero para clarinete. K. 581. EN FONDO.

LUZ DIRECTA EN PRIMER Y UNICO PLANO.

La incertidumbre y la duda parecen ser los signos de nuestro tiempo. La Etica, que tradicionalmente se presenta como una reflexión sobre la práctica, como una guía para la acción proponiéndose humanizar el mundo, se ha reducido a transmitir una aparente seguridad, a dar una serie de criterios estables y a hacernos creer que existe la posibilidad de una redención de todos nuestros males, de un final feliz, de una salvación a largo plazo, sea en el reino de los fines kantiano o en la sociedad comunista planteada por Marx. Partiendo de la dicotomía entre ser y deber ser, se resuelve la cuestión de nuestra condición finita y limitada, abriéndonos a la suposición de una resolución en un más allá ansiado y esperado que nos permita creer, o tener la esperanza, de que en algún momento quedarán superadas nuestras imperfecciones y debilidades.

La Etica supone la posibilidad de la perfectibilidad del hombre, de su mejoramiento. Parte, ya sea del reconocimiento de una naturaleza humana "buena" que se corrompe al entrar en contacto con la sociedad y que, por lo tanto, aspira a reencontrar su esencia perdida (como sería el caso de Rousseau) o, si por el contrario, considera -como Hobbes- que ésta es esencialmente mala, pretende, por medio de un poder absoluto, hacer lo bueno a como dé lugar.

Ambas posiciones, la una optimista, la otra pesimista, se mueven sin embargo, dentro de la misma suposición: ambas reconocen una "naturaleza humana" eterna, inmutable, que debe ser mejorada o recuperada.

La critica de Nietzsche a la moral judeo-cristiana revela hasta qué punto la Etica se ha movido desde una perspectiva trascendente, imaginando mundos perfectos, en su afán de olvidar o de no querer ver lo frágil y contingente de nuestra condición mortal.

Principios últimos y categóricos, válidos a priori, independientes del lugar, tiempo y circunstancias, necesariamente

abstractos y formales, son vacíos y no responden a nuestra experiencia ambivalente, ambigua y compleja.

La Etica, así planteada, sucumbe ante un anhelo religioso de trascendencia o de absoluto, por más laica que se pretenda. En última instancia, se trata de hacerle creer al hombre en una posibilidad de salvación, de superación de todas sus contradicciones, ya sea en un mundo trascendente, o planteando la conciliación absoluta, en una síntesis entre ser y deber ser, como en el caso de Hegel.

Valores absolutos, criterios sólidos y categorías rígidas que nos permiten salir a flote, sentirnos seguros en un mundo lleno de indeterminación, frente a una voluntad débil, indecisa, llena de dudas y expuesta siempre a la necesidad de elección.

Paraísos ideales, teorías demasiado acabadas, demasiado optimistas; mundos perfectos en los que nos sería imposible vivir. La Etica, a fin de cuentas, ha tratado de salvarnos o redimirnos de nuestra condición de mortales.

Valores inalcanzables, sociedades justas y perfectas que quién sabe si algún día se puedan realizar, pero en las que, parece, no podemos dejar de soñar, imaginando siempre un final demasiado perfecto.

¿Es posible pensar a la Etica desde otra perspectiva? ¿Qué significa abandonar este camino lleno de absolutos, seguridades y esperanzas?

La Etica nos ha proporcionado toda una serie de argumentos sólidos y bien fundamentados para hacernos sentir seguros, protegidos. ¿Para qué? ¿Para olvidarnos de que somos frágiles, débiles, limitados, contingentes, ambiguos, contradictorios, paradójicos, en una palabra: finitos?

Pareciera que la Etica se ha construido precisamente en función de ocultarnos nuestra finitud. Simone de Beauvoir, en su texto, Para una moral de la ambigüedad, sostiene:

"Desde el momento en que hay hombres, y que éstos viven, todos experimentaron esta trágica ambigüedad de su condición, pero desde el instante en que hay filósofos, y que éstos piensan, la mayoría trató de disimularla. Se esforzaron por reducir el espíritu a la materia, o de reabsorber a la materia en el espíritu, o de confundirlos en el seno de una sustancia única. Los que aceptaron el dualismo establecieron entre el cuerpo y el alma una jerarquía que permitía considerar desdeñable la parte de uno mismo que no pudiera salvar. Negaron la muerte, ya fuera integrándola a la vida o bien prometiéndole al hombre la inmortalidad, y la moral que propusieron a sus discípulos perseguía siempre el mismo fin: se trataba de suprimir la ambigüedad, haciéndose pura interioridad o pura exterioridad, evadiéndose del mundo sensible o devorándolo, accediendo a la eternidad, o encerrándose en el puro instante". (1)

Inmortalidad, eternidad, palabras que para el hombre, en tanto finito, aparecen como mágicas y sagradas, en función de anular su temporalidad, misma que se desgarran entre el pasado que ya no es y un futuro que aún no existe.

Consideramos, pues, que el cambio de perspectiva que nos permita pensar a la Etica ya no como una mera doctrina salvadora o redentora y que la despoje de su carácter metafísico religioso (ontoteológico, diría Heidegger), supone tomar como punto de partida para su desarrollo aquello que justamente la Etica tradicional ha olvidado o no ha querido ver: nuestra condición mortal, nuestra finitud.

No se trata tan sólo de invertir el planteamiento metafísico implícito en la Etica tradicional y oponer un fundamento inmanente a la fundamentación trascendente que subyace en la Etica a partir de la modernidad.

El sentido de la frase de Nietzsche "Dios ha muerto", nos permite la apertura a una perspectiva que, posteriormente, a través de la destrucción de la metafísica elaborada por Heidegger posibilita el acceso al planteamiento de una Ética de la finitud.

ESCENA 2. INMORTALIDAD Y TEODICEA SECULAR

"La inseguridad es lo que espolea a los hombres a las grandes realizaciones, lo que hace que los hombres, que en realidad no están hechos para nada, sean capaces de todo. Los héroes surgen de la inseguridad. Es decir, de un estado de angustia, de miedo, de desesperación".
(Thomas Bernhard, Helada).

PLANO MEDIO GENERAL.

MUSICA DE STRAUSS: Así habló Zaratustra.

LUZ INDIRECTA CREANDO UN AMBIENTE EFIMERO PERMANENTE.

Al considerar a la finitud como el problema central de la Etica, descubrimos la condición ambigua de la existencia como determinada a partir de la temporalidad. Es porque mi existencia se desvive en el tiempo por lo que pretendo no sucumbir ante la muerte. Condición ambigua de un ente que, siendo parte de la naturaleza y como todo organismo vivo, persiste en permanecer, en conservar su vida biológica; pero que, en el preciso momento en que se sabe vivo, capta su ser percibiéndose a sí mismo como un dejar de ser. Utilizando términos heideggerianos, podríamos decir que simultáneamente a su previa comprensión del ser aparece una previa comprensión de su no ser. Elegimos el término previa comprensión del ser y del no ser, en la medida en que, consideramos, este problema tiene que plantearse desde una perspectiva ontológica. No hablamos de una conciencia, ni siquiera del hombre determinado por el pensar, sino que nos situamos desde la estructura ontológica ser en el mundo, en donde a partir del encontrarse del ser ahí surge esta pre-comprensión, misma que supone una relación afectiva con el mundo; relación que se abre como angustia ante la muerte y que nos permite explicar el temor o el miedo a la muerte como manifestación óntida de nuestro ser en el mundo.

La paradoja existencial que hemos tratado de esbozar puede resumirse en la tradicional definición del hombre como "animal racional", "caña pensante"; el hombre, mitad en sí (naturaleza) y mitad para sí (conciencia, negatividad, libertad).

El hombre, siendo un ser biológico, natural, sin embargo, se aparta de la naturaleza; es una criatura que tiene un nombre, una historia. Construye un mundo distinto del natural, un mundo social e histórico como posibilidad de sobrevivir frente a la naturaleza y en esta acción transformadora (praxis) se crea a sí mismo, en este desgarramiento.

En otros términos, el hombre tiene una identidad simbólica que lo aparta de la naturaleza. No es mera naturaleza, tiene conciencia de sí mismo; una acción y un pensamiento por medio de

los cuales puede dominar a la naturaleza. Puede dominarla, apartarse de ella, pero a la vez es indefenso en ella. Es dual, puede elevarse a las estrellas y, sin embargo, se encuentra atado a un corazón que palpita, a un cuerpo que respira jadeando y lo más extraño es que este cuerpo sufre, sangra, envejece y muere.

Está dividido: tiene conciencia de su singularidad, sobresale de la naturaleza, crea un mundo inmenso de objetos para dominarla, pero también regresa inevitablemente a la tierra para pudrirse en el silencio y desaparecer para siempre. Es un gusano y sirve de alimento a los gusanos. Este es un problema terrorífico para sufrirlo y vivir con él. Saber o darse cuenta de ésto es una situación insoportable.

Esta condición de nuestra finitud, este sabernos finitos, se manifiesta en nuestro temor a la muerte, mismo que reprimimos de diversas maneras.

Nos entregamos a la acción sin crítica y sin reflexión; aceptamos la programación cultural, aprendemos a entregarnos a los poderes de los demás, a las autoridades culturales; hemos construido un mundo que nos permite depositar nuestros temores, nuestra inseguridad en instituciones que garantizan la supuesta infalibilidad de lo que nos rodea. No debemos sentir temor cuando nuestros pies están sólidamente fijos en la tierra y nuestra vida trazada en un laberinto prefabricado.

Vivir al día: ignorar y olvidar. La forma más natural de eliminar estos temores es vivir de poderes ajenos. Transmutamos y trascendemos el complejo símbolo de la muerte en la creencia en la inmortalidad, la prolongación de nuestro ser a la eternidad. El ocultamiento (la represión) de su finitud funciona para calmar al angustiado "animal racional". La sociedad, la cultura, le proporcionan la posibilidad de olvidar.

Esperando una prosperidad eterna, el hombre, desde el principio de los tiempos, no ha podido vivir en paz ante la perspectiva de la muerte. Su deseo de prolongar la vida más allá del tiempo lo lleva a crear símbolos culturales que no envejecen ni decaen para aliviar su temor a su fin último, que le preocupa mucho, y para tener la esperanza de una duración indefinida.

El hombre trasciende a la muerte por medio de la cultura. Al no soportar la idea de que desaparecerá, de que tiene un fin inevitable, pretende prolongar, perseverar en el ser, conjurando a la muerte de diversas formas: el mito y la religión le aseguran una existencia eterna; las instituciones sociales le garantizan la perpetuación de sus miembros; el arte es una forma de inmortalizarse, de "dejar huella".

El hombre pretende trascender a la muerte, encontrándole un significado a su vida, un tipo de esquema más amplio en el que él encaje. Puede creer que ha cumplido la voluntad de Dios, o su deber con sus antepasados o con su familia, o que ha logrado algo que ha enriquecido a la humanidad.

Según Ernest Becker*, el hombre realmente no sólo teme su extinción, sino morir siendo insignificante. Desea saber que su vida, de alguna manera, es importante. Y para que alguien que una vez vivió tenga importancia, sus efectos deben continuar existiendo de alguna manera en la eternidad.

La cultura misma es sagrada y aparece como una religión: nos aferramos al concepto de trascendencia de la sociedad en que vivimos, a los símbolos de inmortalidad que nos garantizan una duración indefinida. Si existe una contabilidad "final", un "día del juicio", para juzgar el paso fugaz del hombre sobre la tierra, entonces, la huella de su vida debe tomarse en cuenta en esta contabilidad, debe consignarse lo que el hombre fue y que hizo algo importante. Así, por ejemplo, para Nietzsche, la moral es una cuestión de prestigio. Al buscar la virtud, una pureza

sobrehumana, lo que realmente quiere el hombre es hacer méritos para conquistar la eternidad.

Asimismo, dominar a la naturaleza por medio del rito o de la técnica, no es más que un afán de dominar la vida. El individuo desea perdurar, continuar teniendo experiencias y saber que puede seguir adelante porque posee una cualidad especial que lo vuelve inmune a la decadencia y a la muerte.

El hombre es temporalidad finita, fugacidad. Inseguro; necesita una afirmación continua de sus poderes; necesita trascender las limitaciones de su condición humana y lograr una victoria sobre la impotencia y la finitud.

De ahí que podamos decir que su relación con el mundo social y cultural es religiosa, en el sentido de que deposita su poder en instancias externas, sólidas, que le aseguren su perpetuación y lo liberen de su inseguridad e insignificancia.

En este sentido, todo poder es sagrado, porque comienza por el hambre de inmortalidad y termina en la dependencia absoluta a las personas y cosas que representan el poder de la inmortalidad. Pero, ¿por qué los hombres se encuentran tan deseosos de ser engañados, tan dispuestos a ser sujetos por las cadenas?

Parece que nunca podrá haber una manera de aliviar o eliminar el dominio de las estructuras del poder sin hacer frente al hechizo del poder, un hechizo que explica la alienación (servidumbre) voluntaria, ya sea que se relacione con los espíritus o con los soviets, porque los hombres crean la falta de libertad como un soborno para conseguir la perpetuación.

Como bien señala Becker, el hombre siempre está dispuesto a pagar el precio de su propia dependencia, por cualquier ideología que le ofrezca la creencia en la posibilidad de alguna forma de inmortalidad.

Sin poderes propios reales, el hombre puede encontrarse muy satisfecho de regenerar a la naturaleza en la persona de un hijo y de renovar la prosperidad trabajando en una fábrica. Por eso, las sociedades pueden considerarse estructuras del poder de la inmortalidad.

En cada período histórico o en cada grupo social, el hombre ha creído que vive una verdad absoluta, porque su vida social expresa su hambre de inmortalidad más profunda e íntima. Así, por ejemplo, para Otto Rank**, la historia puede entenderse como una sucesión de ideologías que ofrecen consuelo para la muerte. Las formas culturales aparecen como sagradas, porque buscan la perpetuación y la redención de la vida individual.

Por eso el hombre acepta las limitaciones sociales de sus apetitos, entre otras cosas, porque el grupo represente el más importante de sus apetitos: el hambre de continuar la vida. El hombre se ha reprimido, se ha domado, a cambio de tener mayor poder y duración.

Rank afirma que todos los tabúes, la moral, las costumbres y las leyes representan una limitación que se ha impuesto el hombre para trascender su condición y obtener más vida, negándola. Paradójicamente, los hombres buscan preservar su inmortalidad más que su vida.

Desde esta perspectiva, la noción de redención, fundamentalmente religiosa, es una característica básica de cualquier orden social; por eso, cualquiera que gobierne una sociedad debe ofrecer alguna forma de absolución sagrada, sin importar el disfraz histórico particular con que se presente dicha absolución.

Si bien, como afirma Heidegger, la metafísica tradicional no es otra cosa que ontoteología, la Ética no se ha mostrado más que como un equivalente secular de la fórmula teológica de la

redención. Aún la Etica marxista, anti-metafísica y "revolucionaria", se muestra como la posibilidad para reafirmar la universalidad e inmortalidad de un grupo, el proletariado, como héroe salvador que tiene la capacidad de desafiar a la muerte y de ofrecer la expiación a sus seguidores. El vehículo de la inmortalidad es, desde luego, la revolución misma, la noble misión de las masas. En esta Etica teológica, el pueblo mismo tiene la sustancia revolucionaria inmortal. Dios, pues, no es otra cosa que las masas del pueblo. Es como si el proletariado tuviera el poder vital de volverse inmune a las limitaciones normales de la existencia humana, y fuera el depositario de valores eternos y absolutos, identificados con el bien y la pureza.

El hombre busca la trascendencia, aunque hoy día ésta no sea necesariamente la naturaleza y Dios. El depósito de la inmortalidad colectiva puede ser el Estado, la Nación, la democracia, el socialismo, la compañía mercantil, la sociedad abierta, etc..

El mensaje silencioso de la Etica sigue siendo el mismo: asegurar a cada quien un lugar firme en el sistema de la inmortalidad.

La Etica dionisiaca, tan en boga después de ciertas lecturas de Nietzsche, cayó también en la trampa de la trascendencia: la intensa experiencia de un estado de ánimo que, aunque sea por poco tiempo, elimina el problema del tiempo y de la muerte, como una victoria sobre las limitaciones humanas. La expansión dionisiaca básica consiste en sumergirse y perder la identidad en el poder trascendente del "ahora" como experiencia total. Mezclarse con un "más allá" absoluto en un estallido de afirmación vital, intentando negar la muerte de un cuerpo físico aquí en la tierra.

La Etica, de diversas formas, descansa en nuestro deseo de perpetuarnos. Como afirmó Nietzsche, todas las categorías morales son categorías de poder. No son virtudes en el sentido abstracto.

La pureza, la bondad, la honradez son las maneras de mantener intacto el poder para engañar a la muerte. El esfuerzo por alcanzar la perfección es una manera de tener derecho a una inmunidad especial no sólo en este mundo, sino en el otro. Por eso, todas las categorías de impureza, imperfección y corrupción son categorías de la vulnerabilidad, problemas del poder.

De esta manera, la "lucha revolucionaria" representa a los que tienen derecho a la vida eterna. Todos los que se unen bajo la misma bandera o pancarta tienen derecho al privilegio de la inmortalidad. Todos los que son diferentes y no están bajo nuestra bandera se encuentran excluidos de la bendición de la eternidad.

El mecanismo de la Etica ha sido siempre: salvarnos y su meta, la perfección, la pureza, la bondad, la justicia. La tarea del héroe revolucionario, como ejemplo de virtud: terminar con la injusticia y con el mal para siempre, al crear una nueva sociedad utópica, perfecta en su pureza.

La Etica, aún la que pretende haber negado un fundamento trascendente, queda atrapada en esta esperanza ingenua de resolver y conciliar las contradicciones. La Etica trágica, que podría ser más consecuente, al reconocer la condición paradójica de nuestra existencia, no deja de caer en un optimismo y se le deja colar siempre un cierto suspiro esperanzador: a pesar de que sea imposible encontrar una síntesis, sin embargo, tenemos que vivir con la esperanza de que la haya. Es decir, nos propone actuar "como si" en realidad pudiéramos llegar a ser inmortales o perfectos. Ya que, a pesar de nuestras limitaciones, tenemos que aspirar a la perfección, como un afán, como un anhelo de poder ser mejores; aunque ésto, en última instancia, no signifique otra cosa más que alimentar nuestros deseos de eternidad, de encontrar algo sólido y estable, de negar nuestra finitud, nuestra temporalidad.

La Etica, parece, no puede renunciar a estas aspiraciones a menos que se arriesgue a caer en el nihilismo.

El nihilismo aparece como el peligro que hay que evitar. ¿Cómo puede la Etica dejar de ser normativa? ;Imposible! La Etica no puede abandonar su papel de guía para la acción, de humanizar al mundo. Si bien no es preocupación de la Etica el decirnos qué debemos hacer (ya que éste es el papel de la moral y no somos moralistas), sin embargo, no puede dejar de indicarnos, de alguna manera, las posibilidades de una vida "mejor". Pero la Etica tampoco puede ser meramente descriptiva, ya que ésto implicaría no ser críticos y dejar las cosas como están (se nos tacharía de conformistas y reaccionarios).

Dice Victoria Camps:

"...por encima de todo, es preciso seguir alimentando la convicción de que la Etica es y debe ser normativa, de que la falta de criterios y respuestas sólidas no nos permitirá nunca suscribir la máxima escéptica: 'todo tiene el mismo valor'; tratamos de mantener viva la esperanza de que el nihilismo no sea, a fin de cuentas, la palabra definitiva". (2)

Según esta autora, la reflexión ética no puede dejarse vencer por el escepticismo o el nihilismo. A pesar de que ella misma insiste en la necesidad de un "cambio de género discursivo" y reconoce que la Etica no tiene que "salvarnos o redimirnos de nuestra condición de mortales"... , sin embargo, a lo largo de su texto nos advierte continuamente que, a pesar de que pueda no merecer credibilidad ningún proyecto de futuro (Marx) tenemos que mantener, de alguna manera, cierta esperanza. A pesar de que el fin sea inalcanzable, la Etica debe apuntar a una perfectibilidad posible. Es decir, más vale creer en cualquier cosa, antes que creer en nada. A toda costa, hay que evitar el nihilismo y no dejarse vencer por el escepticismo.

Sin entrar en la discusión de si la Etica debe o no ser normativa (que, por otra parte, me parece una discusión escolástica, por no decir meramente escolar), lo que me interesa

destacar es que, aún en posiciones como la que ejemplifico por medio de Victoria Camps, (quien es una pensadora contemporánea y que pretende criticar la función relegiosa que ha desempeñado la Etica históricamente), encontramos un rechazo sistemático a la posibilidad de plantear desde una perspectiva nihilista o escéptica la problemática de la Etica.

La Etica existencialista tal vez sea una de las pocas reflexiones en torno a la moral que, aunque no suscriba explícitamente un nihilismo, por lo menos no lo descalifica totalmente. Si bien el existencialismo critica la actitud nihilista, sin embargo, no deja de reconocerle importancia. El problema del nihilismo aparece como central en Albert Camus, quien en su texto, El mito de Sísifo, afirma:

"No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena de que se la viva es responder a la pregunta fundamental de la filosofía". (3).

En El hombre rebelde insiste en un pensamiento negativo que, sin embargo, se resuelve en la idea de llenar de significatividad el absurdo de la existencia humana, siendo tal vez el más cercano de los existencialistas a una actitud nihilista. Aunque sin suscribirlo, y sí criticarlo, tanto Sartre como Simone de Beauvoir, consideran que la actitud nihilista manifiesta cierta verdad, ya que a través de ella se experimenta la ambigüedad de la condición humana. El nihilista -dice S. de Beauvoir - "tiene razón al pensar que el mundo no posee ninguna justificación, y que él mismo no es nada; pero olvida que a él le corresponde justificar el mundo y hacerse sentir en forma valiosa". (4)

Hasta aquí, creo que he planteado el problema que me interesa tratar en términos muy generales. Por un lado, he intentado mostrar cómo la Etica no ha sido más que una versión secularizada de la religión, en la medida en que promete una salvación o una

redención de todos nuestros "males, llámense contradicciones, paradojas o ambigüedades de nuestra existencia, y que justamente lo que pretende al dar una salida o solución a éstas es aliviar o darnos un consuelo frente nuestro irremediable destino: la muerte.

Es por ésto que la Etica, a pesar de que pueda reconocer la estructura finita de nuestra existencia, sin embargo, la oculta. Fábrica de ilusiones, la Etica juega siempre con la idea de un tiempo eterno, con la nostalgia de un tiempo futuro que podrá ser mejor, en un más allá lejano: reino de los fines, al que, sin embargo, podemos ir acercándonos cada vez un poquito más (gradualista, en este sentido); sociedad perfecta que, aunque todavía no haya llegado, algún día podremos alcanzar; valores eternos y absolutos que, aunque no podamos realizar por nuestras limitaciones, no obstante, debemos aspirar a ellos como parámetros que conduzcan o guien nuestra acción, porque a pesar de que reconozcamos la historicidad de los valores, éstos que realizamos, que son parciales y determinados por el momento histórico, sólo son tales en función de que nos llevarán a la realización plena y total de ellos, con el advenimiento de una sociedad futura, en donde estos valores si serán universales (aunque cada sociedad, claro está, considere sus valores como los universales). Los valores de la sociedad capitalista no son los valores universales; sólo serán universales en el socialismo "Instan-Ramen" de Gorbachev, cuando éste se realice plenamente, "a punto de ebullición". (Estamos seguros, el chef y la redacción, de que "el secreto está en la receta": la "Perestroika", manjar de manjares, universalidad y perfección).

La Etica juega con una idea del tiempo, idea que oculta la temporalidad finita, tiempo histórico a futuro que promete rescatarnos de nuestra precariedad y que nos permite fugarnos de nuestra finitud ofreciéndonos la ilusión de la inmortalidad, de seguir postergando, viviendo a largo plazo la posibilidad de no morir, porque "mañana todo será mejor". (Aunque quienes así piensan se olvidan de que toda situación es susceptible de

empeorar). Este todavía no... pero... es a lo que Heidegger llama aquietamiento, tranquilización, o la forma inauténtica de comprender la finitud.

Esta idea del tiempo, como ocultamiento de la finitud, supone una determinada comprensión del tiempo y de la historia. La historia se entiende como progreso. El progreso es la forma secular de la salvación. Esta categoría alimenta nuestra confianza y fe en un futuro mejor. La categoría de progreso domina la comprensión del tiempo y de la historia a partir de la modernidad, por lo que una revisión crítica de la Etica tendrá que partir de una crítica a este concepto.

La Etica, entonces, responde a una idea lineal del tiempo y no escapa a la comprensión cristiana de la historia en donde necesariamente tiene que haber un fin último a realizar. Nuestra comprensión tradicional de la historia es teleológica, finalista. Pareciera que el hombre, que no está hecho para nada, requiriera siempre de una justificación de su existencia, proponiéndose fines inalcanzables que llenen de sentido una vida cuyo único fin es la muerte. Inventa "fines", por tal de no reconocer su finitud. Tiene que encontrar una "misión" que cumplir, con el objeto de no sentirse insignificante. De ahí que, como señalábamos anteriormente, necesite afirmar su existencia con el objeto de sentirse seguro, importante; por lo cual tiene que afirmar también su poder, sea dominando a la naturaleza o a los otros hombres. El hombre occidental necesita saber de dónde viene y a dónde va. Necesita cumplir un fin, adquiriendo éste mayor importancia si proviene de una instancia superior que exige su cumplimiento en nombre de valores universales, provengan éstos de la religión, de la Etica, de la comunidad, del Estado, de la Revolución.

Todas estas instancias le dicen lo que debe hacer para salvarse, para que su vida tenga algún sentido; así, le proponen fines que debe cumplir y que lo tranquilizan frente a la angustia de saberse y sentirse nada.

La historia, sea con mayúsculas o con minúsculas, tiene --entonces-- que tener un fin. Al plantear este fin, sin embargo, la historia se inmoviliza. Paradójicamente, al no querer que su tiempo termine, el hombre pretende alcanzar un "fin" y, en efecto, al creer realizarlo, le pone un fin al tiempo, lo cierra, lo termina, al quererlo eterno.

Esta comprensión teleológica del tiempo y de la historia supone un determinismo; supone que existe un plan previo que hay que cumplir, unas metas que hay que realizar para no perdernos en la indeterminación o el caos, siendo que al aceptar este determinismo nos encontramos más perdidos que nunca. En La insoportable levedad del ser, M. Kundera comenta al respecto:

"La misión es una idiotez. No tengo ninguna misión. Nadie tiene ninguna misión. Y es un gran alivio sentir que eres libre, que no tienes una misión". (5)

Esta comprensión del tiempo y de la historia, en sentido determinista, que subyace en la Etica no es más que otra de las formas en que aparece la visión religiosa. A pesar de que la Etica haya firmado el acta de defunción de Dios y pretenda partir de una fundamentación inmanente, en ésta no ha hecho otra cosa más que invertir el problema. Si el fundamento de todos los valores ya no es Dios, sin embargo, aparece un nuevo fundamento hipostasiado, llámese Hombre, Sociedad, Estado, Razón o Ciencia. Lejos de desplazar la concepción cristiana del mundo, la modernidad no hizo otra cosa que depositar en una nueva trinidad el fundamento de todo lo existente.

El proyecto de la modernidad no hizo más que cambiar a la Fe (que regía como criterio de verdad en el mundo medieval) por la Razón, convirtiendo a ésta en su nuevo Dios-padre, su Hijo, el Progreso y el Espíritu Santo, la Ciencia. Razón, Ciencia y Progreso reemplazan al Dios cristiano; se erigen como fundamento inmenante -hipostasiado-, en la medida en que éstas serán ahora las

instancias que nos permitirán trascender a un mundo "mejor", ya no en el más allá, sino en un más acá que denominamos Estado.

Si bien el poder ya no deriva de Dios, sino de un fundamento inmanente: sociedad civil, o voluntad del pueblo, sólo en la figura del Estado como instancia suprema, hipostasiada, es posible el reconocimiento de los individuos. Lejos de "superar" la trascendencia divina, la modernidad traslada ésta al Estado que, si bien es un fin que ya no es trascendente, sino aparentemente inmanente, solo hay una transferencia de una figura a otra, puesto que de nuevo se trata de depositar el poder en una instancia ajena al hombre.

La modernidad, por lo tanto, no es más que la secularización de la visión teológica del mundo medieval, en cierto sentido; de ahí que la Etica no haya logrado salir de esta religiosidad moderna que se inclina ante sus nuevos dioses: Razón, Ciencia, Progreso, Estado.

ESCENA 3. NIHILISMO Y AUSENCIA DE FUNDAMENTO

"Siendo el hombre un animal enfermizo,
cualquiera de sus palabras o de sus
gestos equivale a un sintoma".
(E.M. Cioran. Ese maldito yo).

PRIMER PLANO MEDIO.

MUSICA DE WAGNER Tannhauser EN
ASCENDENCIA.

LUZ DIFUSA QUE PIERDE INTENSIDAD
SIN LLEGAR AL OSCURO.

¿No será, acaso, que precisamente por no acceder al nihilismo -terreno tan escabroso como abismal- la Etica sigue girando en torno a esta visión religiosa, atrapada en la búsqueda de un fundamento estable?

Si la Etica, como la metafísica -según Heidegger- no es otra cosa que ontoteología, la posibilidad de cambiar de perspectiva, de aproximarnos a la Etica desde otro campo visual, ¿no será, precisamente, arriesgándonos ahí donde la Etica no ha querido incursionar?

El nihilismo, si bien es síntoma de una sociedad en crisis, en cuanto tal, es el anuncio de una enfermedad y la posibilidad no ya de "superarla" (ya que la idea de "superación" nos obliga a seguir prisioneros en la lógica del desarrollo, es decir, del progreso y del mejoramiento), sino tan solo de abrirnos a otra forma de plantear la Etica, pero que no quiere ser nueva ni distinta.

La apertura a este "otro angulo" desde el cual aborda la Etica, consideramos, nos la proporciona, por un lado, la frase de Nietzsche "Dios ha muerto", como anuncio del nihilismo consumado, así como la crítica de Heidegger al humanismo.

No se trata, entonces, de fundamentar a la Etica tan sólo desde otra perspectiva, sino de poner en tela de juicio la noción misma de fundamento. No es nuestro intento "superar" a la Etica tradicional, representando una "nueva" Etica que cambie de fundamentación, sino movernos en la ausencia de fundamentos.

La Etica, como hemos señalado, plantea una idea de salvación, busca una condición de perfección intraterrena; ocultando la finitud, pretende ofrecernos un fundamento estable, que nos permita escapar de la inseguridad y de la fragilidad de nuestro ser en el mundo.

En este sentido, consideramos, el problema de la Etica se sitúa desde una perspectiva ontológica. La comprensión del ser que ha dominado a lo largo de la Etica se identifica con el desarrollo de la metafísica tradicional, en la cual se piensa el ser a partir de estructuras estables que imponen al pensamiento y a la existencia la tarea de "fundarse", de establecerse, reflejando la mitificación de estructuras fuertes en cualquier campo de la experiencia.

Abordaremos, pues, el problema del nihilismo, en una primera aproximación, a partir de la interpretación de Heidegger a la frase de Nietzsche "Dios ha muerto".

Según Heidegger la muerte de Dios significa para Nietzsche que el mundo suprasensible, el mundo que desde Platón es el mundo verdadero, el único real, y que, después, en el cristianismo, se identifica con Dios, "carece de fuerza operante". El mundo suprasensible, que se opone al mundo físico, es, en última instancia, el mundo metafísico. Es decir, la filosofía occidental, entendida como platonismo, como metafísica, ha terminado.

Si Dios, como fundamento de todo lo real, ha muerto, el hombre y el mundo pierden toda seguridad, todo sentido; ya no tienen nada en qué fundamentarse, nada que los justifique, nada sólido a qué atenerse y que los pueda orientar o guiar. Al desaparecer el fundamento que todo lo sostenía, no queda nada, y aparece la aterradora sombra del nihilismo.

Pareciera, entonces, que nihilista es aquel que se precipita en la nada al negar el fundamento divino, pero, dice Heidegger, "No todos los que invocan la fe cristiana y cualquier convicción metafísica, se hallan por eso fuera del nihilismo y viceversa, tampoco todos los que se encaprichan con la nada y su esencia, son nihilistas". (6) Y continúa:

"Quienes erróneamente se figuran que están libres de él, son acaso quienes más a fondo contribuyen a su desenvolvimiento". (7)

La frase "Dios ha muerto" no implica una mera fórmula atea, o una incredulidad; no se está negando meramente la existencia de Dios, ya que ésto nos haría tan sólo movernos desde una perspectiva teológico-apologética. Lo que Nietzsche está poniendo en cuestión es toda una cultura, el fenómeno histórico concreto de occidente que supone desde el planteamiento platónico, desde la escisión entre mundo sensible y mundo inteligible, pasando por su expresión en el cristianismo, en el humanismo y en la Ilustración y las diversas formas de poder en que ésta se ha manifestado.

"El nihilismo, pensando en su esencia, es más bien el movimiento fundamental de la historia de occidente". (8)

Por eso es que es tan importante situar el problema del nihilismo en los términos planteados por Nietzsche, es decir, no como una crítica al cristianismo, sino como el fenómeno histórico que domina todo el desarrollo de la cultura occidental.

El hecho de negar el fundamento teológico, no implica que se esté rebasando el ámbito de una explicación trascendente de todo lo que existe. La Edad Moderna desplaza la autoridad de la Iglesia y la deposita en la autoridad de la Razón. El mundo suprasensible es reemplazado por un mundo terrenal en donde se realizarán los fines universales gracias al progreso histórico y a los avances de la ciencia. Una nueva religión ha surgido y han aparecido nuevos dioses. El lugar del mundo suprasensible lo toma ahora la Ciencia, la Razón y el Progreso y nos seguimos moviendo dentro de una interpretación metafísica del mundo, en una versión secularizada de la interpretación teológica o platónica del mundo.

"El dominio para la esencia y el acontecimiento del nihilismo es la metafísica misma". (9)

Por metafísica entiende Heidegger, la comprensión del ser que ha dominado la historia de occidente y en la cual el ser se identifica como un fundamento sólido y estable que sustenta y

determina a lo existente, llámese Idea (Platón), Dios (cristianismo), Razón o Progreso (Ilustración). De ahí que la incredulidad, por ejemplo, no sea causa sino consecuencia de este nihilismo en el que descansa la metafísica misma en cuanto movimiento histórico, por lo que se presentan como causas del nihilismo, aquellos fenómenos que no son más que sus repercusiones.

Para Nietzsche, todo el proceso del nihilismo puede resumirse en la muerte de Dios, es decir, en la "desvalorización de los valores supremos". Los valores supremos: lo verdadero, lo bello y lo bueno se devalúan en la medida en que no son realizables en el mundo real. El carácter obligatorio de éstos se tambalea al no poder garantizar su realización. Siguiendo esta definición de nihilismo, encontramos la concepción corriente del nihilismo como un mero fenómeno de "decadencia". Sin embargo, señala Heidegger, el nihilismo -para Nietzsche- como proceso fundamental de la historia de occidente, no significa otra cosa que la legalidad misma de esta historia, es decir, Nietzsche concibe el nihilismo como la lógica intrínseca de la historia occidental, pero esta desvalorización de los valores supremos supone, a su vez, la posibilidad de "superar" los valores anteriores, subvirtiéndolos; implica una "nueva" posición de valores.

El rechazo a los valores exige, a su vez, la creación de otros valores. De ahí que encontremos una ambigüedad en el término "nihilismo", ya que, por un lado designa la "desvalorización de los valores supremos" pero, también, como nihilismo "consumado" supone una "subversión de todos los valores". Es decir, la posibilidad de una transvalorización que será decisiva y que no se limita a sustituir con otro al Dios desaparecido, como lo han hecho las doctrinas de la redención universal o el socialismo. Estas serían formas de un nihilismo incompleto que pretende huir del nihilismo sin subvertir los valores anteriores, cambiando unos valores por otros, pero que dejan intacto el dominio ideal de lo suprasensible.

El nihilismo consumado o completo "tiene que anular aún el lugar mismo de los valores, lo suprasensible como dominio y, en consecuencia, colocar los valores en otra parte y subvertirlos".
(10)

La voluntad de poder en Nietzsche se presenta, según Heidegger, como el "principio de la nueva posición de valores"; sin embargo, ésta, al presentarse dentro del pensamiento nietzscheano propiamente como realidad de lo real, como ser de lo existente, o como esencia de lo existente, no puede superar el ámbito del planteamiento metafísico que concibe el ser como existente.

La esencia del hombre se determina, de acuerdo con Nietzsche, por la voluntad de poder como rasgo fundamental de todo lo existente, ya que ésta es la fuente de toda posibilidad de valorar. Pero el hombre que encuentra su fundamento en Dios o en los valores supremos no puede experimentar y asumir la voluntad de poder como tal rasgo fundamental. La voluntad de poder, origen y medida de una nueva posición de valores, supone una figura que va más allá del hombre que había sido hasta ahora: el "superhombre", quien adopta en su propia voluntad, la voluntad de poder, como rasgo fundamental de todo lo existente y se quiere a sí mismo en el sentido de la voluntad de poder. Sin embargo, la fundamentación de la voluntad de poder sigue siendo metafísica en tanto se pone como esencia, es decir, como aquello que determina el ser del hombre y, por lo tanto, representa la última época de la metafísica.

Desde la perspectiva heideggeriana, permanece oculto para Nietzsche, todavía, hasta qué punto la esencia del hombre se determina por la esencia del ser. Se trata, para Heidegger, de desarrollar una comprensión no metafísica del ser. No se trata de sustituir una perspectiva en la cual todo depende del sujeto (metafísica de la voluntad de poder) por una interpretación en la que todo "dependa", en cambio, del ser entendido sólo como aquello que se contrapone al sujeto. Al subjetivismo o al objetivismo

metafísico se contraponen, antes bien, un proyecto del sentido del ser, sin caer en una contraposición de tipo metafísico: por un lado el ser, por otro lado el hombre. Se trata de profundizar el sentido de la relación que liga el ser y el hombre.

El ser pensado en la voluntad de poder contiene la referencia a la esencia del superhombre, "más esa referencia permanece necesariamente impensada en su esencia conforme al ser. De ahí que aún para el propio Nietzsche, quede en la oscuridad en qué relación está el pensar que concibe el superhombre en la figura de Zaratustra con la esencia de la metafísica". (11)

Según Heidegger, el hecho de plantear una subversión de todos los valores, sin embargo, no nos lleva a "superar" el ámbito de la metafísica, en donde el ser se ha "rebajado" a la condición de valor y se olvida del ser mismo. Este olvido del ser, el considerar el ser como valor, es nihilismo, en la medida en que "el valor no deja ser al ser que es lo que es como ser mismo", por lo que la supuesta superación del nihilismo no es más que consumación de éste.

Si bien para Nietzsche todo el proceso del nihilismo puede resumirse en la muerte de Dios o en la "desvalorización de los valores supremos", para Heidegger, sin embargo, el ser se aniquila en cuanto se transforma en valor, es decir, en cuanto se realiza la reducción del ser a valor. Para Nietzsche los que desaparecieron no son los valores en cuanto tales, sino los valores supremos y su fundamento trascendente.

Heidegger considera que Nietzsche experimenta algunos de los rasgos esenciales del nihilismo, es decir, de la historia como olvido del ser pero el problema del ser mismo queda impensado. Lo que nos interesa destacar aquí, independientemente de la interpretación heideggeriana de la filosofía de Nietzsche, es la importancia de ubicar el problema del nihilismo desde la perspectiva de la historia de la metafísica como olvido del ser.

Para Nietzsche, el nihilismo está instalado dentro del cristianismo; no surge sólo allí donde el cristianismo y sus valores pierden su carácter obligatorio. El cristianismo, la moral transmitida y la metafísica son "movimientos nihilistas", son tendencias vitales que quieren la "nada", aunque durante mucho tiempo han enmascarado la nada como Dios, como ser supremo.

La filosofía de Nietzsche considera que vivimos en el tiempo final porque ahora los valores anteriores "sacan sus últimas consecuencias", porque suben a la superficie los impulsos que durante mucho tiempo estuvieron actuando de manera oculta. Dios era la máscara de la nada. Pero también llevan al nihilismo los conceptos de "finalidad" y "unidad" de la historia universal, es decir, los esquemas metafísicos de interpretación que pretenden concebir el devenir otorgándole un "sentido", atribuyendo una finalidad a la historia.

La desvalorización nihilista de todos los valores anteriores, es consecuencia de los valores mismos. Las valoraciones son programas de vida, proyectos a los que la vida misma se sujeta y con los cuales se propone una tarea, se da una "misión". Las valoraciones son anticipaciones históricas hacia lejanos futuros, de acuerdo con Nietzsche.

Si bien a partir de la frase "Dios ha muerto", el nihilismo aparece como negación del mundo trascendente y desaparición de un fundamento suprasensible, entonces al desaparecer éste, el mundo real ha perdido su valor, es decir, lo que queda es interpretado como algo "sin valor". Esto significa, sin embargo, otra experiencia del mundo.

El nihilismo, desde la perspectiva nietzscheana, aparece como un estado intermedio, una transición. Es superado cuando, tras la muerte de Dios, empieza a abrirse la posibilidad de otra experiencia del ser, de un mundo no pensado metafísicamente.

De esta manera, el nihilismo aparece como el tiempo intermedio en que final y comienzo se confunden; el tiempo menestoroso en que el mundo anterior y sus valores se desvanecen y no aparece aún uno nuevo. Este tiempo intermedio es nuestro tiempo. Es un tiempo ambiguo, ambivalente, en donde unos mismos síntomas pueden ser interpretados en el sentido de la decadencia o de la fuerza. Final de una era del mundo y primer resplandor matutino de un tiempo nuevo.

El nihilismo activo supone que el hombre se convierta en el "asesino de Dios", es decir, que destruya y rechace toda interpretación metafísica del ser afirmándose en la fuerza creadora propia de la existencia humana, destruyendo toda forma de alineación. Una vez que descubre que él es el creador de sus propios valores, tiene la posibilidad de dictar expresamente otros valores y de lanzarse a otra proyección axiológica. Sólo allí donde no está la instancia bloqueadora del valor supremo, Dios, los valores se pueden desplegar en su propia naturaleza que consiste en su posibilidad de convertirse y transformarse por obra de indefinidos procesos.

Dios muere en la medida en que el saber ya no tiene necesidad de llegar a las causas últimas, en que el hombre no necesita creerse con un alta inmortal. En esta acentuación del carácter superfluo de los valores últimos, está la raíz del nihilismo consumado. Esta experiencia implica el saberse desligada de los presuntos valores de la tradición metafísica pero, no se trata de oponer a estos valores, otros "más verdaderos". No se trata de una reapropiación de una pérdida "autenticidad" que nos haría movernos dentro de los límites de la metafísica. Esta experiencia no es ya "auténtica", porque la autenticidad -lo propio, la reapropiación- ha parecido ella misma con la muerte de Dios.

Sin embargo, para Heidegger, el pensamiento nietzscheano sigue aprisionado en la representación del valor y, por lo tanto, se ve obligado a formular su esencia como subversión de todos los

valores. Por lo que, sólo cuando se logra emancipar el pensamiento de Nietzsche de la representación de valor, llegamos a una posición desde la cual la obra de Nietzsche se convierte en cosa del preguntar.

La representación del valor es esencial en la interpretación moderna de lo existente. Cuando lo existente se pone como objeto de la representación, se pierde de cierto modo el ser, por lo que ésta es sustituida al atribuirse un valor al objeto y a lo existente. De ahí que se mida lo existente por valores y éstos se conviertan en meta de todo hacer y aspirar. Como la actividad del hombre se convierte en cultura, los valores son, entonces, valores culturales y éstos se entienden, entonces, como la expresión o manifestación de los finés supremos de la actividad creadora al servicio de la autoafirmación del hombre como sujeto. Los valores se convierten en objetos en sí. "El valor es la objetivización de los fines de necesidad del instituirse representativo en el mundo como imagen. El valor parece expresar que en la posición de relación con él se practica lo más valioso mismo y, no obstante, el valor es francamente el encubrimiento más impotente e insulso de la objetividad que llegó a ser chata sin fundamento-- de lo existente". (12)

Frente a esto, el nihilismo se manifiesta como posibilidad, un poco en el sentido en que un Ser y Tiempo, el ser para la muerte y la decisión anticipada que la asume aparecen como la posibilidad capaz de facilitar todas las otras posibilidades que constituyen la existencia y, por lo tanto, como una suspensión de la contundencia del mundo que sitúa en el plano de lo posible todo aquello que se da como real, necesario, perentorio y verdadero. Implica, entonces, una comprensión del sentido de la historia, considerando que ésta no tiene un sentido de peso ni una perentoriedad metafísica o teológica.

Por lo tanto, el nihilismo expresado en la muerte de Dios, como momento culminante y final de la metafísica no es otra cosa

que la situación en la que el hombre reconoce explícitamente la ausencia de fundamento como constitutiva de su propia condición, es decir, implica "dejar perder el ser como fundamento".

Tomar el nihilismo como punto de partida para la construcción de una interpretación no metafísica de la Etica supone, entonces, asumir la ausencia de fundamento.

Quienes con tanta vehemencia rechazan el nihilismo han abolido "el pensar y lo sustituyeron con palabrerías que sienten nihilismo por todas partes donde está en peligro su propio opinar. Esa ofuscación que sigue prevaleciendo frente al nihilismo propiamente dicho, trata de esta suerte disuadirse de su miedo al pensar. Pero ese miedo es miedo ante el miedo". (13)

Heidegger define a Nietzsche como el filósofo de la época de la conclusión-triunfo de la metafísica, traducida en la organización científica del mundo. Nietzsche descubre el nihilismo como consecuencia de la lógica misma de la historia de la metafísica y el darse cuenta de esto implica ya un viraje o un cambio dentro de la historia de la metafísica misma, pero no por esto deja de moverse en su ámbito.

El nombre de "superhombre", según Heidegger, alude a la condición del hombre moderno que se ha dado cuenta de que "Dios ha muerto", es decir, que descubre que el fundamento suprasensible que condicionaba y determinaba como finalidad última el mundo humano, ha dejado de ser real.

La voluntad de poder se quiere ahora como principio, como fundamento, como condición de posibilidad de lo existente; representa el querer del hombre como dominio sobre la tierra. Esto no quiere decir que el dominio sobre la existencia pase de Dios al hombre, ya que "el superhombre no se pone, nunca, en el lugar de Dios, sino que el lugar donde penetra el querer del superhombre, es otro dominio de otra fundamentación de lo existente en otro ser.

Este otro ser de lo existente se ha convertido entre tanto --y eso caracteriza el comienzo de la metafísica moderna-- en la subjetividad". (14)

El superhombre nietzscheano representa, de acuerdo con la interpretación de Heidegger, el último momento de la metafísica moderna que, a partir del cogito cartesiano establece la relación del hombre con el mundo a partir de la contraposición sujeto-objeto, en donde la relación fundamental entre éstos es la representación y en donde el mundo aparece como objeto de la técnica. Con el comienzo de la lucha por el dominio de la tierra, a partir de los múltiples procedimientos técnicos de control y de organización de lo real, se consuma la era de la subjetividad.

En la metafísica moderna el fundamento absoluto e indudable de la realidad es el yo del hombre. La noción de "objetividad" es correlativa a la de sujeto: la realidad objetiva es aquella que se muestra y se demuestra tal al sujeto, por lo que la constituye es justamente la certeza que el sujeto tiene de ella.

Para Heidegger, esta identificación del ser de las cosas con la certeza que el yo tiene de él no es un fenómeno que corresponda al desarrollo interno de la filosofía, sino que es un hecho que atañe al ser mismo y que sólo podemos comprender si pensamos en cómo la ciencia y la técnica determinan constitutivamente el rostro del mundo en la Edad Moderna. Esto no quiere decir, entonces, que el hombre sólo piense que el ser de las cosas depende de él mismo y se reduzca a él. La tecnificación del mundo es la realización efectiva de la metafísica de occidente. En la medida en que el mundo es un producto técnico, su ser mismo es producto del hombre. La época de la metafísica representa la total reducción del mundo al sujeto, a la subjetividad y, asimismo, implica la reducción del ser verdadero a la "objetividad de la ciencia".

La concepción nietzscheana del ser como voluntad de poder o voluntad de voluntad es la radicalización de esta reducción del ser

a la certeza, convirtiéndose, en el caso de Nietzsche, en la reducción del ser a la voluntad del sujeto.

La técnica es el fenómeno que expresa en el plano del modo de ser del hombre en el mundo, el desplegarse y el cumplimiento de la metafísica. Al hecho de darse el ser sólo ya como voluntad (según lo teorizado por Nietzsche) -que es el modo extremo de ocultarse del ser y que deja aparecer sólo el ente- corresponde la técnica moderna que da al mundo esa forma que hoy se llama "organización total".

La técnica da justamente el último paso en el camino de la metafísica entendida como olvido del ser. El nihilismo, entonces, es la esencia de la metafísica como época de la historia del ser mismo.

La organización total realizada por la técnica se concreta efectivamente como orden del mundo. Del ser ya no queda más nada y sólo están los entes. El ser del ente es total y exclusivamente el ser impuesto por la voluntad del hombre productor y organizador.

"Nihilismo significa, pues, que lo existente como tal en conjunto es nada. Más lo existente es lo que es y como es, a base del ser. Suponiendo que en el ser estriba todo 'es', la esencia del nihilismo consiste en que con el ser mismo es nada". (15)

Siendo la metafísica esencialmente nihilista, no ha podido, sin embargo, pensar su esencia.

El superhombre, aquel que ha abandonado las certezas de la metafísica, como bien señala Vattimo, no corresponde a la idea de un sujeto conciliado sino que más bien corresponde al hombre que vive el mundo de la comunicación intensificada, de la metacomunicación, condición "normal" del hombre que vive las postrimerías del siglo XX.

ESCENA 4. FINITUD Y APERTURA HISTORICA.
(ACONTECER Y EVENTO).

"Nuestro preguntar la interrogación metafísica fundamental es histórico, porque abre el acontecer de la existencia humana en sus referencias esenciales, es decir, la abre al ente como tal y en su totalidad, según las posibilidades y por-venires no cuestionados, y con eso los vuelve a atar con su comienzo pretérito, agravándolos y dificultándolos en su presente".

(M. Heidegger. Introducción a la metafísica.

PRIMER PLANO (CLOSE-UP)

MUSICA DE CARL ORFF. CARMINA BURANA.

LUZ: MILES DE VELAS ILUMINANDO EL PROSCENIO Y CONDENADAS, IRREMEDIABLEMENTE, A LA EXTINCION.

En su ensayo "La época de la imagen del mundo", señala Heidegger;

"En el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado, llega a su punto de apogeo el subjetivismo del hombre, para luego establecerse e instalarse en la llanura de la uniformidad. Esa uniformidad pasará a ser luego el instrumento más seguro de la dominación completa, es decir, técnica, sobre la tierra. La libertad moderna de la subjetividad se disuelve completamente en la objetividad que le es conforme. El hombre no puede abandonar de suyo ese destino de su esencia moderna o quebrantarla autoritariamente. Mas el hombre puede meditar con un pensar anticipado que el ser sujeto de lo humano no fue nunca la única posibilidad del incipiente ser del hombre histórico, ni lo será jamás". (16)

Sólo en la medida en que el hombre se ha convertido en sujeto dentro de la perspectiva de la metafísica moderna entendida como teoría general del ser del ente en términos objetivos de la pura presencia, es que podemos plantear el problema entre individuo y sociedad, expresado en la cuestión de si el hombre quiere y debe ser el yo limitado a su capricho y arbitrariedad o el nosotros de la sociedad. El abuso del subjetivismo en el sentido del individualismo, sólo se da en cuanto el hombre es ya esencialmente sujeto, sostiene Heidegger.

Por otra parte, podemos decir que la paradoja central de la Ilustración reside justamente en tratar de conseguir el máximo de individualidad y el máximo de comunitarismo, tratando de "superar" el individualismo estrecho y el colectivismo limitado. El surgimiento de la sociedad moderna libera al hombre de la servidumbre a las ataduras medievales mediante la afirmación de un individuo autónomo con poderes sobre su destino.

El sujeto afirma su posición central en la historia a partir de la organización técnica del mundo. El dominio de la

subjetividad representa, a su vez, la culminación de la metafísica; de ahí que el problema de la técnica, según Heidegger, no sea un problema que pueda resolverse dentro de los términos de la técnica misma, sino que implica el problema de la metafísica en general.

La esencia de la técnica no está fuera de la metafísica sino que es su remate y representa el máximo despliegue de la metafísica en su proyecto de concatenar en una dirección todos los entes en nexos causales previsibles y dominables.

Que la técnica se presente como una "amenaza", en virtud de la "deshumanización" que trae consigo, al olvidarse de los "valores" humanistas de la cultura en favor de una formación del hombre centrada en las facultades productivas racionalmente dirigidas, es sólo una apariencia derivada del hecho de que, en la esencia de la técnica, se revelan los rasgos propios de la metafísica y, por consiguiente, del "humanismo".

Por eso, la muerte de Dios -momento culminante y final de la metafísica- es también de manera inseparable la crisis del humanismo, ya que el hombre sólo puede conservar la posición de centro de la realidad, en virtud de una comprensión del ser como fundamento.

El sujeto, concebido humanísticamente como "autoconciencia", es sencillamente lo correlativo del ser metafísicamente caracterizado en términos de objetividad, ésto es, como evidencia, estabilidad, certeza indudable. El sujeto es un aspecto del pensamiento que olvida el ser en favor de la objetividad y de la simple presencia. De ahí que el problema de la subjetividad, el problema del hombre, no pueda ser planteado en términos de un humanismo que comprenda al hombre desde una perspectiva antropológica, como sujeto. Para Heidegger, el problema del hombre es un aspecto consiguiente de la reformulación del problema del sentido del ser fuera del horizonte metafísico de la simple presencia.

El humanismo en estos términos implica una interpretación antropológica -no ontológica- del hombre, que corresponde al proceso fundamental de la Edad Moderna que pone al mundo como imagen, es decir, como representación. En el mundo dominado por la técnica, cuánto más objetivo aparece el objeto, más se afirma la subjetividad, apareciendo la antropología como interpretación que desde el hombre como eje central explica y valora lo existente en conjunto. Antropología es aquella interpretación del hombre que en el fondo sabe ya qué es el hombre y no puede preguntar nunca quién es, y cuyo propósito es asegurar la autoafirmación del sujeto. (17) (Cfr. Heidegger, Kant y el problema de la metafísica, Parte IV).

Al convertirse el mundo en imagen, la postura del hombre se entiende como "visión del mundo", como aquéllo que asegura el papel central del hombre como sujeto. Si bien la Edad Moderna inaugura la era del subjetivismo e individualismo, ésto implica a su vez la creación de un objetivismo. Es importante señalar, pues, la necesaria acción recíproca entre subjetivismo y objetivismo.

El mundo que la técnica forja como la "realidad" adquiere, a su vez, los caracteres propios del "ontos on" platónico.

A partir de la modernidad, el hombre se convierte en sujeto, es decir, el sujeto es el punto de partida de toda teoría del conocimiento (sea empirista o racionalista). El mundo se hace visible porque el sujeto es un espejo o bien porque es un manantial de luz, porque reproduce el perfil de las cosas o porque las ilumina con su mirada. Pero el sujeto es también el punto de partida de toda reflexión moral, económica y política. Lo social es pensado desde lo individual y en función de la individual. El sujeto es lo único sustantivo, lo único cierto, la única realidad incuestionable. El sujeto es el único fundamento de toda ciencia y de toda moral, de todo conocimiento y de toda acción.

Con la época moderna "comienza aquel modo de ser hombre que ocupa el dominio de la potencia humana como ámbito de medida y ejecución para la dominación de lo existente en conjunto". (18)

En el mundo de la técnica, la naturaleza es continuamente provocada, requerida para servir a siempre nuevas utilizaciones y el hombre mismo es siempre de nuevo llamado a empeñarse en nuevas actividades, interminablemente empujado a darse a la planificación y al cálculo. En el ámbito metafísico de la representación, la realidad se despliega en un orden de mediaciones y concatenaciones, en una cadena de fundamentación. Implica una actitud dirigida exclusivamente hacia los entes y comprometida con las técnicas de organización y planificación de la realidad en sus distintos ámbitos. Dice Heidegger: "Donde el mundo pasa a ser imagen, impera el sistema, y no solamente en el pensamiento". (19) Entendiéndose por imagen, "la unidad del acoplamiento en lo representado, la cual se despliega a base del esbozo de la objetividad de lo existente". (20)

La Edad Moderna se constituye, según Heidegger, al convertirse el mundo en imagen y el hombre en sujeto. El hombre se pone como centro, como el existente que da la medida al mundo representado por la objetividad, adquiriendo un dominio sobre el mundo a partir de una relación de cálculo y de planeación y apareciendo la ciencia como la forma a partir de la cual se asegura este predominio. Esto se traduce en una organización técnico-científica del mundo.

Resultado nihilista de la historia: la modernidad entendida como dominio mundial de la técnica y del pensamiento "calculador", realizado en la organización total del poder. El proceso de nihilismo se identifica con la racionalización técnico-científica del mundo: la objetividad amenazadora e ilusoria de la metafísica llevada a término.

El sujeto como certidumbre fundamental; el mundo entendido como imagen, es decir, como sistema o totalidad: La idea de un

sentido unitario de la historia; la razón como dominio expresado en la organización científico-tecnológica, estructuran sólidamente el edificio de la metafísica moderna, tranquilizando y asegurando al "sujeto" en su papel de dueño de la tierra.

La "muerte de Dios", anunciada por Nietzsche, supone el final de esta estructura estable del ser, puesto que la noción de verdad ya no subsiste y el fundamento ya no obra, pues no hay ningún fundamento para creer en el fundamento, ni, por lo tanto, creer en el hecho de que el pensamiento deba "fundar". El hombre se separa del lugar donde se consideraba seguro, hacia un espacio incierto, hacia una incógnita. El hombre ha llegado hasta un límite; un paso más y podrá hundirse, extraviarse completamente. Si bien la situación vista por Nietzsche está caracterizada por la posibilidad de perderse, también implica atreverse a transitar por un camino distinto al trazado por la metafísica. Implica asumir el nihilismo hasta sus últimas consecuencias.

El "último hombre" es aquél que aprende a convivir con la nada y que camina por un sendero tortuoso, accidentado, larguísimo y agotador. Hay un camino difícil dentro del nihilismo. El hecho de vivir en el interior del nihilismo supone una situación de equilibrio inestable, sobre un pequeñísimo punto de apoyo: un estar en vilo que puede igualmente producir el despliegue de la máxima potencialidad o el hundimiento definitivo.

Este "estar en vilo" es la situación del hombre contemporáneo. Nietzsche ha divisado otra zona de la experiencia en la que ya no valen las medidas habituales ni las categorías conocidas. Al movernos en este territorio incierto, nos invade inmediatamente una especie de vértigo. Es la misma sensación que experimentamos ante un vacío, ante algo desconocido.

Por lo tanto, lejos de descartar el nihilismo y tomarlo con una actitud despectiva, éste indica más bien -como señalaba Heidegger- el ámbito dentro del cual "es experimentable la esencia

del nihilismo, para convertirse en algo pensado que importa a nuestro recuerdo". (21)

Según Nietzsche, se sale de la metafísica con esta conclusión nihilista. A pesar de que, como ya indicamos, Heidegger considera que Nietzsche no ha dejado de moverse dentro de la metafísica, sin embargo, consideramos que es a partir de la experiencia provocada por la frase "Dios ha muerto", como conclusión nihilista, que se abre la posibilidad de buscar otro camino al ya determinado por la metafísica de occidente.

La experiencia nihilista se sitúa, paradójicamente, entre la razón fuerte del que dice la verdad y la impotencia refleja de quien contempla la propia nada. Desde esta zona intermedia, el pensamiento oscila entre el reconocimiento-aceptación del proceso de plena realización de la metafísica como historia del ser -la normalidad del nihilismo- y el rechazo, necesariamente ambiguo, intermitente, accidentado, de esa misma condición.

La posibilidad de proponer una Ética no metafísica no puede reducirse, entonces, a plantear un proyecto "humanista" que nos lleve a "superar" el nihilismo implícito en la organización técnico-científica del mundo contemporáneo. Tampoco se trata de proponer una Ética sin fundamentos, que se mostraría como una mera traducción de los presupuestos fuertes de la metafísica. Concebida en estos términos, la Ética seguiría, de alguna manera, apelando al fundamento perdido, al fundamento "originario", propio de la metafísica.

No se puede reaccionar a la desvalorización de los valores, a la "muerte de Dios", sólo con la reivindicación de otros valores "más verdaderos". El término nihilismo consumado (y, por lo tanto, no pasivo o reactivo) no puede ser descrito tampoco como "recuperación" o "reapropiación" de la "esencia perdida", en sentido humanista, sino a partir de un movimiento en el que el hombre y el ser pierdan todo carácter metafísico.

De ahí que nuestro intento sólo sea posible en tanto se inscriba en los términos de la crítica a la metafísica iniciada por Nietzsche, así como al radical replanteamiento del sentido del ser propuesto por Heidegger a partir de El ser y el tiempo.

Por lo tanto, "la muerte de Dios", como momento culminante y final de la metafísica, es también de manera inseparable la crisis del humanismo. Humanismo es, en este sentido, sinónimo de metafísica, por cuanto sólo en la perspectiva de la metafísica entendida como teoría general del ser del ente pensado en términos objetivos de la pura presencia, queda el hombre determinado en un papel central en virtud de estar referido a un fundamento que lo afirma en ese puesto.

La identificación del ser como estabilidad en la presencia, como objetividad, supone una comprensión atemporal, ahistórica del ser, concibiéndolo como presencia plena, como eternidad. En la medida en que la noción de ser, tal como aparece en la metafísica tradicional y su prolongación en el pensamiento moderno, se revela dominada por la idea de la presencia, es decir, está pensada en relación con una específica determinación temporal, la reformulación del problema del ser, realizada por Heidegger en El ser y el Tiempo, se lleva a cabo en relación con el tiempo.

ZOOM-IN:

Nuestro análisis se centrará, entonces, en el concepto heideggeriano de temporalidad entendida como sentido del ser del ser ahí, tal y como aparece en El ser y el tiempo, por lo que todas las referencias remiten a este texto.

Si bien es importante señalar que Heidegger no trata de fundar la noción de tiempo en la estructura existencial del ser ahí, sin embargo, sólo partiendo del ser ahí podremos encontrar las bases para concebir adecuadamente el tiempo.

El problema del tiempo aparece como el punto clave a partir del cual intentamos realizar la crítica a la Etica tradicional, en la medida en que ésta, consideramos, se encuentra atrapada en una determinada comprensión del tiempo y de la historia, ya que comprende el ser del hombre como "desarrollo" y "perfeccionamiento" y la historia como "progreso" o realización de valores, es decir, como posibilidad de "mejoramiento" y "salvación".

Asimismo, es importante precisar que el ser ahí, tal como aparece en el planteamiento heideggeriano no es otro término que sustituya al de "hombre" o "sujeto" en la metafísica, y que en la medida en que éste queda definido como "poder ser" o como existencia, no podemos hablar ni de esencia ni de naturaleza humana. Ser ahí nos remite a la condición de posibilidad del ser del hombre. El ser ahí, entonces, no es nunca, tampoco, un sujeto puro, porque -como veremos más adelante- no es nunca un espectador desinteresado de las cosas y de los significados. El "proyecto" dentro del cual el mundo se le aparece al ser ahí no es una apertura de la "razón" como tal (como el a priori kantiano), sino que es siempre un proyecto definido. Frente a concepciones que consideran al hombre com un ojo vuelto al mundo, como espectador de la verdad entendida como dada en la presencia, Heidegger reivindica la finitud del dasein, rechazando el concepto de simple presencia. El ser como objetividad es negado precisamente porque es correlativo de un yo concebido como puro ojo. Para Heidegger, el ser ahí puede realizar esa función de apertura al mundo (que el trascendentalismo le asigna) precisamente en la medida en que ese yo no es puro, sino que está concretamente situado y definido. Sólo a un proyecto definido y "finito" las cosas pueden manifestarse en su esencia de cosas.

Desde esta perspectiva, nos interesa destacar la conexión que hay "proyecto" del ser ahí y ser para la muerte.

Ser ahí significa esencialmente estar en el mundo. Ser en el mundo no sólo implica estar en contacto efectivo con todas las

cosas que constituyen el mundo, sino que significa, al mismo tiempo, estar ya familiarizado con una totalidad de significaciones, con un contexto de referencias. Esta familiaridad preliminar con el mundo, que se identifica con la existencia misma del ser ahí es lo que Heidegger llama comprensión o pre-comprensión del ser. Todo acto de conocimiento no es más que una articulación, una interpretación de esta familiaridad preliminar con el mundo.

El ser ahí es una totalidad hermenéutica, en este sentido; o si se quiere, la existencia, pues, se articula como una estructura hermenéutica. El mundo siempre está ya dado al ser ahí en un horizonte histórico-cultural profundamente vinculado con su finitud, con su mortalidad. Pero si el ser ahí es esencialmente poder ser, posibilidades, nunca podremos encontrarlo como un todo. El ser ahí puede ser una totalidad únicamente anticipándose para la muerte.

"El 'precurсар' la posibilidad irrebasable abre con ésta todas las posibilidades que están antepuestas a ella: por eso reside en él la posibilidad de un tomar por anticipado existencialmente el 'ser total'. (22)

Entre todas las posibilidades que constituyen el proyecto del ser ahí y su ser en el mundo, la posibilidad de morir es la única a la que no puede sustrarse. Más aún, la muerte es también la posibilidad que mientras el ser ahí existe, permanece siendo posibilidad pura. Es decir, el ser ahí sólo es tal por cuanto vive continuamente la posibilidad de no ser más ahí. Podríamos describir esta condición diciendo que el fundamento del ser ahí coincide con su falta de fundamento, o que sólo es tal en relación con su posibilidad constitutiva de no ser más ahí.

Ahora bien, la no identificación de ser y fundamento constituye uno de los puntos más importantes de la ontología heideggeriana. "Dejar perder el ser como fundamento" sería, pues, una condición previa si queremos aproximarnos a un pensamiento ya no metafísicamente orientado sólo a la objetividad.

La constitución del ser ahí tiene, podríamos decir, un carácter nihilista, pues su ser tiende a identificarse con la nada, con los caracteres efímeros del existir, como algo encerrado entre los términos del nacimiento y de la muerte.

Asumir la finitud en términos de la existencia "auténtica" implica, pues, asumírnos en esta temporalidad finita, a partir de la cual se nos revela el ser de una manera radicalmente diferente de aquella que es familiar a la tradición metafísica.

La muerte es, pues, posibilidad auténtica y auténtica posibilidad, o como "posibilidad de la imposibilidad de toda posibilidad", lejos de cerrar el ser ahí, lo abre a sus posibilidades. Pero esto quiere decir que la muerte sea asumida por el ser ahí de un modo auténtico, que sea explícitamente reconocida como su posibilidad más propia.

La anticipación de la muerte, o "precurсар", se identifica con el reconocimiento de que ninguna de las posibilidades concretas que la vida nos presenta es definitiva. La muerte posibilita las posibilidades, las hace aparecer verdaderamente como tales; las pone en posesión del ser ahí que no se aferra a ninguna de ellas de manera definitiva, sino que las inserta en el contexto siempre abierto del proyecto propio de existencia. Para Heidegger, sólo al anticipar la muerte propia, que posibilita posibilidades, el ser ahí tiene una historia.

Conceptos como "conciencia", angustia, culpa, decisión, responsabilidad descubren la posibilidad existencial de un "auténtico" ser para la muerte, mismos que nos revelan que el ser ahí está constituido radicalmente por la temporalidad.

La analítica existencial planteada por Heidegger en El ser y el tiempo como paso "preparatorio" para la reformulación ontológica culmina con el reconocimiento de la temporalidad como sentido ontológico de todas las estructuras constitutivas del

hombre. Es precisamente el fenómeno de la temporalidad lo que impone el replanteamiento del problema del ser.

Uno de los elementos relevantes de la analítica existencial es el hecho de no privilegiar un aspecto del dasein en detrimento de otros. El ser ahí en cuanto ser en el mundo no sólo tiene ya siempre cierta comprensión de una totalidad de significados, sino que siempre se "encuentra" ya afectivamente de alguna manera. El mundo se nos aparece siempre, originariamente, a la luz de cierta disposición emotiva (alegría, miedo, desinterés, tedio). El proyecto que constituye al ser ahí es siempre un "proyecto lanzado" o arrojado y ésto pone de manifiesto la finitud del ser ahí.

Si bien el ser ahí está en el mundo, ante todo y fundamentalmente, y como comprensión, la articulación de una pre-comprensión en la que el ser ahí ya se encuentra siempre, no es sino la finitud constitutiva del mismo. El ser ahí es finito, por cuanto siendo el que abre el mundo, es a su vez lanzado a esta apertura. El ser ahí, repetimos, no es un sujeto puro, sino que se encuentra concretamente definido e históricamente situado. Nuestro modo originario de captar y comprender el mundo es algo cuyos fundamentos se nos escapan. Nos encontramos siendo, sin poder dar, radicalmente, razón de ello.

Sobre la base del análisis de la finitud, surge la distinción -en el análisis heideggeriano- entre existencia auténtica y existencia inauténtica. En la cotidianidad media a que se atiene la analítica existencial como su punto de partida, la comprensión preliminar del mundo que constituye al ser ahí se realiza como participación irreflexiva y acrítica en un cierto mundo histórico-social, en sus prejuicios, en sus propensiones y repudios, en el modo "común" de ver y juzgar las cosas. El ser ahí tiene ya siempre una comprensión del mundo, emotivamente definida, es decir, se encuentra en un mundo social en donde se relaciona con otros y en el cual aparecen una serie de útiles e instrumentos, los cuales utiliza o manipula.

Precisamente porque en la manipulación el ser ahí está siempre con otros tiene la tendencia a comprender el mundo y a sí mismo según la opinión común. Esta identificación contiene, en general, el carácter del extravío en la "publicidad" del "uno". En este estado interpretativo cotidiano (condición de-yecta o caída) constitutivo del ser ahí, la existencia es siempre originariamente "inauténtica".

"Auténtico", entonces, será el ser ahí en cuanto se apropia de sí, es decir, se proyecte sobre la base de su posibilidad más propia. La "inautenticidad" del "uno" consiste en el hecho de que el ser ahí no se asume como proyecto concreto, decidido y elegido verdaderamente por él. El proyecto del "uno" nunca es decisión del ser ahí. El ser ahí en cuanto existencia auténtica tiene que asumirse como ser con posibilidades, es decir, que asuma en cierto modo responsabilidades.

La expresión "asumir responsabilidades" no significa, según Heidegger, que se privilegie la autenticidad como una condición moralmente mejor. Heidegger descarta que la distinción auténtico-inauténtico tenga, por lo menos, en la analítica existencial, un significado moral. La analítica existencial se limita a señalar que las cosas se presentan verdaderamente en su naturaleza de posibilidades abiertas sólo en el ámbito de un proyecto decidido. Pero el análisis no le interesa establecer cuál modo sea "mejor"; sólo le interesa establecer cuál es el modo originario del cual depende el otro.

"La existencia auténtica no es algo que se desarrolle por encima de la cotidianidad de-yecta; existencialmente ella es sólo una versión modificada de ésta. La interpretación ontológico-existencial no tiene la pretensión de formular juicios ónticos sobre la 'corrupción de la naturaleza humana'; y esto no porque nos falten pruebas, sino porque su problemática se plantea más acá de cualquier juicio sobre la corrupción de los entes". (23)

Por otra parte, Heidegger considera que la metafísica siempre concibió el ser según el modelo de la simple presencia, con lo cual la metafísica mostraba que privilegiaba, sin fundarlo explícitamente, una dimensión del tiempo: el presente. Según Heidegger, el ser se manifiesta en una peculiar relación con el ser del hombre (ya que es sólo en el proyecto abierto e instituido por el hombre cuando los entes llegan a ser), por lo tanto, podemos decir que el carácter temporal del ser ahí significa una cierta "temporalidad" del ser mismo.

El ser ahí no puede, entonces, ser fundado porque es precisamente él quien abre ese horizonte: el mundo. No es una simple presencia, porque el ser ahí no es otra cosa que proyecto. No es algo que "sea" y que luego proyecte el mundo; no es algo que existe como "base" estable de este proyectar. El ser ahí en su trascendencia es fundamento, Grund, sólo como Ab-grund, como ausencia de fundamento, como abismo sin fondo. Así, en Introducción a la metafísica, dice Heidegger:

"Si el fundamento (Grund) rehusa una fundamentación, es abismo (A b-grund); si no es una ni otra cosa, sino que sólo pretexto una apariencia, quizá necesaria, de fundamentación, es lo infundado (Un-grund)". (24)

La negatividad del A b-grund que es propio del ser ahí expresa cabalmente la diferencia ontológica, el hecho de que el ser (del cual el ser ahí tiene una comprensión preliminar para hacer aparecer, para hacer posible el ente como tal) no es el ente y respecto de éste no puede sino aparecer en la forma de la negación. Recordemos que

La pregunta ¿por qué es en general el ente y no más bien la nada? es la pregunta fundamental de la metafísica. El "no más bien" expresa la trascendencia del ser ahí; el hecho de que se refiera antes que al ente, al ser mismo. "...y no más bien la nada" significa plantear el problema general de la totalidad de

fundantes-fundados; significa trascender el ente y sus nexos de fundación internos al tratar el problema del ser como tal.

La experiencia de la nada se nos da, no en un nivel de comprensión, sino en un nivel emotivo y es la angustia.

La angustia es apertura específica del ser ahí y se revela en relación con la nada. La angustia se explica sólo admitiendo que en ella aquello de que se siente amenazado el ser ahí no es este o aquél ente en particular, sino que es la existencia misma en cuanto tal. En cuanto proyecto que abre e instituye el mundo, es decir, en cuanto trascendencia, se siente en un ambiente extraño, ajeno en el mundo, en el cual no se siente como en su casa, porque justamente advierte que no es un ente del mundo, como los otros entes.

La angustia, que no se puede explicar, que se angustia ante la nada, coloca al ser ahí frente a su propia trascendencia, frente a la existencia como tal, frente a su propia responsabilidad, ya que es el ser ahí el que abre e instituye el mundo.

Es precisamente la manifestación del hecho de que en el fondo de la relación del ser ahí con el ente hay una relación más importante, por ahora oscura, indicada sólo como trascendencia del ser ahí, que es con la nada en cuanto relación con lo diferente del ente, por lo que no se reduce al ente.

Refiriéndonos una vez más a su texto Introducción a la metafísica, Heidegger muestra cómo la pregunta fundamental de la metafísica: "¿por qué es en general el ente y no más bien la nada?" no se resuelve con una respuesta que exprese el por qué buscado, ya que toda asignación del por qué, toda justificación, es siempre interna de un mundo como totalidad de entes que se justifican entre sí, pero no tiene sentido respecto del ente en su totalidad. Preguntar ¿por qué es en general...? sirve, mediante el "más bien" para no olvidar la trascendencia del ser ahí, para problematizar

la totalidad del ente como tal.

El hecho de que el problema no haya sido elaborado por la metafísica en su historia, significa justamente que la metafísica olvidó el problema de la nada. Pero en cuanto se lo desliga de la nada, el ser se identifica con la simple presencia, como efectividad, por cuanto no elabora el problema de la nada, la metafísica no elabora, pues, el problema del ser del cual, sin embargo, partió. La metafísica tiene el carácter de un olvido del ser. El olvido del ser, que constituye a la metafísica, es un hecho que incumbe al ser como tal, por lo cual se puede decir que la metafísica es la historia del ser. Esto equivale a afirmar que el ser es una noción extramadamente vaga que queda indeterminada, y es lo que afirma Nietzsche cuando comprueba que la idea del ser ya no es más que la emanación última de una realidad que se disuelve: "el último humo de la realidad evaporada" (En El ocaso de los dioses, VIII, 78).

Esto significa, en primer lugar, que el ser es para nosotros una noción al mismo tiempo obvia y vaga y que el olvido del ser no es algo extraño, frente a lo cual nos encontremos y que nos sea dado únicamente verificar en su existencia como algo accidental. Se trata, en cambio, de la situación misma en la que nos encontramos. Es un estado de nuestra existencia, pero ciertamente no en el sentido de una propiedad verificable psicológicamente; sino que se trata de toda nuestra constitución, el modo en que nosotros mismos estamos constituidos en relación con el ser. (25)

Afirmar que la metafísica como olvido del ser determina el modo en que estamos existencialmente constituidos significa que, en la medida en que no somos otra cosa que la apertura al ser del ente, la metafísica, como modo de abrirse al ente olvidando el ser, es nuestra misma esencia y, en ese sentido, se puede decir, que es nuestro destino.

Nosotros no somos otra cosa que la apertura en la cual los entes (y nosotros mismos como entes) aparecen; esta apertura implica siempre cierto modo de relación con el ser del ente y la apertura en que nos encontramos lanzados (y que nos constituye radicalmente) se caracteriza como un olvido del ser en favor del ente; ese carácter de la apertura histórica en la que nos hallamos no depende de una decisión nuestra o de las generaciones anteriores, porque toda decisión sólo puede darse dentro de una apertura ya abierta; ella nos remite, pues, al ser.

Por lo tanto, la metafísica es historia del ser y, al mismo tiempo, nuestra historia: no como obra nuestra sino como condición que nos constituye.

El ser ahí no se define atendiendo a propiedades, pues no es otra cosa que la apertura histórica que lo constituye. Esa apertura, que no le pertenece pero a la cual pertenece él mismo, es la historia del ser.

El descubrimiento de la esencia de la metafísica es posible sólo en cuanto la metafísica llega a su conclusión; es más, ese descubrimiento se identifica con el hecho de haber llegado a su fin.

La historia de la metafísica es siempre radicalmente también nuestra historia. Tenemos una historia porque el ser tiene una historia y no viceversa, por más que las dos historias no sean separables.

La metafísica se manifiesta, en su esencia, sólo cuando llega a su fin y alcanza su fin precisamente en cuanto se revela en su esencia. Esto se entiende fácilmente si se tiene en cuenta que la esencia de la metafísica es el olvido del ser; pero cuando se reconoce este olvido, como tal, se encuentra ya uno en condiciones de recordar lo que se había olvidado y, por lo tanto, de ir más allá de la metafísica.

La metafísica llega a su acabamiento con Nietzsche, en la medida en que éste mismo se presenta como el primer nihilista verdadero y la esencia más profunda de la metafísica es precisamente el nihilismo:

"La esencia del nihilismo es la historia en la cual del ser ya no queda más nada", (Nietzsche, V. II, p. 338) y esa historia es justamente la historia de la metafísica como olvido del ser. Del ser ya no queda más nada; es decir, el ser no sólo es olvidado sino que él mismo se oculta o desaparece. Occidente es la tierra de la metafísica como tierra del ocaso, del crepúsculo del ser. (26)

Nietzsche concibe el ser del ente (lo que constituye el ente como tal) como "voluntad de poderío", o como señala Heidegger, "voluntad de voluntad". En efecto, "poderío" no es otra cosa que disponer de algo, es decir, posibilidad de querer. Querer el poderío significa querer el querer. La expresión "voluntad de voluntad" resalta un aspecto decisivo de la concepción nietzscheana del ser: que la voluntad quiera sólo querer significa que ella es puro querer sin algo "querido", la voluntad está sola, no tiene ningún término al cual tender más allá de sí misma. "Voluntad de voluntad" indica la total falta de fundación que caracteriza al ser al término de la metafísica.

Como ya habíamos señalado, en la caracterización de la existencia inauténtica en El ser y el tiempo, Heidegger considera que el individuo está dominado por el "uno" de la "publicidad". La opinión corriente puede adquirir predominio sólo porque el ente mismo se ha hecho "público", es decir, universal y totalmente penetrable. En la trivialidad cotidiana de la existencia inauténtica, el ser del ente queda reducido a instrumentalidad técnica. En la época de la metafísica cumplida, por lo tanto, del ser como tal "ya no queda más nada" y el ser del ente está enteramente reducido a pertenecer a un sistema instrumental del que, por definición, el hombre dispone por entero. Esta situación

de "olvido del ser", sin embargo, según Heidegger, es la que posibilita el replanteamiento: ¿cómo fue posible llegar ese punto de olvido total del ser en que ahora nos encontramos?

De aquí parte la reflexión sobre la metafísica como historia; en esa reflexión está ya implícito un "proyecto" del sentido del ser que ya no es metafísico. Darse cuenta del olvido, ver la metafísica como historia y salir de la metafísica comprendiendo el ser de otra manera a como ella lo comprende, son la misma cosa.

Considerar la metafísica como historia no significa, a la manera hegeliana, descubrir por fin la dirección y el sentido general de su "desarrollo"; significa, antes bien, verla ante todo como un "proceder de". Significa, entonces, ver el sistema de razonamiento de fundación como algo situado dentro de un ámbito que lo trasciende y que a su vez no puede concebirse como fundamento.

Para Heidegger, el sentido de la reconstrucción de la historia de la metafísica, implica la posibilidad de encontrar una comprensión no metafísica del ser. Comprender a la metafísica como historia del ser supone, como ya habíamos señalado, profundizar en la relación ser y hombre; es decir, si la historia de la metafísica es historia del ser, entonces, no puede ser historia del hombre y viceversa.

A la definición del ser ahí como proyecto lanzado, definición dada en El ser y el tiempo, habría que agregar que el que lanza en el proyecto no es el hombre, sino que es el ser mismo como aparece en "Carta sobre el Humanismo": "Lo lanzante en el trazo no es el hombre sino el ser, que destina al hombre a la ec-sistencia del existir (= del estar-allí) que es su esencia". (27)

Es decir, para Heidegger, la relación entre ser y hombre parece resolverse a favor del ser. En uno de los pasajes de este texto, para hablar del ser se introduce un término, el verbo

"acontecer"*, para describir la relación entre el ser y el hombre.

"La esencia del hombre estriba en su ec-sistencia. Esta importa esencialmente -es decir: desde el ser mismo-, en cuanto el ser acontece, en la verdad del ser, al hombre como el ec-sistente para la guardianía de la verdad del ser". (28)

El ser acontece en cuanto "lanza" el proyecto arrojado que es el hombre y acontece él mismo en la medida en que, en dicho proyecto, intuye una apertura en la que el hombre entra en relación consigo mismo y con los entes, los ordena en un mundo, los hace ser, es decir, los hace aparecer en la presencia.

Para Heidegger, no sólo el hombre no es nunca sin el ser, sino que tampoco el ser nunca es sin el hombre. El ser se relaciona con el hombre en cuanto tiene necesidad de éste para "acontecer"; y el acontecer no es un accidente o una propiedad del ser sino que es el ser mismo. Ni el hombre ni el ser pueden concebirse como "en sí" que luego entren en relación. El ser -desde la perspectiva heideggeriana- se da como evento*. El evento no indica una esencia estable del ser válida para cada uno respecto a sus modos históricos de determinarse. El ser nunca es otra cosa que su modo de darse histórico a los hombres de una determinada época, quienes están determinados por este darse en su esencia misma, entendida como el proyecto que los constituye.

El ser ahí, entonces, está siempre lanzado en un modo histórico de aparecer el ser, pero este modo, puesto que no es una "propiedad" del ser sino que es el ser mismo, se designa con los varios términos que lo definen en las distintas épocas: physis, logos, voluntad y ahora, evento. El ser en el mundo constitutivo del ser ahí sólo puede pensarse en términos históricos.

* Ereignen: Acontecer

* Ereignis: Evento

Que la apertura del ser (el proyecto dentro del cual el mundo se nos manifiesta) nos está ya siempre dada puede querer decir que el hombre sólo existe como esa apertura, pero no como una esencia permanente, sino como apertura histórica.

Por lo tanto, el hombre encuentra siempre esas aperturas como dadas, por un lado; pero, por otro, también contribuye a determinarlas. Que el hombre pueda contribuir a determinar la apertura del ser es posible por el hecho de que esa apertura no es una estructura trascendental (una especie de a priori constitutivo de la "razón" como esencia permanente del hombre) sino que es un evento, es decir, acontecimiento histórico.

En su existir histórico como proyecto, el hombre no está lanzado en el sentido de depender total y absolutamente del ser, sino que mientras el ser dispone de él, el propio hombre dispone a su vez del ser.

Es a partir, entonces, de la analítica existencial y la reflexión sobre la metafísica como historia del ser, que podemos interpretar que el ser ahí no se limite a "estar dentro" de una determinada apertura ya abierta, sino que participe, de algún modo, en el "abrirse" de ella.

Pero ésto, no partiendo de que el ser ahí esté realizando los "fines absolutos" ya trazados por el ser, o que lo haga en nombre de valores superiores", o afirmando -reapropiándose- una "esencia perdida" que trata de "recuperar".

Heidegger no concibe la historia en términos de "desarrollo" o "superación". Esta historicidad no implica que se "tenga" que cumplir un determinado fin, sea el autoconocimiento del Espíritu o la sociedad perfecta; es decir, en términos de que en la historia se estén realizando una serie de valores o un fin último.

Esta apertura histórica implica "abrirnos" a otra comprensión del ser no dominada por la metafísica y sus categorías.

El ser de las cosas, en la época de la metafísica cumplida, se reduce -como ya habíamos señalado- a su instrumentalidad. Al reflexionar precisamente sobre la instrumentalidad y sus límites, nos vemos llevados a reconocer que las cosas son cosas sólo en cuanto, independientemente de articular desde el interior una "apertura histórica" ya abierta, intervienen, de algún modo, para determinarla y fundarla. Las cosas pueden abrir y fundar la apertura del mundo en cuanto hacen que se haga presente no sólo el ente intramundado, sino también las dimensiones constitutivas del evento del ser; es decir, en cuanto se dan en la proximidad del ser mismo, como lo que funda y abre toda apertura histórica y como lo que no se reduce a tales aperturas.

El darse de las cosas como simple presencia es un modo de ser derivado, vinculado con una mentalidad objetivante que, a su vez, es sólo un modo histórico de determinarse la "instrumentalización" que el ser ahí siempre lleva a cabo frente a las cosas.

Pero tampoco la instrumentalidad es el verdadero modo de ser de las cosas. Estas se dan como instrumentos sólo en la esfera de la existencia inauténtica y de la condición "caída" de la época de la metafísica. Simple presencia e instrumentalidad son, pues, sólo modos de ser derivados y "de-yectos" de la cosa.

Tanto en Introducción a la metafísica, como en ¿Qué es metafísica?, Heidegger plantea que en cuanto ser en el mundo, en cuanto proyecto, el hombre trasciende constitutivamente al ente y por eso plantea el problema de su ser.

Este "preguntar" metafísico, que la metafísica, de hecho, traiciona, es lo que remite al hombre más allá de los entes.

El pensamiento metafísico, al reducirlo todo al esquema de la fundación racional reduce todo al sujeto que reconoce la validez de los fundamentos en la metafísica, toda desplegada; como se ve en Hegel, antes que en Nietzsche: el sujeto ya no encuentra otra cosa que a sí mismo.

En el resultado nihilista de la metafísica, el ser aparece como la nada porque se la considera desde el punto de vista del ente, como criterio del ser y de la verdad.

A partir del planteamiento del problema en torno a la temporalidad del ser, descubrimos el concepto de época aplicado al ser y como condición de posibilidad de la historia. Hay historia, es decir, hay "épocas", en cuando la epokhé, la suspensión, la reserva, caracteriza al ser mismo. La historia existe porque el ser es siempre algo que ha de acontecer, un anuncio, un futuro que (así como la muerte abre al ser ahí en El ser y el tiempo), "abre" la historia, impidiendo toda petrificación en posibilidades ya logradas, en realizaciones logradas.

El fin de la metafísica, entonces, no es una operación "teórica" que pueda realizarse con el reconocimiento de un error y la adopción de una doctrina más adecuada.

El olvido del ser no es un hecho que atañe sólo al pensamiento, sino que determina todo el modo de ser del hombre en el mundo. Metafísica es no sólo el pensamiento racional de la fundación, sino también toda la existencia inauténtica en la cual el hombre concibe las cosas y se concibe a sí mismo sólo en términos de instrumentalidad y en la cual está sometido a la dictadura del "uno" o de la "publicidad" (cultura de masas).

El sentido de la tesis heideggeriana de que la metafísica es la historia del ser implica que "salir", o abandonar, el pensamiento de la metafísica, no puede ser nunca sólo una operación del pensamiento, pues se trata de una mudanza mucho más vasta y

radical del modo de ser del hombre en el mundo, mudanza de la cual el pensamiento es sólo un aspecto (y ni siquiera el principal), ya que también éste debe aguardar a que el ser se le dirija de otro modo.

Por lo tanto, la posibilidad de comprender realmente el proyecto heideggeriano del sentido "no metafísico" del ser, no es algo que se construya o se desarrolle con un simple ejercicio del pensamiento, sino que depende de un cambio del ser mismo como apertura histórica del ser en el mundo en el que el hombre está lanzado.

Mientras el ser se de sólo en el "olvido" metafísico, el hombre puede existir sólo en la inautenticidad; pero, viceversa, y con la misma legitimidad, mientras el hombre exista en la forma de la inautenticidad, el pensamiento no puede esperar verdaderamente ir más allá de la metafísica.

La existencia inauténtica no es la única posibilidad del hombre. Que el pensamiento pueda sólo "preparar" la salida o el abandono de la metafísica, quiere decir que este viraje es un hecho global que no puede realizarse únicamente en el nivel de las "ideas".

OSCURIDAD TOTAL:

SEGUNDA PARTE

TECHNICOLOR.

PLANO SECUENCIA.

PANORAMICA (TRAVELLING).

SUCESIVOS ALEJAMIENTOS.

ESCENA 5. EL SUEÑO HA TERMINADO.

"Lucha en solitario, como hombre libre, ajeno a la idea de sacrificarse en pro de un régimen incapaz que será sustituido por otro igualmente incapaz, o en pro de un poder que domine a -- otro poder".

(E. Jünger. Eumeswil).

ZOOM-OUT

MUSICA: John Lennon, GOD "I don't believe..." (Mind Games)

LUZ: OSCURIDAD QUE SE DILUYE POCO A POCO HASTA LLEGAR AL COLOR NITIDO.

La idea de "superación", que tanta importancia tiene en la filosofía moderna, concibe el curso del pensamiento como un desarrollo progresivo en el cual lo "nuevo" se identifica con lo "valioso", en virtud de la mediación de la recuperación -como apropiación- del fundamento-origen.

Una crítica a la idea de historia dentro de la modernidad supone una crítica al concepto de progreso y de "superación". La pretensión de representar una novedad en la historia, una nueva y diferente figura en la "fenomenología del Espíritu", nos colocaría en la línea de lo "moderno", en la cual dominan las categorías de lo "nuevo" y la "superación".

No se trata de presentar un estadio diferente (más avanzado o más retrasado, poco importa) de la historia misma, porque seguiríamos moviéndonos dentro de la lógica del "desarrollo" histórico.

La historia, que en la visión cristiana aparecía como historia de la "salvación", se convirtió primero en la busca de una condición intraterrena y luego, poco a poco, a través de la modernidad, en la historia del progreso. Pero el ideal del progreso es algo vacío y su valor final es el de realizar condiciones en que siempre sea posible un nuevo progreso. El progreso, privado del "hacia dónde" de la secularización, llega a ser también la disolución del concepto mismo de progreso.

Disolución significa aquí ruptura con la idea de la historia como proceso unitario, portadora de la esencia humana y de la realización de los valores.

Esto supone la revisión del concepto de dialéctica en relación con las nociones de totalidad y reapropiación ("superación" - Aufhebung).

Supone, a su vez, la crítica a la imagen del tiempo histórico como un proceso homogéneo, sobre la cual se fundamenta la fe en el progreso, así como la esperanza en que "necesariamente" llegará la revolución.

La idea de un fluir progresivo del tiempo y, en el fondo, la idea de que existe algo así como la historia, es una manifestación de la cultura de los dominadores (Cf. Walter Benjamin, Tesis de la filosofía de la historia). La historia concebida como línea unitaria es realmente sólo la historia de los que han vencido; se construye a costa de la exclusión, primero en la práctica y luego en la memoria, de una multitud de posibilidades, de valores, de imágenes.

Y el desprecio por esta eliminación, más que el deseo de asegurar un destino mejor a quienes vendrán después, es lo que verdaderamente excita, según Benjamin, la decisión de dar inicio a la revolución. En consecuencia, ésta pretende llevar a término una especie de "redención" que haga justicia -es decir, que vuelva a dar la palabra- a todo aquéllo que ha sido excluido y olvidado en la historia lineal de los vencedores, pero a su vez se erige en una nueva fuerza que se actualiza a través de nuevos actos de exclusión.

El pensamiento dialéctico de nuestro siglo (Sartre, Benjamin, Adorno, Bloch) se presenta como pensamiento de la totalidad reivindicando, en cuanto materialismo, el rescate de todo aquéllo que la cultura de los dominadores ha eliminado. Pero la "parte maldita", aquéllo que la cultura de las clases dominantes ha descartado, no se deja tan fácilmente reintroducir en un proyecto totalizador, ya que los excluidos se han dado cuenta de que la misma noción de totalidad es un concepto dictatorial, propio de quienes los sojuzgan.

Tanto la idea de alienación como la de "reapropiación", claves de cualquier pensamiento dialéctico, siguen siendo nociones

metafísicas no criticadas.

La interpretación más rigurosa del significado que adquiere para Heidegger el final de la metafísica parece ser la que subraya el nexo existente entre metafísica e historia del ser. Según esta concepción, el final de la metafísica coincide también con el término de la historia del ser. El sentido de la búsqueda heideggeriana, consideramos, no permitiría ni la actitud de espera respecto a un retorno vigoroso del ser, con la consiguiente recuperación de una función fundamentadora; pero tampoco acepta la construcción de una humanidad "no ontológica", dirigida hacia los entes y comprometida con las técnicas de organización y de planificación de sus distintos ámbitos.

La situación que así se viene a establecer no se encuentra sustentada ni por la confianza en una "superación", ni por el compromiso absoluto con el ente. Asimismo, el sujeto deja de aparecer como "centro fundamental", (ya que no existe centro alguno, ni fundamento). El hombre es un ser arrojado, histórico-finito, que se despliega entre el nacimiento y la muerte.

El resultado de esta reflexión sobre el significado de la investigación heideggeriana nos conduce hacia el reconocimiento del término de cualquier perspectiva de un futuro advenimiento del ser, mismo que coincide con la crisis actual del punto de vista utópico de la "superación final" de las contradicciones que animaba sobre todo a las concepciones marxistas durante la primera mitad de nuestro siglo.

Asimismo, la denuncia de la índole metafísica de la actitud "empírica" (nihilismo) comprometida con las técnicas de organización y planificación invalida las posturas que propugnan una tecnología social supuestamente neutra.

El reconocimiento de la carencia de fundamento lleva consigo la renuncia a cualquier tentación de formular un proyecto total de

transformación de la realidad social. Reconocemos, por tanto, el carácter inconciliable de la situación existencial en la cual vivimos, asumiendo la carencia de una superación definitiva de sus contradicciones.

Al no existir telos alguno de la historia, descartamos cualquier tipo de triunfalismo historicista. Con todo, la "desesperación" propia de esta actitud nada tiene de dramático, por cuanto ha dado el adiós definitivo a la necesidad de esas certezas reconfortantes que sólo las formas ideológicas absolutizadas puede ofrecer; de lo contrario, el pathos de la ausencia no sería sino la otra vertiente de la fe en el absoluto.

Salir de la lógica de la absolutización equivale, efectivamente, a ponerse "fuera" de la alternativa esperanza-desesperación o, mejor, constituye la apertura a una actitud que, sin ceder a la tentación de negarla o eliminarla, se adhiera a la imposibilidad de una armonización del existir, sin que ésto suponga la renuncia a la lucha que nace de sus contradicciones.

Esto implica sentirnos involucrados en esas oposiciones, manifestando explícitamente aquéllo a lo que éstas apuntan; hacia una forma precaria e inestable de mantener temporalmente una situación que, a fin de cuentas, se revela insostenible.

A partir de la denuncia nietzscheana de la relación existente entre verdad y dominio, la crítica a la racionalidad técnico-científica (Heidegger, Adorno, por ejemplo) ha puesto de relieve la potencia aniquiladora de un pensamiento que, sin reconocer sus confines intrínsecos, consideraba la propia eficacia operativa como regla absoluta, aplicándose sin mayores problemas a la transformación del mundo.

El tomar críticamente conciencia de la fuerza destructora inscrita en la ratio y en la relación ratio-dominio, sin embargo, como señala Lyotard***, no es la consecuencia de un debilitamiento

de la estructura de poder, sino que surge en el momento en que, por haber alcanzado ese sistema su máximo grado de objetivación, entran en crisis las formas ideológicas que lo legitimaban.

Como consecuencia, el dominio se muestra en su desnuda brutalidad, sin revestimiento sacro alguno que lo justifique y puede ser denunciado por un pensamiento que reconoce su condición de impotencia relativa respecto a dicho imperio.

La experiencia de la ausencia de fundamento, así como la crítica de Heidegger al concepto de razón dentro del pensamiento moderno nos impiden confiar en cualquier forma de utopía basada en el ideal totalizador de una ilusoria superación definitiva de las contradicciones históricas. Esto no implica, sin embargo, aceptar un pensamiento que se transforme en cómplice del sistema represivo. Antes bien, trata de conservar íntegra su función crítica respecto a la lógica del dominio, evitando una recaída en cualquier forma de absolutización.

La experiencia de la falta de fundamento se opone a toda especie de afirmación absolutizadora. Semejante experiencia hace imposible cualquier forma de legitimación de dominio, precisamente a través de la crítica radical de la ontología y de las utopías de una "superación final", de un "redencionismo mesiánico", o nuevos modos de absolutización unívoca que conducirían, una vez más, al pensamiento, hacia la metafísica.

Esta actitud del pensamiento se sitúa en una dimensión radicalmente ajena a la ideología de la imposición, transformándose en un elemento disgregador de las estructuras de dominio, lejos de ceder ante la lógica del poder.

Podemos decir que todo orden social busca una legitimación absoluta (de ahí surge la constante tendencia de la cultura a sacralizarse), presentándose como naturaleza o como fundamentada sobre los cimientos inmutables de la teología, de la razón, o de

las leyes científicas, mismos que le permiten enmascarar su índole de producto histórico convencional. De esta manera, el obrar individual y colectivo se convierte en un automatismo dotado de una fuerza semejante a la de los mecanismos instintivos; aunque, desde luego, ningún orden social logra jamás ser completamente absolutizado, ya que la dinámica social permite un margen más o menos amplio de incapacidad de previsión y de incertidumbre.

Se trata, entonces, a partir de la elaboración de una concepción del ser como acontecer histórico y de la comprensión del hombre en términos de la finitud temporal de la existencia, de apuntar hacia una Etica que no se sitúe bajo el signo de la acción "realizadora de valores".

Al disolverse el sentido unitario de la historia, pretendemos asumir el vivir en la condición de quien no se dirige a ninguna parte.

El futuro, ¿está paradójicamente garantizado por los automatismos del sistema?

El mundo contemporáneo parece realizar, cambiando y pervirtiendo su sentido original, ciertas tesis hegelianas o marxistas: la misma revolución parece un hecho automáticamente dado en el sistema. Esta se realiza, pues, de algún modo, "necesariamente"... Pero todo esto nos lleva también a replantear ciertas categorías que parecían indudables: "todo lo sólido se desvanece en el aire", (según el título del libro de Marshal Berman).

Nuestra época experimenta un mundo en el que los valores y opciones absolutas se revelan como entidades míticas. Experimentamos un "significación difusa" de los valores y de su significado absoluto.

El concepto de "revolución" en términos marxistas supone la absolutización de un valor. La tesis marxista según la cual el proletariado se identifica con la humanidad comporta, a su vez, una absolutización ideológica, una homogeneización, en función de la afirmación de su universalidad. La "revolución" se asume como "valor" absoluto, de la misma manera en que la historia de la represión social e individual ha sido la historia de los "valores" a los cuales se ha sacrificado la vida, e implica la esperanza de que pueda haber un momento de relación "absoluta" con el valor absoluto, un momento de identificación entre existencia e ideal.

Cierta lectura de Nietzsche también nos puede llevar a plantear al "superhombre" como una especie de "espíritu absoluto" hegeliano, o como el hombre "desalienado" de Marx, es decir, en términos de conciliación, reapropiación de sí y, por lo tanto, necesariamente, como autoconciencia.

Sin embargo, y como G. Vattimo señala, lo que permite la caracterización de éste, en el planteamiento nietzscheano, es justamente el no tener "necesidad de realizar aquel ideal de conciliación absoluta que, al hombre de la tradición metafísica hasta Hegel y Marx, le ha parecido siempre la única meta de ser buscada". (29)

Justamente en la medida en que se abre a una comprensión del tiempo y de la historia en la cual no existe un telos, un fin último a alcanzar, que se identifique con la realización de un "valor absoluto", como realización plena de la existencia. Justamente porque no hay meta, porque no hay fin, más que el reconocimiento de una finitud que se asume a sí misma como tal.

Desde esta perspectiva, pierde sentido el ideal de un sujeto como autoconciencia conciliada, como yo reapropiado.

El ideal del sujeto "liberado" supone el ideal de una conciliación dialéctica como sentido total de la historia; es

decir, un sentido último, un significado global que nos permita encontrar una respuesta a nuestra precarie significación, con el objeto de "orientarnos", "guiarnos", por el sendero que nos habrá de conducir a la meta: la sociedad perfecta.

La comprensión de la historia al margen de un pretendido "absoluto" teológico, nos lleva a reconocer que, en cierta medida, la historia no tiene sentido, o, al menos, no un sentido así entendido.

Coincidimos con Vattimo cuando afirma, siguiendo los planteamientos heideggerianos, que el ser no es lo que está, sino que es cabalmente acontecer, es decir, "que nace y muere y que precisamente así tiene una historia, una 'permanencia' a través de la multiplicidad que constituye los cuadros y la posibilidad de nuestra experiencia de las cosas". (30)

Sólo se trata de acceder a un tipo de pensamiento que no se deje seducir por los "valores" y las "plenitudes" soñadas por la metafísica tradicional que siempre han cubierto y justificado autoritarismos de todo tipo, renunciando a cualquier referencia a una posible presencia "plena", final, totalizadora, del ser, con lo cual, como diría Heidegger, seguiríamos haciendo ontoteología.

Tendríamos que insistir aún en que el experimentar el nihilismo en términos heideggerianos implica, entonces, movernos en la comprensión del ser ahí como historicidad a partir del ser para la muerte. La constitución del ser ahí como histórico tiene que ver radicalmente con la muerte en cuanto ésta, como "permanente posibilidad de la imposibilidad de todas las otras posibilidades y, por tanto, como posibilidad auténtica en cuanto auténtica posibilidad" (31), deja de ser las otras posibilidades más acá de ella y las mantiene también en su específica movilidad, impidiendo su enrigdecimiento en posibilidades-realidades exclusivas.

La historicidad del ser ahí como constitución de la existencia es también la pertenencia a una época, la Geworfenheit que, por lo demás, califica intimamente el proyecto dentro del cual el ser ahí y los entes se relacionan el uno con los otros y que vienen al ser en modos improntados de manera diversa.

La importancia del nihilismo heideggeriano supone movernos en la ausencia de fundamento y, por lo tanto, también, al margen de una explicación de la historia como "realización de valores".

Esto no significa que se prepare "una nueva historia del hombre ya no alienado", ya que el planteamiento en torno al arrojamiento histórico-finito del ser ahí impide las pretensiones de una fundamentación historicista.

Los entes se dan al ser ahí en el horizonte de un proyecto, entendido como "el arrojamiento histórico-finito que se despliega entre nacimiento y muerte, en los límites de una época, de un lenguaje, de una sociedad. 'Quien arroja' del proyecto arrojado, sin embargo, no es ni la 'vida' entendida biológicamente, ni la sociedad o la lengua o la cultura, es, dice, Heidegger, el ser mismo. El ser tiene su paradójica positividad precisamente en el no ser ninguno de estos pretendidos horizontes de fundamentación, y en ponerlos, por el contrario, en una condición de indefinida oscilación". (32)

Los horizontes dentro de los cuales existe el ser ahí TIENEN sus raíces en el pasado y están abiertos hacia el futuro, es decir, con horizontes histórico-finitos.

De ahí que "olvidar el ser como fundamento" significa abandonar el ámbito metafísico de la representación, en el que la realidad se despliega en un orden de mediaciones y concatenaciones dialécticas y, precisamente en cuanto se sustrae de esta cadena de fundamentación, salta fuera del ser entendido como Grund.

La experiencia del mundo técnico como organización total, es decir, como enrigidecimiento metafísico de la relación sujeto-objeto constituye la posibilidad tan sólo de experimentar el ser fuera de las categorías metafísicas, ante todo las de la estabilidad, solidez, fundamentación última.

Pero es importante no olvidar que las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia del mundo son una condición histórica-finita, una precomprensión históricamente situada y que, como tal, rechaza todo supuesto dialéctico de una "superación final" de las contradicciones del acaecer histórico. No se trata, pues, ni de una explicación-justificación dialéctica del presente, ni tampoco de una desvalorización relativista de él.

ESCENA 6. NO HAY PROGRESO

"Que dinastías y dictaduras se vayan sucediendo sin fin, no puede explicarse sólo por su imperfección. Debe contribuir a ello un movimiento peristáltico. No hay progreso, la suma de padecimientos es constante".
(E. Jünger. Eumeswil).

PRIMER PLANO. (CLOSE-UP)

MUSICA: YES. "YESSONGS"

LUZ: SPOTS AMARILLOS Y AZULES
ILUMINANDO EL ESPACIO.

Según Heidegger, "con el comienzo de la lucha por el dominio de la tierra, se consuma la era de la subjetividad". (33)

La Edad Moderna se afirma en esta subjetividad en la cual lo existente es incorporado a partir del poder de cálculo, de planeamiento, asegurando así su dominio por medio de la ciencia y la técnica.

La caracterización de la "época de la imagen del mundo" queda expresada a partir de lo que Heidegger llama "lo gigantesco", lo cual "se anuncia al mismo tiempo en dirección de lo cada vez menor". Dice Heidegger:

"Pensemos en los números de la física atómica. Lo gigantesco se abre paso en una forma que en apariencia lo hace desaparecer francamente: en la eliminación de las grandes distincias mediante el avión, en el representarse a placer -mediante una manecilla- mundos ajenos y remotos que la radio nos ofrece en su vida cotidiana". (34)

Escrito en 1936, el texto Introducción a la metafísica manifiesta la preocupación de Heidegger por la "amenaza" del dominio tecnológico, es decir, por la "furia desesperada de la técnica desencadenada y de la organización abstracta del hombre normal", y advierte:

"...cuando el más apartado rincón del globo haya sido conquistado y económicamente explotado; cuando un suceso cualquiera sea rápidamente accesible en un lugar cualquiera y en un tiempo cualquiera; cuando se puedan 'experimentar' simultáneamente, el atentado a un rey, en Francia, y un concierto sinfónico en Tokio; cuando el tiempo sólo sea rapidez, instantaneidad y simultaneidad, mientras que lo temporal, entendido como acontecer histórico, haya desaparecido de la existencia de todos los pueblos; cuando el boxeador rija como el gran hombre de una nación; cuando en número de millones triunfen las masas reunidas en asambleas populares

-entonces, justamente, entonces, volverán a atravesar todo este aquelarre, como fantasmas, las preguntas: ¿para qué? --hacia donde?-- ¿y después qué?" (35)

En efecto, la huida de los dioses y la destrucción de la tierra ha alcanzado tales dimensiones en las postrimerías del siglo XX que entonces, como ahora, resultan ingenuas categorías como las de optimismo y pesimismo. La ontología, en estos términos, no es otra cosa que interpretación de nuestra condición o situación en el "imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado" (36), en el cual llega a su apogeo el subjetivismo del hombre.

En "La época de la imagen del mundo", Heidegger describe la manera como el hombre, a partir del cogito cartesiano, se convierte en sujeto y la forma en que el hombre moderno, entendido como ser racional de la época de la Ilustración, se comprende como individuo, es decir, como personalidad: miembro del Estado o Nación, pueblo o "humanidad" en general.

Si bien la Edad Moderna se inicia a partir de los siglos XVII y XVIII, inaugurando un modo de socialización e individualización inédito, los siglos XIX y XX la precipitan al cumplimiento de su esencia, con lo cual parece que se penetra en el capítulo decisivo y, es de suponer, más duradero de su historia.

La perspectiva "apocalíptica" de las postrimerías del siglo XX nos conduce a situar este proceso en esta "última" fase en la historia del individualismo occidental. Y decimos "última", no porque con ella consideremos que estamos asistiendo a su fin y que con ésto se anuncie su muerte definitiva, sino porque no hay otra más allá de ésta que cronológicamente nos ha tocado vivir, en la "última" década del siglo XX. Huelga decir que tampoco creemos que por ser la "última", de ella "necesariamente" vaya a surgir con la "nueva" forma de individualidad-socialización.

Hemos insistido en una comprensión de la historia no teleológica, por lo que sería imposible suponer una "superación" de esta relación específica surgida con la Edad Moderna. Tan sólo pretendemos mostrar cómo, a partir de los años veinte y ampliando sus efectos desde la Segunda Guerra Mundial, asistimos a una "variación" en las formas en que vivimos dicha individualidad.

Por lo tanto, quede claro que no pretendemos vincular las diferentes formas históricas atribuyéndoles un movimiento teleológico, como tendencia irreversible hacia la identidad de lo universal.

Según el esquema teleológico, los hombres se enfrentan siempre a los mismos problemas, pero adoptan respuestas cada vez "mejores" (la historia se comprende como "realización de valores"), hasta el punto de que un día los problemas puedan llegar a ser definitivamente resueltos.

Se trata, pues, de poner en juego una interpretación de la historia que pueda asumir las "variaciones", sin que ésto quiera decir que se plantee una "progresión" de las diferencias hacia una identidad (sea lineal o dialéctica, sea que la identidad se postule como un a priori, o como una a posteriori, como algo naturalmente dado en cualquier lugar y época de la historia o como un resultado postrero, como un efecto del propio dualismo histórico: síntesis o conciliación).

Consideramos, entonces, que a los hombres se les plantean siempre los mismos problemas, pero se les plantean, cada vez, en un horizonte social y cultural diferente y, por ello, tienen que afrontarlos con respuestas diferentes, ni peores ni mejores que las anteriores; por lo que los problemas, pese a que cada forma histórica trata de darles una solución definitiva, permanecen, en último término, irresolubles.

La tesis del progreso, propia del pensamiento de la Ilustración, así como la tesis dialéctica, sea hegeliana o marxista, (a menos que se entiendan como "dialéctica abierta" o como "horizonte crítico") suponen un cierto esquema platónico, en función de una relación vertical a partir de la cual se establece una jerarquía de perfección, una graduación ascendente o descendente, según su mayor o menor proximidad, participación o fidelidad mimética a una identidad ideal.

Aunque modificado considerablemente al ser formulado en términos temporales, sin embargo, el esquema platónico subsiste, tanto en los planteamientos historicistas de tipo hegeliano y en los planteamientos dialécticos marxistas, en cuanto entienden el movimiento hacia la "perfección" no como un movimiento hacia arriba en la escala de los seres, sino como un movimiento hacia adelante en el dinamismo de la historia; no como un esfuerzo condenado a ser eternamente recommenzado sino como un esfuerzo que avanza irreversiblemente hasta su meta. No una meta ideal y, por lo tanto, inaccesible, sino una meta que se considera realizable porque se encuentra cada vez más próxima, porque, en cierto modo, ya esta siendo alcanzada.

Frente a estas concepciones, nos parece sugerente el intento de pensar las diferencias no como realizaciones más o menos parciales e imperfectas de una Identidad, sino que ésta puede ser considerada como un efecto cambiante de la cambiante combinación de las diferencias.

Cambiante, entonces, según la posición espacial o punto de vista: efecto, pues, de óptica, de perspectiva.

Entendemos, de esta manera, cada forma histórica como una forma en sí misma contradictoria, ambigua, reversible, polivalente y no como un "sistema".

Más bien la comprendemos como un paisaje u horizonte de posibilidad, es decir, como el escenario social y cultural en el que cada época pone al descubierto sus diferencias, como el campo abierto en el que cada cual arriesga su vida y su sentido; lo que anteriormente planteábamos como horizonte histórico finito.

La idea de progreso dialéctico postula una sucesión de totalidades culturales, cada una de ellas más positiva, más universal, más perfecta que las anteriores, lo cual supone un movimiento unidireccional que conduce de la una a la otra. Esto permite "descalificar" globalmente al pasado (o al presente que se considera ya como pasado) y "legitimar" globalmente el futuro (o al presente que se considera como una primera anticipación del futuro).

La posibilidad de desposeer a la historia de esta forma de "valoración" implica comprenderla en otros términos. No ya como un movimiento lineal o unidireccional, sino pluridimensional, es decir, que avanza y retrocede simultáneamente, hasta el punto de que parece, en cierto modo, un laberinto.

De ahí que nuestra perspectiva no sea ni "apocalíptica", ni "mesianica". Preferimos transitar por las "sendas perdidas" de este gigantesco laberinto, selva artificial, o jungla de asfalto, que llamamos mundo.

ESCENA 7. EL INDIVIDUO EN EL HOMBRE "IMPERIALISMO
PLANETARIO DEL HOMBRE TECNICAMENTE
ORGANIZADO".

"En cualquier gran ciudad donde el azar me lleva, me sorprende que no se desaten levantamientos diarios, masacres, una carnicería sin nombre, un desorden de fin de mundo. ¿Cómo, en un espacio tan reducido, pueden coexistir tantos hombres sin destruirse, sin odiarse mortalmente? A decir verdad se odian, pero no están a la altura de su odio. Esta mediocridad, esta impotencia, salva a la sociedad, asegura su duración y estabilidad".
(E.M. Cioran. Historia y utopía).

PRIMER PLANO MEDIO

MUSICA: LED ZEPPELIN, "THE LEMMON SONG".

LUZ: OSCURIDAD INTERRUMPIDA POR FLASHES
EN VERDES Y VIOLETAS.

La "época de la imagen del mundo", tanto en su versión capitalista como socialista, ha urbanizado y politizado todo el planeta; lo ha cubierto de carreteras, vías férreas, aéreas y marítimas, líneas eléctricas y telefónicas, ondas electromagnéticas y rayos láser; lo ha poblado de hombres, objetos y palabras; lo ha invadido de fábricas, prisiones, cuarteles, escuelas, hospitales, ciudades y estados.

La actual sociedad planetaria aparece como un gran "sistema" autorregulado, un sistema cuya ley es la ley del máximo rendimiento al mínimo costo, es decir, la ley de la pura instrumentalidad del saber y de la pura funcionalidad del poder, ya que el único fin del sistema es autopropetarse mediante la optimización de su rendimiento, de su eficacia y, por lo tanto, de su "racionalidad".

Este sistema, además, se ha mostrado lo suficientemente flexible y dinámico como para que las reivindicaciones y contestaciones sociales, lejos de ser perjudiciales para éste, lo obligan a ser más eficiente, más "racional", más "abierto" al imprevisible azar de los cambios y, con ello, contribuyen a hacer lo más previsor y, por lo tanto, más fuerte, más perdurable. (Téngase, sobre todo, en mente, los recientes acontecimientos en la URSS a raíz de la "Perestroika"; el "derrumbamiento" del muro de Berlín, los sucesos en Polonia, Checoslovaquia, Rumania; así como la "modernización" de Salinas de Gortari).

Aparece, entonces, como un poder omnipresente e invisible, omnisciente y anónimo, único y polimorfo; un poder que lo atraviesa todo, pero que nadie posee ni representa; un poder impersonal, pero cuyos soportes o sujetos somos todos. Todos lo ejercemos y lo padecemos a un tiempo. Un poder, pues, contra el que aparentemente es imposible luchar y del que es imposible escapar.

Nos guste o no, la sociedad actual es tal y como acabamos de describirla. Podríamos decir que no puede ser de otro modo, o afirmar con toda ingenuidad que la sociedad es así, pero que puede

llegar a ser de otro modo.

No nos es posible asumir, ninguna de estas dos posiciones (como en el texto de Kierkegaard, "ni lo uno... ni lo otro"...). No se trata de denunciar esta caracterización como ideológica o encubridora, como una "representación ilusoria" de la realidad ya que, consideramos, no podemos concebir realidad alguna independientemente de las representaciones, interpretaciones o de los simulacros, (como los llama Baudrillard), que pretenden reproducirla y que, en realidad, la producen. La sociedad es, como afirma Castoriadis, una creación imaginaria. (37)

El conflicto no está, pues, entre una imagen falsa y una imagen verdadera, entre una representación "inadecuada" y otra "adecuada" de lo social, por lo que la alternativa no puede ser, tampoco, una teoría igualmente totalizadora, una nueva "imagen" u otro "sistema".

Como afirma Heidegger, el mundo comprendido como imagen caracteriza la esencia de la Edad Moderna, y "el modo de ser hombre que ocupa el dominio de la potencia humana como ámbito de medida y ejecución para la dominación de lo existente en conjunto". (38) Y el hecho de que el mundo pase a ser imagen corresponde al mismo proceso en el cual el hombre pasa a ser sujeto.

De ahí que lo que nos interese ahora analizar sea justamente el ámbito en el cual surge el individuo contemporáneo de la era del consumo masificado, como emergencia de un modo de socialización e individualización que ya no resiste la caracterización a partir de una serie de categorías que pretendan "unificar" el "todo" social bajo un principio simple.

Hasta fecha en realidad reciente, la lógica de la vida cotidiana: política, productiva, moral y escolar, consistía en sumergir al individuo en reglas uniformes, eliminar en lo posible las formas de preferencias y expresiones singulares, ahogar las

particularidades idiosincrásicas en una ley homogénea y universal, ya sea la "voluntad general", las convenciones sociales, el imperativo moral, las reglas fijas y estandarizadas, la sumisión y abnegación exigidas por el partido revolucionario, etc....

Los "valores individualistas" surgidos con la modernidad fueron enmarcados por "sistemas" de organización y control social (sean socialistas o capitalistas), pero con el mismo sentido disciplinario, universalista y rigorista, ideológico y coercitivo.

Frente a la "imagen" del orden disciplinario-revolucionario-convencional que prevaleció hasta los años cincuenta, aparece una "imagen" que parece apuntar a otras significaciones de "autonomía" "libertad" y que invitan al libre despliegue de la personalidad íntima, la legitimación del placer, el reconocimiento de las peticiones singulares y la modelación de las instituciones con base a las aspiraciones de los individuos. (Permitaseme recurrir de nuevo a la "Perestroika" y a los acontecimientos más recientes, que "conmocionaron" los últimos meses del 89).

La realización personal, el respeto a la singularidad subjetiva, encarnan ahora los "valores fundamentales", sean cuales sean, por lo demás, las nuevas formas de control y de homogeneización que se realizan simultáneamente.

El derecho a la libertad, en teoría ilimitado pero, hasta entonces, circunscrito a lo económico, a lo político, al saber, se instala ahora en las costumbres y en lo cotidiano: vivir libremente sin represiones, escoger íntegramente el modo de existencia de cada uno.

Por un lado, condicionamiento generalizado: formas de control cada vez más sofisticadas y sutiles utilizadas por los aparatos de poder. Y, por otro: voluntad de autonomía y de particularización de los grupos e individuos: movimientos feministas, de homosexuales, liberación de costumbres y sexualidades,

reivindicaciones de las minorías regionales y lingüísticas, tecnologías psicológicas, deseo de expresión y de expansión del yo, movimientos "alternativos". Por todas partes asistimos a la búsqueda de la propia identidad y no ya de la "universalidad".

Dos lógicas antinómicas rigen a nuestras sociedades en la última década del siglo XX. Poderes cada vez más penetrantes, "benévolos", e invisibles. Individuos cada vez más atentos a ellos mismos. Narcisismo individual y colectivo, consecuencia y manifestación de un proceso de socialización-individualización que rompe y continúa al mismo tiempo con los orígenes políticos y ideológicos de la modernidad.

El proceso de personalización impulsado por la aceleración de las técnicas, por la gestión de empresas, por el consumo de masas, por los mass media, por los desarrollos de la ideología individualista, por el psicologismo, lleva a su punto culminante el reino del individuo. La sociedad que generaliza el proceso de personalización se aleja "aparentemente" de la organización moderna disciplinaria-coercitiva y realiza, en cierto modo, en lo cotidiano y, por medio de nuevas estrategias, el ideal moderno de la autonomía individual.

Caracterizada por una tendencia global a reducir las relaciones autoritarias y, simultáneamente a acrecentar las opciones privadas, a privilegiar la diversidad, la sociedad contemporánea (de finales del siglo XX), sustituye la sujeción uniforme por la libre elección, la homogeneidad por la pluralidad, la austeridad por la realización de los deseos: la vida sin imperativo categórico.

Las costumbres han caído también en la lógica de la personalización. La "última moda" es la diferencia, la fantasía, el relajamiento, la espontaneidad. Lo "standard", la rigidez, ya no interesan a nadie. De esta manera, la vida cotidiana, el modo de vida, la sexualidad, hasta hace poco encerradas en costumbres

tradicionales y disciplinas autoritarias, reclaman ahora al individuo "liberado", hedonista, auténtico y espontáneo.

Sin duda esta operación conlleva una atomización de lo social; sin embargo, socialización y desocialización se identifican. Al final del desierto social se levanta el individuo soberano, libre, prudente administrador de su vida: "nada con exceso, todo con medida". Al volante, cada uno abrocha su propio cinturón de seguridad.

Como fase de la socialización, este proceso de personalización es un "nuevo" tipo de control social, aparentemente liberado de los procesos de masificación-reificación-represión. La integración se realiza ahora invocando salud, seguridad y racionalidad.

Ahora lo primero es lo "vivido". ¡Cuidado con lo teórico, lo conceptual! Se llegan a crear hasta "comisiones de experiencias personales". La emancipación, la búsqueda de una identidad propia, pasa por la expresión y la confrontación de las experiencias existenciales.

Solidaridad con las especies vivas, protección y salud del entorno, toda la ecología se basa en un proceso de personalización de la naturaleza. Responsabilizar al hombre ampliando el campo de deberes: de lo social a lo planetario. La cosmogonía ecológica no consigue escapar a los encantos del "humanismo". Rechazando el modelo productivista, contribuye, sin embargo, a una expansión del sujeto.

Por otra parte, nunca -como ahora- el individuo ha recibido tanta información. La plétora de informaciones que nos abruma y la rapidez con la que los acontecimientos transmitidos por los medios de comunicación se suceden impiden, sin embargo, cualquier emoción duradera.

Enfocada hacia la valoración generalizada del sujeto, la sociedad "narcisita" (como la llama Richard Sennett, en su texto, Narcisismo y cultura) resulta del cruce de una lógica social individualista hedonista impulsada por el consumo y la publicidad, por un lado; y de una lógica psicologizante, por otro, la cual se convierte en un "nuevo" éthos de masa. La cultura se centra en la expansión subjetiva: yoga, psicoanálisis, zen, expresión corporal, terapia primal, dinámica de grupo, meditación trascendental.

El amaestramiento social ya no se realiza por imposición disciplinaria ni tan sólo por sublimación: se efectúa por autosedución. El narcisismo, nueva tecnología de control flexible y autogestionado, socializa desocializando; pone a los individuos de acuerdo con un sistema social pulverizado, mientras glorifica el reino de la expansión del ego puro.

El yo se convierte en un espejo vacío a fuerza de "informaciones"; una pregunta sin respuesta, a fuerza de asociaciones y de análisis; una estructura abierta e indeterminada que reclama más terapia y anamnesia.

De esta manera, los problemas personales toman dimensiones desmesuradas y cuanto más se insiste, ayudado o no por las "terapias", menos se resuelven. Cuanto más sujetos estamos a "tratamientos", más insolubles se vuelven nuestros problemas. No cabe duda de que la megalomanía humana no conoce límites.

"Cambiaría angustia de castración por taquicardia intermitente.

Madre desesperada con hijo único busca familia numerosa para suicidio colectivo.

Sádico huérfano desea conocer psicótica silenciosa con intención matrimonio.

Masoquistas y no serios abstenerse.

Hombre, cincuenta años, obsesivo profundo, busca señora, edad indiferente, pero paranoica intrépida, para salidas epicúrea y paseos a caballo.

Gran ansiosa asmática propone noches locas a gran enfermo de insomnio, preferentement calvo". (39)

Por exceso de atención, el yo se disuelve en esa búsqueda interminable de sí mismo.

Todo lo que supone sujeción o disciplina se desvaloriza en función de una ética permisiva y hedonista: el disfrute, el goce, el deseo y su satisfacción inmediata.

Esta erosión de las referencias del yo es la réplica exacta de la disolución que conocen hoy las identidades y papeles sociales, antes bien definidos e integrados en las oposiciones reglamentadas. (Hoy, todo es unisex, figuras asexuadas y símbolos andróginos, pasando confundidos, inmersos en sí mismos, en "la calle de la fascinación").

Así, el estatuto de la mujer, del hombre, del niño, del loco, del civilizado, han entrado en un período de indefinición, de incertidumbre, donde la interrogación sobre la naturaleza de las "categorías" sociales no cesa de desarrollarse.

El proceso de personalización narcisista desmonta las referencias del yo y lo vacía de cualquier contenido definitivo. La aspiración a la "autenticidad" y la afirmación del deseo, que alguna vez implicaron inconformidad y rebeldía, no cumplen más que una función de integración social.

Como todas las grandes dicotomías, la del cuerpo y el espíritu se ha esfumado. Hacer existir el cuerpo por sí mismo, estimular la autorreflexividad, reconquistar la interioridad del cuerpo, esa es la obra del narcisismo. Si el cuerpo y la conciencia se intercambian, si el cuerpo, como el inconciente, "habla", debemos amarlo y escucharlo. Debe expresarse, comunicar. La psicologización del cuerpo implica la conquista de la subjetividad del cuerpo por medio de todas las técnicas contemporáneas de expresión, concentración y relajación. (Aerobics, jogging, bioenergética, etc...).

El narcisismo cumple así una misión de normalización del cuerpo. El interés febril que tenemos por el cuerpo no es en absoluto espontáneo y "libre". Obedece a imperativos sociales, tales como la "línea", la "forma", el "organismo".

La "normalización" se presenta como el único medio de ser verdaderamente uno mismo: joven, esbelto, dinámico. La carga subversiva que en algún momento tuvo el "cuerpo", como el "lugar del pecado" y del "mal" desaparece, al quedar liberado de tabúes y sujeciones arcaicas; para aparecer, de este modo, permeable a las normas sociales.

De esta manera, el proceso de personalización sustituye la norma autoritaria por una norma flexible y "consejos prácticos" o

por terapias "a la medida". Sin embargo, aunque aparentemente se rechazan valores y finalidades "superiores", o "trascendentes", la búsqueda de la identidad, la afirmación del cuerpo y el placer aparecen como valores absolutos, universales y funcionan de la misma manera que el imperativo categórico. Se sacraliza el sacrilegio. Se valoriza el antivalor. El placer y el instinto no son sólo rehabilitados, sino que son directamente sacralizados.

La inversión de los códigos, refuncionalizados, operan un nuevo tipo de control social sobre almas y cuerpos.
Dice Jankélévitch:

"La violenta reacción de rechazo hacia los valores normativos no es una cólera moral a la inversa, ni una caricatura de indignación moral, es más bien el frenesí de una conciencia desdoblada, crucificada, desgarrada por su insoluble contradicción". (40)

En una sociedad que lo evalúa todo con criterio psicológico, la "autenticidad" y la sinceridad se convierten en virtudes cardinales y los individuos, absortos en su yo íntimo son cada vez menos capaces de desempeñar los roles sociales convencionales. No obstante, ésto no significa que el individuo se encuentra sin ataduras, desprovisto de cualquier codificación social. El proceso de personalización no elimina los códigos; tan sólo los descongela, los flexibiliza, a la vez que impone nuevas reglas adaptadas al imperativo de producir precisamente una persona pacificada.

La búsqueda de "autenticidad" se manifiesta como un instrumento de control y de pacificación social. La "autenticidad" es un valor social y se puede expresar "libremente" dentro de un marco preestablecido.

Así, el psicoanálisis y las distintas terapias en boga intentan eliminar el sentimiento de ansiedad de los individuos, de culpabilidad y de inferioridad utilizados frecuentemente por sus

semejantes para conseguir sus fines, pero sólo aparentemente los individuos se vuelven más sociables y más cooperativos. Detrás de la pantalla del hedonismo, cada uno explota cínicamente los sentimientos de los otros y busca su propio interés sin la menor preocupación. Cuando más tolerante es la imagen que la sociedad da de sí misma, más se intensifica el conflicto. La sociedad civil sigue siendo la "guerra de todos contra todos".

Por otra parte, la educación "permissiva" (Summerhill, Montessori, Walden 2 y demás escuelas "activas") que aparentemente dificulta la interiorización de la autoridad familiar, sin embargo, no destruye por eso al "superyo", sino que transforma su contenido en un sentido cada vez más "dictatorial" y feroz. El superyo se presenta actualmente bajo la forma de imperativos de celebridad, de "éxito", que, de no realizarse, desencadena una crítica implacable contra el yo.

La sociedad hedonista, en este sentido, sólo engendra a nivel superficial la tolerancia y la indulgencia, puesto que -en realidad- jamás la ansiedad, la incertidumbre y la frustración alcanzaron estos niveles.

La modernidad, caracterizada por su culto a la novedad y al cambio experimenta, en este fin de siglo, la contradicción de una cultura cuyo objetivo es generar sin cesar algo absolutamente distinto y que, al término del proceso, produce lo idéntico, el estereotipo, una monótona repetición: lo nuevo se vuelve inmediatamente viejo.

La aparición del consumo de masa en los Estados Unidos en los años veinte convierte el hedonismo en el comportamiento general de la vida cotidiana. La cultura hedonista es producto del propio desarrollo del capitalismo, transformando los modos de vida.

Con la difusión a gran escala de los objetos considerados hasta el momento como objetos de "lujo", con la publicidad, la

moda, los "mass media" y, sobre todo, el crédito, cuya institución socava directamente el principio del ahorro, la moral puritana, que rige hasta entonces, cede el paso a valores hedonistas que animan a gastar, a disfrutar de la vida, a ceder a los impulsos: que los cuerpos circulen como las mercancías.

Desde los años cincuenta, la sociedad americana e incluso la europea y hasta la de los países del Tercer Mundo (con todo y sus limitaciones), se mueven alrededor del culto al consumo, al tiempo libre y al placer. La ética protestante -según Daniel Bell- fue desplazada por el propio desarrollo del capitalismo:

"El mayor instrumento de destrucción de la ética protestante (disciplinaria y autoritaria) fue la invención del crédito. Antes, para comprar, había que ahorrar. Pero con la tarjeta de crédito, los deseos pueden satisfacerse de inmediato". (41)

Esta ética hedonista, propia de nuestras sociedades, es inseparable de las aspiraciones de la modernidad, cuya significación imaginaria central la constituye el individuo libre y autosuficiente.

El ser individual se percibe como "fin último" y se conquista el derecho a la libre disposición de uno mismo. El individuo, que es casi el "sagrado absoluto" no encuentra ya nada por encima de sus exigencias legítimas. La idea de una libertad sin límites es incompatible con la idea de una realidad que impone sus leyes. La mónada individual ontológicamente libre desafía a las leyes, a lo real, al sentido. Niega las reglas heterónomas y afirma correlativamente la creación autónoma que decreta sus propias leyes.

La ética hedonista es, entonces, la consecuencia del significado socio-histórico del individuo afirmado como autónomo. Ni la esclerosis de las convenciones burguesas, ni la deshumanización del mundo industrial y urbano pueden explicar, por

si mismas, el surgimiento de este hedonismo, que abre al individuo a la libertad del placer y del goce como valores centrales.

Códigos morales flexibles, cuyos contenidos hedonistas hacen aparecer una forma social específica marcada por este proceso de personalización y por las más diversas formas de control.

La "transgresión" de los valores establecidos pierde su virtud provocativa, ya que nadie defiende el orden y la tradición. Se institucionaliza la rebelión: todos queremos la libertad total, la multiplicidad de experiencias, la búsqueda del impulso como modo de conducta. El placer y el estímulo de los sentidos se convierten en los valores dominantes de la vida cotidiana.

Los años sesenta revelan, sin lugar a dudas, el advenimiento de la cultura hedonista. Radicalismo cultural y político: revuelta estudiantil, contracultura, moda de la marihuana y el LSD, liberación sexual. La cultura cotidiana incorpora la liberación, el placer y el sexo. Cultura de masas hedonistas y psicodélica. Los sesentas marcan el fin de los valores puritanos y utilitaristas.

Si bien podemos decir que esta "revolución" de los valores pone, de alguna manera, en crisis la unidad de la sociedad burguesa, sin embargo, la revolución del consumo lleva a la realización definitiva del objetivo secular de las sociedades modernas: el control total de la sociedad.

Control flexible, no mecánico o totalitario, el consumo es un proceso que funciona por la seducción. Los individuos aceptan, sin dudar, los objetos, las modas, las fórmulas de ocio elaboradas por las organizaciones especializadas. La era del consumo se inscribe en el vasto dispositivo moderno de la emancipación del individuo, por una parte, y de la regulación total y microscópica de lo social, por otra.

Efecto paradójico de la edad del consumo: por un lado, la uniformización de los comportamientos; por otro, la acentuación de las singularidades.

Etica hedonista: tolerante y permisiva. Oposición al puritanismo, a la autoridad. Pero, al mismo tiempo, el placer se vacía de su contenido subversivo, sus contornos se desgastan y su preeminencia se banaliza. El "deseo" ha pasado de moda. El culto al desarrollo espiritual, al deporte, a la salud, sustituyen a la contra-cultura. Junto al imperativo de gozar, el placer ilimitado, el desenfreno, el desorden de los sentidos (movimientos extremistas: droga, punk) se redescubren el equilibrio, la paz interior, la salud y la meditación. Reina el eclecticismo cultural.

"El proceso de personalización ha engendrado así una explosión de reivindicaciones de libertad que se manifiesta en todos los ámbitos, en la vida sexual y familiar (sexo "a la carta", educación liberal, modo de vida child-free) en el vestido, en el baile, en las actividades corporales y artísticas (deporte libre, improvisación, expresión libre), en la comunicación y enseñanza (radios libres, trabajo independiente), en la pasión por el ocio y en el aumento del tiempo libre, en las nuevas terapias cuyo objetivo es la liberación del yo". (42)

La continuidad democrática e individualista de la modernidad se manifiesta en este deseo de liberación personal y de afirmación de la autonomía individual.

Aunque el deseo ilimitado de realización personal, de libertad y de ocio se opone a la lógica productivista y, aunque no se modifique el hecho de que el trabajo sea obligado, repetitivo y monótono, el hedonismo aparece como la condición del funcionamiento y expansión del capitalismo. No es gratuito, entonces, que sea en función de esta "libertad personal" que se estén dando los "cambios" en los países socialistas, hacia una "democratización".

que, si bien pretende dejar atrás los viejos vicios, dogmas, mentiras y burocratismo estalinistas que dejaron a estos países petrificados en los años cincuenta, al mismo tiempo aparece como una necesidad de incorporar la moda, los jeans, la coca-cola, las hamburguesas y el rock (este último por cierto, de lo mejor que ha dado el capitalismo), es decir, el consumo y el hedonismo, en su vida cotidiana, inscribiéndose en un proceso de personalización y liberalidad.

Por eso, nunca como ahora, la democracia ha estado tan segura del acierto de sus instituciones pluralistas y, nunca como ahora estuvo tan en consonancia con las costumbres, con el perfil de un individuo "amaestrado" para la elección permanente, alérgico al autoritarismo y a la violencia, tolerante y ávido de cambios frecuentes, pero sin verdadero riesgo.

Ya ningún partido rechaza la regla de la competencia pacífica por el poder. Aunque no todos voten (el abstencionismo es el enemigo de la democracia), se exige el derecho a poder votar, aunque nadie se interese por los programas políticos, se exige que existan los partidos; aunque no se lean los periódicos ni los libros, sin embargo, se exige libertad de expresión.

El proceso de personalización no cesa de reforzar la demanda de libertad, de elección, de pluralidad, creando a un individuo relajado, tolerante, abierto a las diferencias.

Sea cual sea su despolitización o posición política, el hombre contemporáneo no es indiferente a la democracia, ya que sigue siendo en sus aspiraciones profundas, democrático.

"Evidentemente la legitimación ya no está unida a un compromiso ideológico, pero ahí reside su fuerza; la legitimación ideológica, contemporánea de la edad disciplinaria, ha dejado paso a su consenso existencial y tolerante, la democracia se ha

convertido en una segunda naturaleza, un entorno, un ambiente", (43) afirma G. Lipovetsky, en su libro "La era del vacío".

La sociedad democrática, abierta y plural, reduce las rigideces individuales e institucionales ("más vale pecar de liberalidad que de autoritarismo", Carlos Salinas de Gortari, primer Informe de Gobierno, 1989). Menos relación vertical y paternalista entre el estado y la sociedad, menos régimen único, más iniciativa, diversidad y responsabilidad en la sociedad y en los individuos. Reducir la altura jerárquica que separa el estado de la sociedad para adaptar el estado a la sociedad, dedicada al culto de la libertad individual.

"Para el estado se abre el camino de entrar en el ciclo de la personalización, de adecuarse a una sociedad móvil y abierta, rechazando las rigideces burocráticas, la distancia política, aunque sea benévola, a la manera de la socialdemocracia". (44)

En cuanto el individuo ha dejado de ser un medio para un fin exterior y ha pasado a ser considerado y a considerarse a sí mismo como "fin último", las instituciones sociales pierden su aura sagrada, todo lo que procede de una trascendencia inviolable y se da en una heteronimia de naturaleza es, a largo o corto plazo, socavado por un orden social e ideológico cuyo centro ya no es el "más allá" sino el propio individuo autónomo.

Dirigida por el papel crucial de la ideología, que ahora sustituye a la instancia religiosa, aunque mantiene el mismo carácter absoluto y pasional, la primera fase individualista deriva sus "valores" de los derechos del individuo.

Si la revolución individualista-democrática tiene por correlato a la larga una reducción de los signos ostentosos del poder estatal y el advenimiento de un poder benévolo, suave, protector, no por ello impide el surgimiento de una forma particularmente sangrienta del poder que se puede interpretar como

una última reviviscencia del carisma del soberano condenado por el orden moderno, una formación de compromiso entre los sistemas de la crueldad simbólica tradicional y la impersonalidad funcional del poder democrático.

Los movimientos estudiantiles del 68 representan, en este sentido -según Lipovetsky- la primera "revolución personalizada", dirigida contra la autoridad represiva del Estado, contra las separaciones y sujeciones burocráticas incompatibles con el libre despliegue del individuo. Porque no se trataba de "tomar el poder", de señalar a los traidores, de trazar líneas que separasen buenos y malos. Se trataba, por la vía de la expresión libre, de "cambiar la vida", de liberar al individuo de las mil alienaciones que le torturan cada día, desde el trabajo hasta el supermercado, desde la tele a la universidad. Liberación de la palabra, los movimientos de 68 están movidos por una ideología flexible, política y convivencial, "collage" de lucha de clases y de libido, de marxismo y de espontaneidad, de crítica política y de utopía poética.

El propio orden de la revolución se humaniza, teniendo en cuenta las aspiraciones subjetivas, la existencia y la vida: revolución libertaria, manifestación lúdica, "desmadrada", multidimensional, que vivimos los que entonces teníamos 20 años; transición entre la era disciplinaria-autoritaria y la era hedonista, del vacío social, del desierto de la personalización.

Es posible que nuestra época sea la del desencanto de la historia y de la desacralización de lo político. En el delirio de los sesentas, todo era político, la política lo era todo: a la vez explicación y solución, sentido último y panacea universal. El discurso político-revolucionario constituía la "última palabra" de todas las historias y el desenlace de todos los dramas. La "revolución": con sólo mencionarla uno se sentía Dios, el mensajero de la "buena nueva". Al despojar a la política de su carácter de absoluto, al no existir un "más allá" revolucionario, sin embargo,

se le devuelve a la vida su carácter de urgencia. ¿Resignación? Tal vez tan sólo menos dispuestos a invocar la quimera de una sociedad ideal. Trocar un mandato redentor por unas cuantas frivolidades, ¿no es, en el fondo, consentir y entregar el alma al sistema?

La idea de que la historia va a alguna parte, que tiene un sentido y un fin al que está obligada a llegar; la historia como movimiento lineal de marcha, de conquista, o de ascensión, la seguridad de que, tarde o temprano, llegaremos hacia lo "mejor", no es más que el último de los grandes mitos de un siglo XIX que no acaba de acabar.

Porque ni el sistema tiene la omnisciencia de Dios, ni la astucia de Satanás. El auténtico respeto al sistema consiste en postular que una lógica secreta, implacable y sin fallos preside nuestros destinos; porque -por otro lado- no existe una "solución".

Por querer englobarlo todo en una mirada única, se iguala al mundo y se termina por no ver nada. Pero ¿qué pasa cuando se desvanece la obsesión del "sistema" como causa de todos nuestros males y desaparece la obsesión de la revolución como salvación?

¿Qué pasa cuando el sistema -como hemos visto- funciona a base de libido, de creatividad, de personalización? ¿Qué pasa cuando las "grandes finalidades" se apagan, cuando ya no existe un camino de una vía de socialización ya trazada?

Aparece un horizonte al final del cual no yace la certidumbre ni la verdad, sino otro horizonte no menos incierto. Aparece un vacio. Vacío de sentido, hundimiento de todos los valores superiores: nihilismo, como lo analizaron Nietzsche y Heidegger, pero nihilismo "new look", que deja atrás la angustia y la nostalgia del sentido, propias del existencialismo o del teatro del absurdo, y que experimenta a vivir sin objetivo ni sentido. La

propia necesidad de sentido ha sido barrida y la existencia indiferente al "sentido", puede desplegarse sin patetismo ni abismo, sin aspiración a "nuevas" tablas de valores.

Sin embargo, no podemos caer en el engaño de que este proceso de personalización descrito suponga la posibilidad de la creación de "nuevos" valores. Si bien conceptos como progreso, revolución, desarrollo, crecimiento, se han vaciado de su sustancia, también el individuo se ha desustancializado.

La apatía y la indiferencia, lejos de representar una "crisis" del sistema, son condiciones requeridas para su funcionamiento. Cuando más el sistema crea responsabilidades e informa, más abandono hay. Sin embargo, el hombre contemporáneo, no es ni el decadente pesimista de Nietzsche, ni el trabajador oprimido de Marx. Se parece más al telespectador, probando por curiosidad uno tras otro los programas de la noche, o al consumidor llenando su carrito en el supermercado.

¿Por qué un sistema cuyo funcionamiento exige la indiferencia se esfuerza continuamente en hacer participar, en sensibilizar, movilizar, interesar? Cuantos más partidos se explican y se exhiben en la tele, más se ríe la gente de éstos; cuanta más propaganda se distribuye, menos se lee; cuanto más se esfuerzan los profesores porque sus estudiantes estudien, menos leen éstos. El yo, como señalábamos anteriormente se convierte en un espejo vacio a fuerza de informaciones.

El diagnóstico de Nietzsche sobre la tendencia moderna a favorecer la "debilidad de la voluntad" coincide con este yo indiferente para el que han desaparecido los grandes objetivos y las grandes empresas por las que la vida merecía sacrificarse. Este "debilitamiento de la voluntad", sin embargo, paradójicamente, representa un muro contra los sobresaltos de religiosidad histórica y los grandes designios paranoicos.

Parece que es éste el sentido de la ontología "débil" propuesta por Vattimo. Sin embargo, consideramos, el hecho de oponer un sentido "débil", a los contenidos "fuertes" de la metafísica es una inversión que se mueve dentro de las categorías establecidas por la metafísica. Ahora "lo débil" es "lo fuerte". Nada ha cambiado. "Lo débil" es "lo fuerte" camuflado. Se desplaza simplemente la polaridad: tan sólo los signos y los nombres de los dos polos son invertidos.

El proceso de indiferencia, en donde el yo pierde sus referencias, su unidad, su centro de gravedad que lo jerarquiza todo, implica también -por otro lado- el momento de la pluralidad, en el que todos los gustos, todos los comportamientos pueden cohabitar sin excluirse. No hay selección posible entre el ecologista que cultiva zanahorias biológicas en su balcón, el "pasado" perpetuo, el motorista forrado de cuero, el intelectual con su cara de solemnidad ante los libros, el "punk" que esconde bajo su melena anaranjada un sentimentalismo rosa mexicano, el "fresa" y el "reventado".

"Que los chavos banda somos drogos?

La neta el buti le llega a dos tres madres: unos chupan otros se atizan o flexean, pero el buti nel Zero drogás. No, sólo dos-tres chavos banda se ponen hasta la madre. ¿A poco las bandas de políticos, de burgueses y de intelectuales no se ponen hasta trás en sus reventones, con su coñaquito, su golden o su perico?

Pero por los mismos vicios, estas bandas salen en sociales y los chavos banda en la nota roja de los periodicos..."

(La Jornada, domingo 3 de diciembre de 1989, p. 19)

ESCENA 8. EL FUTURO SIEMPRE ES INCIERTO.

"Con razón en cada época se cree
asistir a la desaparición de los
últimos rastros del Paraíso
terrestre".

(E.M. Cioran. Ese maldito yo).

PLANO MEDIO GENERAL.

MUSICA: PINK FLOYD, "A MOMENTARY
LAPSE OF REASON".

LUZ: DIRECTA AZUL, APOYADA POR
ELIPSE GIRATORIA: MAGENTA,
MORADA, VERDE, NARANJA.

ESTROBOSCOPICA EN ALTERNANCIA.

No hace falta insistir en que tanto la "democracia" occidental como el "socialismo" real han implicado dominación y colonización.

Desde mediados del presente siglo, el proyecto moderno tanto en su versión capitalista como en la socialista protagonizan y polarizan la vida política, económica, militar y cultural del mundo, imponiendo ambas una dominación científico-técnica del planeta. La alternativa entre capitalismo y socialismo, entre justicia y libertad se ha desvanecido. La frenética carrera hacia adelante, hacia ninguna parte, a la que ambas superpotencias se entregaron, arrastró al mundo, con su lógica expansionista (que ha alcanzado a todos los rincones del planeta), no sólo a una división económica y militar entre el este y el oeste, sino también a una dependencia funcional entre los países ricos o super y los países pobres o subdesarrollados.

El desarrollo ilimitado de los primeros, sólo puede mantenerse a costa del subdesarrollo crónico de los segundos, y el desarrollo de éstos sólo puede producirse limitando el crecimiento de aquéllos. Los pueblos subdesarrollados, por otra parte, no han encontrado otra vía que la de imitar los procedimientos técnicos, políticos y culturales empleados por esas mismas potencias. Paradójicamente, para "liberarse" hay que "modernizarse", hay que "progresar" -aunque sea endeudándose- pero hay que engancharse al imparable carro de la historia.

Por otra parte, al convertirse el saber científico-técnico en una fuerza productiva cada vez más importante, no sólo ha provocado un grave deterioro del medio ambiente, sino que -además- ha engendrado un excedente cada vez mayor de mano de obra, deterioro ambiental y excedente laboral que han pasado a ser crónicos, estructurales y, por tanto, irrecuperables, ya que es la propia lógica innovadora del sistema económico la que los engendra.

El desarrollo técnico posibilita el crecimiento y la intensificación de los sistemas de comunicación y de información. Hoy día todos los acontecimientos se encuentran interconectados en una red de incesantes y múltiples referencias. Nada de lo que sucede puede sustraerse a este universo informatizado (Ya no hay sucesos: sólo informaciones).

La idea de la "soberanía política" de los estados deja paso a un poliformo juego de fuerzas transnacionales, en el que intervienen empresas privadas, instituciones culturales, organismos paragubernamentales, tratados comerciales y alianzas militares.

Las relaciones de poder en el interior de los estados no pueden ser explicadas con los términos de la teoría jurídico-política moderna. Ni basta tampoco concebir el Estado como instrumento de dominación del capital sobre el trabajo. Las relaciones de poder se han vuelto mucho más complejas, más reticulares, más inestables, más polimórficas. Atraviesan -como dice Foucault- las instituciones más diversas y las más íntimas fibras de nuestro cuerpo.

Fragmentación de poderes y también de los saberes. Estos últimos avanzan mediante especializaciones y desplazamientos cada vez más acelerados. La atomización y la competitividad caracterizan a los saberes contemporáneos.

Se ha realizado la "universalidad", categoría central del pensamiento moderno, pero -al mismo tiempo- se ha desvanecido por completo.

En esta "universalización" se revela, a la vez, un movimiento contrario, una sombra, un reverso, una situación cada vez más orientada hacia la fragmentación, la incomunicación, la opacidad.

El hombre, ontológicamente desgarrado entre su pertenencia genérica a la humanidad y su condición de individuo, entre su

apertura física al mundo y su aislamiento igualmente físico, asume, en el momento histórico en que su dominio se ha universalizado, el desgarramiento específico entre cosmopolitismo y atomización. Puede conocer de forma inmediata lo que sucede en el más recóndito rincón del planeta, pero ignora por completo lo que sucede al otro lado del tabique de su casa. Ha construido una civilización planetaria, urbana, tecnificada, politizada, plenamente humana. Tal vez, demasiado humana.

"...¿cómo explicar que sin la intervención de un milagro esta sociedad no se reduzca a polvo ante nuestros ojos o que se la haga estallar inmediatamente?" (45)

Pero lejos de que desaparezca o agonice -como analizábamos anteriormente- parece que la sociedad contemporánea, construida sobre las bases de la modernidad, manteniendo una relación de sucesión histórica y de diferenciación lógica con respecto a ésta, aparece más sólida y fuerte que nunca. Pero, ni catastrofismo que anuncie su destrucción. Ni triunfalismo que festeje el advenimiento de la sociedad perfecta: abierta y plural. El futuro siempre es incierto.

La discusión en torno a la "crisis" del pensamiento moderno oscila entre quienes consideran que la "crisis" no se ha producido realmente, o que al menos no ha llegado hasta el extremo de arruinar definitivamente las sólidas bases del pensamiento moderno; y quienes afirman que la "crisis" se está produciendo efectivamente y que su alcance es tal que rompe con un pasado no ya secular, sino milenarío.

Para los primeros (entre los que Habermas sería el más representativo) se trataría, en todo caso, de una crisis pasajera e incluso saludable, una crisis que no sólo no afectaría a la validez del pensamiento moderno sino que más bien lo reforzaría, al denunciar los malos usos, las tergiversaciones que de tal pensamiento se han hecho. Esta concepción de la crisis está de

demostrarnos que lo moderno no sólo no ha dejado de tener vigencia histórica, sino que todavía no ha llegado a tenerla plenamente; por lo tanto, quienes proclaman la crisis de lo moderno y pretenden arrinconarlo no están más allá sino más acá del mismo. Son portavoces nuevos de viejos pensamientos que se resisten a ser definitivamente superados, que reaparecen una y otra vez, dificultando la implantación definitiva de lo moderno.

Por otro lado, siguiendo los planteamientos de Nietzsche y Heidegger, hay quienes consideran -como Vattimo- que estamos asistiendo a un apocalíptico momento de transición: un largo crepúsculo ha de dejar paso a una nueva y virginal aurora, una aurora cuyo "resplandor" se insinúa ya en el horizonte del futuro, una "nueva" forma de pensamiento cuyos cimientos sólo ahora comienzan a ser edificados.

La primera opinión sobre el significado histórico de la crisis es formulada desde el propio interior del pensamiento moderno y, por ello, se convierte inevitablemente en una negación del alcance real e incluso de la existencia misma de dicha crisis. Esta es entendida no sólo como el fin, sino como el verdadero punto de partida, como un nuevo y más prometedor comienzo de lo moderno.

En cuanto a la segunda opinión, ¿no repite -de alguna manera- el gesto fundador de la modernidad, cuando proclama ese gigantesco tránsito de lo viejo a lo nuevo, cuando concibe la crisis como un inequívoco paso adelante, como un "progreso" rotundo, como una definitiva "superación" del pasado? Por lo que más bien parece que lo que está en crisis es el mismo concepto de crisis.

La contradicción entre libertad y dominio parece ser el límite irresoluble que amenaza al pensamiento moderno desde su surgimiento. Las dos posiciones con respecto a la crisis de tal pensamiento, nos colocan -entonces- en una terrible encrucijada, en una irresoluble incertidumbre. Ambas posiciones, de una u otra forma, pretenden trazar un camino que marca la consumación o

cumplimiento de estos postulados, ya sea para realizarlos plenamente o para abandonarlos y dar paso a otras formas de pensar y actuar.

El desmantelamiento del imperio soviético, la unificación de Europa, el fortalecimiento del Japón, el derrumbe del muro de Berlín, la masacre de los estudiantes chinos, acontecimientos que nos muestran que la historia no es el resultado de unas pretendidas leyes históricas, ni de un determinismo inexorable.

Porque la historia es también imprevisible: azar y accidente. Aunque en ella interviene la voluntad humana, la historia no la construyen completamente los hombres libre y racionalmente, sino que la construyen sin dominarla ni comprenderla de todo, movidos por fuerzas que los sobrepasan y cuyo secreto se les oculta. Porque la historia es variación, no mera repetición ni sucesión, sino lo uno y lo otro a un tiempo. Porque cada época es un horizonte histórico finito, por eso cada momento histórico se enfrenta con el límite, con el extremo, con el fondo inagotable del que todas derivan y al que todas revierten, con esa máxima densidad del tiempo cuya fuerza no se puede dominar ni eludir.

Tal vez la historia, el tiempo, tenga -como el espacio- su propio "agujero negro". En ese "agujero negro" del tiempo no se suprime ni se "supera", sino que se contiene y condensa toda la historia de la humanidad. De ahí que la materia plástica de la realidad no pueda nunca quedar sometida al corset del modelo, al rigor de las leyes. Pero para el pensamiento occidental representa una empresa angustiante no localizar el origen y definir un destino. ¿Dónde comienza todo, en qué punto? ¿cuál es la meta final?

Victimado por la ilusión que le ofrecen las "leyes históricas", el hombre moderno cree "progresar", ¿hacia la dicha inmensa de la ciberneticización o la vuelta a la calma de las cavernas? Se olvida -como señala Cioran- que:

"Sólo se descubre un saber a los días cuando se escapa a la obligación de tener un destino". (46)

ESCENA 9. VACIO Y SOBRESATURACION.
(A MODO DE CONCLUSION)

"Como historiador, estoy convencido de la imperfección, más aún, de la inutilidad de todo esfuerzo. Confieso que tal vez en esta actitud tenga algo que ver la sobresaturación de una época tardía. El catálogo de las posibilidades parece agotado. Las grandes ideas se han desgastado a fuerza de repetidas. Ya nadie mueve un dedo por ellas".
(E. Jünger. Eumeswill.)

PLANO GENERAL.

MUSICA: THE CURE, "DESINTEGRATION".

LUZ: LUZ NEGRA PERMANENTE (ALTO CONTRASTE).

El delirio del hombre moderno de explicarlo todo y su búsqueda obsesiva del origen, lo han conducido a un pensamiento centrado en las categorías de finalidad y causalidad. Pensamiento teleológico y determinista que pretende eliminar el azar, la indeterminación y la relatividad.

El abandono de estas categorías parece dejar al pensamiento en el vacío y, como afirma Baudrillard, -en efecto- "la naturaleza siente horror por el vacío pues es ahí, en el vacío, donde nacen para conjurarlo los sistemas pletóricos, hipertróficos, saturados; siempre se instala algo redundante ahí donde ya no hay nada". (47)

En la actualidad, cualquier evento carece virtualmente de consecuencias, ya que está abierto a todas las interpretaciones posibles. Estamos en el éxtasis de la política y de la historia. Perfectamente informados e impotentes, perfectamente solidarios y paralizados, perfectamente fijados en la estereofonía mundial. Hoy, ya no hay trascendencia, sino comunicación. El periodo fáustico, prometeico, de la producción y del consumo es sustituido por la era proteica de las redes, por la era narcisista de la conexión, del contacto, del "feed-back".

Al igual que la T.V., todo el universo circundante y nuestro propio cuerpo, se convierte en pantalla de control. "Ya no estamos en el drama de la alienación, estamos en el éxtasis de la comunicación", (48) dice Baudrillard.

Paradójicamente, la era del vacío está plena, saturada, de comunicación e información. Como el esquizofrénico, nos encontramos en ese estado de proximidad excesiva de todo, abiertos a todo en la mayor confusión: el teléfono, el radio, la t.v., video, cine, un delirio de comunicación. Solitarios y narcisistas: ya no alejados de la realidad, sino en la proximidad absoluta, en la instantaneidad total de las cosas. Sin defensa. Sin retroceso.

Fin de la interioridad y de la intimidad. Sobreexposición y transparencia al mundo que nos atraviesa sin que podamos obstaculizarlo. Esquizoides que no podemos distinguir los límites de nuestro propio ser y ya no podemos reflejarnos. Pantallas absorbentes de todas las redes de influencia y comunicación. Solos frente a la televisión, la computadora, el "walkman". Si en los sesentas fuimos hijos de Marx y Coca-Cola, los ochentas nos convirtieron en marxistas-lennonistas (hijos de Groucho Marx y John Lennon). Sabemos que "El sueño ha terminado" y nos mantenemos despiertos a base de "captagones".

En el límite, podemos creer que nuestra condición (desdicha) procede, en el fondo, de que nada ha comenzado realmente: ni el progreso, ni la revolución, ni la liberación (utopía finalista), pero también podríamos suponer que ya ha ocurrido todo y que estamos más allá del final. Todo lo que había sido metaforizado, ya está materializado, sumido en la realidad.

Lo que se perfilaba como una perspectiva radiante, se vive ahora como una catástrofe en cámara lenta, pero no importa. Podemos también suponer que no tardaremos en vivir la perfección social.

Esta situación de indeterminación, lejos de ser angustiante o desesperada, nos permite interpretar cualquier cosa.

Es posible que haya terminado la fase de la legalidad de los procesos, de las grandes interpretaciones. La efervescencia de los procesos nos impiden apelar a cualquier principio o determinista (o indeterminista) de causalidad. Tal vez jamás han habido causas, sino un mero y simple encadenamiento de efectos: reacciones en cadena.

Por otra parte, la posibilidad misma de la indeterminación, del azar, supone que no hay otro encadenamiento posible que el de las causas. El azar tampoco existe. Este caracterizaría la

posibilidad absolutamente inverosímil en la que las cosas, privadas de sus determinaciones y de sus causas, queden abandonadas a sí misma, realmente libres.

Pero la historia no está regida ni por el azar ni por causas objetivas. Lo importante, en todo caso, es intentar salir de a lógica de la causalidad.

"No son, pues, la causalidad o el determinismo, la última palabra, pero tampoco lo son la causalidad flotante, la probabilidad, incertidumbre..." (49)

La historia no está encadenada a unas leyes rígidas, pero tampoco se mueve en la indeterminación y el azar.

A partir de Nietzsche, por otra parte, se ha mantenido la idea de una transvaloración, de una transmutación de valores. Sin embargo, se puede estar más allá del valor, pero sin que haya habido transmutación. Todas las liberaciones sucesivas no mueven una "nueva" energía de valores, sino a una diferenciación del valor. Se ha llegado a un estado fragmentario del valor o, podríamos decir, a una dispersión total de los valores. Los valores morales parecen fragmentarse completamente y ya no pueden repararse. La "realización del valor" también, de golpe, pierde su peso. No hay más referencias, pero tampoco hay transvaloración alguna.

Si, por un lado, no es posible proponer alternativas y, por otro, tampoco podemos mantenernos en una posición off de seudolibertad o de sudoautonomía, al menos podemos ser la "mala conciencia" de este estado de cosas.

Se han acabado las grandes utopías que iban a remediarlo todo. No hay un "ábrete sésamo", una fórmula mágica, que resuelva todos los problemas e, incluso la ilusión de que existiera tal cosa, ha sido siempre contraproducente. Las grandes construcciones utópicas

contienen una ilusión metafísica muy peligrosa. Si tengo la solución total, es lógico que aplique la "solución final" a quienes no la acepten. La realidad es compleja y los problemas no se arreglan de un vez por todas. Según Enzenberger:

"Nos dirigimos hacia una organización social sin centro definido, que funciona más como una red que como una jerarquía, y éste supone otro tipo de democracia". (50) (Y otras formas de control).

El sistema político ya no puede comprenderse con las metáforas o categorías de antes. El cuerpo social ha alcanzado una complejidad sin precedentes, en el que afloran multitud de intereses de lo más diverso. Estamos en un proceso abierto que no se sabe a dónde va, porque para imponerle una meta sería necesario un centro, un fundamento, que ya no existe.

Hoy, cuando toda radicalidad crítica ha pasado a ser inútil y toda negatividad queda resuelta en un mundo que finge realizarse, la ausencia de fundamentos designa un nihilismo que va configurando nuestros significados y valores, desde el sexo al prójimo, desde la cultura hasta lo político, querámoslo o no.

Lejos de asumir la dramatización suscitada por los acontecimientos: invasiones, catástrofes, inseguridad urbana y planetaria, abandonamos el tono univesitario para dejar paso a un estilo más dinámico, hecho de guiños y juegos de palabras, desenfadado e inofensivo, sin negación ni mensaje: muy tecno-pop.

Nacimos con la bomba atómica, el radar, la t.v., la penicilina, la vacuna contra la polio y los bolígrafos.

Crecimos con los materiales plásticos, los alimentos congelados, lavadoras de ropa, de platos, secadoras, máquinas copadoras, aire acondicionado, tarjetas de crédito, las pantimedias, el 68, la píldora, el DIU, los lentes de contacto,

cobijas eléctricas, las polaroid y la ropa "wash and wear"; los jets y la llegada del hombre a la luna.

Hoy, ya hemos pasado por cualquier tipo de terapias y vivimos rodeados de computadoras, telex, fax, grabadoras, videos, hornos micro-ondas, compact-discs, procesadoras de palabras, de alimentos y corazones artificiales.

Antes, la yerba se cortaba, la salsa no se bailaba, la "coca" ea una bebida imperialista y SIDA no significaba absolutamente nada. Hoy, ya ni el futuro es como antes. Según Loytard:

"El eclecticismo es el grado cero de la cultura en general. Oimos reggae, miramos un western, comemos un Mac Donald's a mediodía y un plato de la cocina local por la noche, nos perfumamos a la manera de París en Tokio, nos vestimos al estilo retro en Hong-Kong, el conocimiento es materia de juegos televisados". (51)

Bajo el golpe de la pérdida de toda ilusión, cuando nos encontramos en la "simulación", es decir, en lo que no es ni verdadero ni falso, toda deontología es absolutamente hipócrita. Más allá de la duda filosófica en cuanto al ser y las apariencias, respondemos a la simulación con la simulación. Se disuelven las oposiciones estrictas: lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, lo "auténtico" y lo "inauténtico", lo serio y lo no serio, capitalismo y socialismo.

Desdramatización de lo real y actitud maliciosamente relajada frente a los acontecimientos.

En una sociedad hiper-individualizada, típicamente narcisista, el espíritu crítico se convierte en sátira, en humor lúdico y el yo es el blanco privilegiado del humor, objeto de burla y autodepreciación, como explicitan las películas de Woody Allen. El personaje cómico ya no recurre a lo burlesco (Buster Keaton, Chaplin, Hermanos Marx); su comicidad no procede ni de la

inadaptación ni de la subversión de las lógicas. Proviene de la propia reflexión, de la hiperconciencia narcisista libidinal y corporal. Con el humor narcisista, Woody Allen hace reír sin cesar en ningún momento de analizarse, disecando su propio ridículo, presentando a sí mismo y al espectador el espejo de su yo devaluado. El ego, la conciencia de uno mismo, es lo que se ha convertido en objeto de humor.

En un periodo de la historia mundial en el que las ideas andan de "capa caída", en el que todos los "valores" están devaluados, en el que el marxismo es un cadáver viviente y el liberalismo un esqueleto automatizado que hace muecas, ¿puede uno esperar seriamente algún indicio de un proceso de creación de "nuevas" significaciones sociales?

La mitología occidental, a través de las diversas filosofías de la historia, ha intentado ordenar la infinidad de acontecimientos por medio de los "grandes relatos" o interpretaciones. Ya sea bajo el relato cristiano de la "redención", el iluminista de la "emancipación" de la ignorancia y la servidumbre por medio del conocimiento y el igualitarismo; el marxista de la emancipación de la explotación y de la alienación por la socialización del trabajo; o el capitalista de la emancipación de la pobreza por el desarrollo tecno-industrial... Todos ellos sitúan los datos que aportan los acontecimientos, en el curso de una historia cuyo término, aun cuando ya no quepa esperarlo, se llama "libertad universal" o "absolución de toda la humanidad".

En efecto, vivimos en el occidente de los artefactos y de los aparatos, de la vida cómoda y el afán de privacidad, de estrellas de rock y políticos de la t.v... Podemos interpretar los recientes "grandes cambios" ocurridos en los países socialistas a finales de la década como la "esperanza" de un socialismo democrático; pero también éstos podrían llevar a los países del este hacia un débil equivalente de la sociedad de la tele y el supermercado.

Los "vientos del cambio" son mucho menos espectaculares que su espejismo. El rito espera un "cambio" que ocurre sin ocurrir. No es casual que todas las civilizaciones se permitan romper el orden social cada determinado tiempo, por ejemplo, cada fin de año, en una celebración político-orgiástico-religiosa, en que se disuelven las reglas y prohibiciones establecidas, y se fusionan en un solo sintiendo común, con el objeto de que, iniciado el nuevo ciclo, el orden social pueda renacer fortalecido y así ser continuado. Todo orden requiere un pequeño desorden.

No podemos, entonces, juzgar la historia desde el esquema explicativo de alguna teoría salvadora. Desvanecidas todas las razones ideológicas que sustentan las empresas políticas; conociendo la imprevisibilidad de la historia y la vanidad del poder, carecemos -en efecto- de convicción alguna. Pero quien carece de creencias no eleva patibulos ni funda inquisiciones para defenderlas. La faceta negativa del pensamiento tan sólo busca las fisuras y la "ausencia de fundamento" de las creencias establecidas.

Arrojado a la soledad, incapaz de integrarse en un grupo o en una cultura; huérfano de historia, el escéptico ha perdido todo lo que podría protegerle de la destrucción. El pensamiento se tambalea, al borde de zozobrar en la desintegración definitiva: padece el acceso del abismo, la vocación de perder pie inacabablemente. Pero sabe, como apunta Cioran, que "todo problema si se toca su fondo, lleva a la bancarrota y deja el intelecto al descubierto: no hay ya ni preguntas ni respuestas en un espacio sin horizonte". (52)

Obsesionados por la duda, por el presente del pensamiento, en todo lo que éste tiene de azar, de abismo y de terror, no podemos aceptar ni un falso pasado, ni un futuro ilusorio. El tiempo se desvanece y nos entrega al éxtasis negativo del desgarramiento. Vacilamos entre la aceptación y el rechazo al borde de cada idea, temblando entre ambos, sin poder perdernos definitivamente en

ninguno de los dos abismos.

Para que el pensamiento se recupere y descanse de los sistemas compactos que lo oprimen, tal vez haga falta que sople un viento de locura para hacerle un sitio a las ideas ágiles y sutiles que, lejos de ofrecer respuestas, nos lleven a estos callejones sin salida, en donde perdemos la engañosa seguridad de las fasas evidencias.

Ya no es posible seguir durmiendo con la cabeza apoyada en la almohada de las viejas certidumbres, de la ilusión en la "salvación", o del advenimiento de una sociedad perfecta.

Se acabó la tranquilidad y la felicidad. En estos tiempos de "cambios" y de renovadas esperanzas en el futuro, es preferible ser un aguafiestas: mala conciencia y remordimiento encarnado que inquiete y objete lo inobjetable. La desconfianza ilimitada nunca duerme y desinfla la complacencia satisfecha.

OSCURIDAD TOTAL

CITAS: (Y NOTAS).

- (1) De Beauvoir, Simone. Para una moral de la ambigüedad; trad. Rubén A.N. Laporte. Editorial Pléyade, Buenos Aires, 1972, p. 10
- * Becker, Ernes. La lucha contra el mal; trad. Carlos Valdés. Fondo de Cultura Económica. México, 1975.
- ** Rank, Otto. Art and Artist. New York: Agathon Press, 1968.
- (2) Camps, Victoria. La imaginación ética. Seix Barral. Barcelona, 1983. p. 11
- (3) Camus, Albert. El mito de sísifo; trad. Luis Echávarri. Editorial Losada, Buenos Aires, 1970. p. 13
- (4) De Beauvoir, Simone. op. cit., p. 61.
- (5) Kundera, Milan. La insoportable levedad del ser.
- (6) Heidegger, Martin. "La frase de Nietzsche: 'Dios ha muerto'". En Sendas perdidas; trad. José Rovira Armengol. Losada, Buenos Aires, 1960. p. 182.
- (7) Ibidem, p. 183.
- (8) Idem.
- (9) Ibidem, p. 185.
- (10) _____, p. 189.
- (11) _____, p. 211.
- (12) Heidegger, Martin. "La época de la imagen del mundo". En Sendas perdidas; trad. José Rovira Armengol. Losada, Buenos Aires, 1960. p. 89.
- (13) _____. "La frase de Nietzsche: 'Dios ha muerto'". En Sendas perdidas, trad. José Rovira Armengol. Losada, Buenos Aires, 1960. p. 222.
- (14) Ibidem, p. 213.
- (15) Ibidem, p. 221
- (16) _____. "La época de la imagen del mundo", op. cit., p. 97.

- (17) Cf. Heidegger, M. Kant y el problema de la metafísica; trad. Gred Ibscher Roth. México, Fondo de Cultura Económica, 1954. (Parte IV).
- (18) _____. "La época de la imagen del mundo", op. cit., p. 81.
- (19) Ibidem, p. 88.
- (20) Idem.
- (21) _____. "La frase de Nietzsche: 'Dios ha muerto'". op. cit., p. 221.
- (22) _____. El ser y el tiempo; trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica. México, 1968. p. 288.
- (23) Ibidem, p. 284.
- (24) _____. Introducción a la metafísica, trad. Emilio Estiú. Nova, Buenos Aires, 1959. p. 41.
- (25) Cf. Ibidem, pp. 74-75.
- (26) Cf. Ibidem, pp. 75-80.
- (27) _____. "Carta sobre el humanismo". En Sobre el humanismo; trad. Alberto Wagner de Reyna. Editorial Sur, Buenos Aires, 1960. p. 91.
- (28) Ibidem, p. 100.
- *** Loytard, J. Francois. La condición posmoderna; trad. Mariano Antolín Rato. Cátedra, Madrid. 1987.
- (29) Vattimo, Gianni. Mas allá del sujeto; trad. Juan Carlos Gentile Vitale. Paidós, Barcelona, 1989. p. 19.
- (30) Ibidem, p. 22.
- (31) Cf. Heidegger, M. El ser y el tiempo. p. 53.
- (32) Vattimo, G. op. cit., p. 58.
- (33) Heidegger, M., "La frase de Nietzsche: 'Dios ha muerto'". op. cit., p. 214.
- (34) _____. "La época de la imagen del mundo", op. cit., p. 83.
- (35) _____. Introducción a la metafísica, op. cit., p. 75.
- (36) _____. "La época de la imagen del mundo", op. cit., p. 97.

- (37) Cf. Castoriadis, Cornelius. La institución imaginaria, Tusquets, Madrid. 1980.
- (38) Ibidem, p. 81.
- (39) Bruckner, Pascal y Alain Finkielkraut. La aventura a la vuelta de la esquina; trad. Joaquín Jordá. Anagrama. Barcelona, 1980. p. 175.
- (40) Jankélévitch, Vladimir. La paradoja de la moral; trad. Nuria Pérez de Lara. Tusquets, Barcelona, 1983. p. 44.
- (41) Bell, Daniel. El advenimiento de la sociedad post-industrial Alianza, Madrid, 1973. p. 31.
- (42) Lipovetsky, Gilles. La era del vacío; trad. Joan Vinyoli y Michele Pندانx. Anagrama. Barcelona, 1986. pp. 115-116.
- (43) Ibidem, p. 130.
- (44) Ibidem, p. 135.
- (45) Cioran, E.M. Historia y utopía; trad. Esther Seligson. Artífice Ediciones. México, 1981. p. 18.
- (46) _____. Breviario de podredumbre; trad. Fernando Savater. Taurus. Madrid. 1972. p. 95.
- (47) Baudrillard, Jean. Las estrategias fatales; trad. Joaquín Jordá. Anagrama. Barcelona. 1984. p. 10.
- (48) Ibidem, p. 70.
- (49) Ibidem, p. 176..
- (50) Enzensberger, Hans Magnus. "La independencia radical". En La Jornada Semanal; entrevista de Juanjo Fernández. No. 7. 30 de julio de 1989. p. 18.
- (51) Loytard, Jean-Francois. La posmodernidad (explicada a los niños). trad. Enrique Lynch. Gedisa. Barcelona, 1987. p. 17.
- (52) Cioran, E.M. Breviario de podredumbre, p. 118.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

- Adorno, Th. y M. Horkheimer. Dialéctica del Iluminismo. Sur, Buenos Aires, 1971.
- Baudrillard, Jean. A la sombra de las mayorías silenciosas, Kairós, Barcelona, 1978.
- Cultura y simulacro. Kairós, Barcelona, 1978.
- El espejo de la producción. Gedisa, Barcelona. 1980.
- De la seducción. Cátedra, Madrid, 1981.
- Las estrategias fatales. Anagrama, Barcelona, 1984.
- Becker, Ernest. El eclipse de la muerte. Fondo de Cultura Económica. México, 1979.
- La estructura del mal. Fondo de Cultura Económica. México, 1980.
- La lucha contra el mal. Fondo de Cultura Económica. México, 1977.
- Bell, Daniel. El advenimiento de la sociedad post-industrial. Alianza, Madrid, 1973.
- Benjamin, Walter. "Tesis de filosofía de la historia", en Ensayos escogidos. Sur, Buenos Aires, 1967.
- Bernhard, Thomas. Helada. Alianza Tres. Madrid, 1985.
- Bruckner, P. y A. Finkielkraut. La aventura a la vuelta de la esquina. Anagrama. Barcelona, 1980.
- Binswanger, Ludwig. Tres formas de la existencia frustrada. Amorrortu. Buenos Aires, 1972.
- Castoriadis, Cornelius. La institución imaginaria. Tusquets, Madrid. 1980.
- Camps, Victoria. La imaginación ética. Seix Barral. Barcelona, 1983.

- Camus, Albert. El mito de Sísifo. El hombre rebelde. Losada. Buenos Aires, 1970.
- Cioran. E.M. Breviario de podredumbre. Taurus. Madrid. 1972.
 Historia y utopía. Artífice Ediciones, México. 1981.
Ese maldito yo. Tusquets. Barcelona, 1988.
- De Beauvoir, Simone. Para una moral de la ambigüedad. Pléyade. Buenos Aires, 1972.
¿Para qué la acción? Siglo Veinte, Buenos Aires, 1965.
- Debord, Guy. La société du spectacle. Buchet/Chastel. Paris. 1967.
- Deleuze, Gilles. Spinoza, Kant, Nietzsche. Labor. Barcelona, 1974.
- Foucault, Michel. Las palabras y las cosas. Fondo de Cultura Económica. México, 1968.
Vigilar y castigar. Siglo XXI, México, 1981.
Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres. Siglo XXI, México, 1988.
_____ 3. La inquietud de sí. Siglo XXI. México, 1987.
Microfísica del poder. La piqueta, Madrid, 1978.
- Fink, Eugen. La filosofía de Nietzsche. Alianza Editorial. Madrid, 1966.
- Habermas, J. "La modernidad inconclusa", En El viejo topo, n. 62, Barcelona, 1981.
 "Hacia una reconstrucción del materialismo histórico", en Sobre Nietzsche y otros ensayos. Tecnos, Madrid, 1982.
- Jankélévitch, Vladimir. La paradoja de la moral. Tusquets, Barcelona, 1983.
La mala conciencia. Fondo de Cultura Económica. México, 1987.
La ironía. Taurus. Madrid, 1982.

Hegel, G.W.F. Fenomenología del Espíritu. Fondo de Cultura Económica. México, 1966.

Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Revista de Occidente. Madria, 1974.

Heidegger, Martin. El ser y el tiempo. Fondo de Cultura Económica. México, 1968.

Introducción a la metafísica. Losada, Buenos Aires, 1959.

¿Qué es metafísica? y otros ensayos. Siglo Veinte. Buenos Aires, 1974.

"Carta sobre el humanismo", en Sobre el humanismo. Sur, Buenos Aires, 1960.

Kant y el problema de la metafísica. Fondo de Cultura Económica. México, 1954.

"El final de la filosofía y la tarea del pensar", en Varios, Kierkegaard vivo. Alianza Editorial. Madrid. 1966.

Sendas perdidas. Losada, Buenos Aires, 1960.

"Temps et Etre", en L'endurance de la pensée. Plon. Paris, 1968.

Nietzsche. Minuit. Paris. 1970 (2 v.).

Heller, Agnes. Sociología de la vida cotidiana. Península. Barcelona, 1977.

Historia y vida cotidiana. Grijalbo. México. 1980.

Horkheimer, Max. Crítica de la razón instrumental. Sur, Buenos Aires, 1973.

Jünger, Ernst. Eumeswil. Seix Barral. Barcelona, 1981.

Lefebvre, Henri. La vida cotidiana en el mundo moderno. Alianza Editorial. Madrid. 1972.

Manifiesto diferencialista. Siglo XXI, México, 1972.

Lypovetsky, Gilles. La era del vacío. Anagrama, Barcelona. 1986.

- Loytard, J.F. La condición posmoderna. Cátedra. Madrid, 1987.
La posmodernidad (explicada a los niños). Gedisa. Barcelona, 1987.
- Marcuse, Herbert. El hombre unidimensional. Joaquín Mortiz. México. 1968.
Eros y civilización. Joaquín Mortiz. México. 1968.
El fin de la utopía. Siglo XXI, México, 1968.
- Marx, Karl. Manuscritos: economía y filosofía. Alianza, Madrid, 1968.
Manifiesto del partido comunista, en K. Marx y F. Engels. Obras escogidas, Akal, Madrid, 1975. V. I.
Contribución a la crítica de la economía política. Alberto Corazón, Madrid, 1976. ("Prefacio").
La ideología alemana. Pueblos Unidos, Montevideo, 1966.
- Nietzsche, Friedrich. Así habló Zaratustra. Alianza. Madrid, 1972.
La genealogía de la moral. Alianza Editorial. Madrid. 1972.
El anticristo. Alianza Editorial. Madrid. 1974.
La voluntad de poder.
El ocaso de los dioses. Alianza Editorial. Madrid. 1976.
- Ricouer, Paul. Finitud y culpabilidad. Taurus, Madrid.
- Rubert de Ventós, Xavier. De la modernidad. Ensayo de filosofía. Península. Barcelona, 1980.
Moral y nueva cultura. Alianza Editorial. Madrid, 1970.
- Sartre, Jean-Paul. El ser y la nada. Losada, Buenos Aires, 1966.
Crítica de la razón dialéctica. Losada. Buenos Aires, 1970. 2v.

- Savater, Fernando. Invitación a la ética. Anagrama. Barcelona. 1983.
- La tarea de héroe. Taurus. Madrid, 1982.
- La filosofía tachada. Taurus. Madrid. 1980.
- Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Aguilar. 1960.
- El amor, las mujeres y la muerte. Biblioteca E.D.A.F., Madrid, 1981.
- La estética del pesimismo. Labor. Barcelona, 1975. (Antología).
- Sennett, Richard. Narcisismo y cultura. Kairós. Barcelona, 1980.
- El declive del hombre público. Península Barcelona, 1981.
- Vida urbana e identidad personal. Península. Barcelona, 1983.
- Trias, Eugenio. La filosofía del futuro. Ariel. Barcelona, 1983.
- Vattimo, Giani. El fin de la modernidad. Gedisa. Barcelona, 1985.
- Más allá del sujeto. Paidós. Barcelona. 1989.
- Introducción a Heidegger. Gedisa. Barcelona, 1986.
- y Pier Aldo Rovatti (eds.) El pensamiento débil. Cátedra, Madrid, 1988.