



## La apocalíptica filosófica actual

Juan Blanco

*... el fin se aproxima pero el apocalipsis  
es de larga duración.*

Jaques Derrida

La filosofía contemporáneamente sufre, padece de una nostalgia. ¿Nostalgia de qué? A través de los siglos las diversas corrientes de filosofía metafísica han pretendido ofrecer al hombre un conocimiento claro y evidente, la verdad. El optimismo metafísico de proporcionar una interpretación auténtica de la realidad era una esperanza capaz de ser lograda por medio del conocimiento racional, realista, idealista, empírico, etc. Tanto metafísicos, pero también antimetafísicos (recordemos a Kant) consideraban la posibilidad de dejar nota de la raíz última de la realidad. El Estado, la política, la economía inclusive, fueron propuestas, en algunos casos antimetafísicas, que creían establecer los parámetros por medio de los cuales el ser humano alcanzaría la plenitud deseada.

Sin embargo, las desilusiones metafísicas y antimetafísicas han dejado evidencia de la imposibilidad de establecer una esencia común a la realidad, un sentido universal del quehacer humano. Estas desilusiones es el fruto de los diferentes absolutismos metafísicos o antimetafísicos que dichas propuestas engendraron. Los resultados fueron comunes en ambos casos: la violencia, la muerte del otro. En nombre de la esencia metafísica, auténtica y verdadera, el ser humano occidental se ha convertido en el juez de la humanidad entera; pero, a su vez, también por medio de las propuestas antimetafísicas cuyo particular énfasis en la confianza racional del hombre engendró otros tipos de violencia y destrucción de la alteridad.

Este cariz violento que dichas propuestas filosóficas posibilitaban a escala política, social y económica ha hecho que hoy en día sea tema de reflexión el que toda absolutización del pensamiento racional humano decanta en un peligroso juego de imposiciones de las verdades que intentan sobreponerse, imponerse, al ser humano en general. La apoteosis de principios filosóficos enmascarados de necesarias liberaciones del ser humano ha provocado el efecto contrario: desencantar al hombre contemporáneo. Este desencanto generalizado trae consigo, a su vez, la nostalgia de lo prometido, la herencia del deseo cultural humano de una vida realizada en plenitud, de una sociedad más justa que posibilite la vida de los propios y del otro (¿Un anhelo común a todas las culturas?). Estas esperanzas de propuestas no violentas han tenido ya lugar en la modernidad tardía. Dichas propuestas tienen un talante común, una coincidencia de fondo, una perspectiva que les equipara en una modalidad de presentación y reflexión: la apocalíptica.

Jaques Derrida en su ensayo *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía* nos describe un tono común de la filosofía actual: *la castración o no del logos en tanto que ratio, he ahí una forma central de este debate en torno de la metafísica. Es también un combate acerca de lo poético (entre poesía y filosofía), acerca de la muerte o del futuro de la filosofía* (p.12). Filosofía en la cual Derrida adscribe sus propuestas y su método de la *deconstrucción*.

¿Cuál es la relación que existe entre filosofía y apocalipsis? La filosofía contemporánea ha establecido un espíritu común al reflexionar sobre la realidad, la vida, la filosofía, la sociedad. Este espíritu común, ese tono, esa modalidad reciente en filosofía es lo que el filósofo francés nos ofrece en su trabajo que arriba quedó

mencionado. La palabra apocalipsis se utiliza, según Derrida en su ya referido ensayo, en dos acepciones (Cfr. p.2):

1. Por un lado la palabra apocalipsis es entendida como *descubrimiento, desvelo, revelación, auscultación*<sup>1</sup>;
2. y apocalipsis considerado en su sentido más usual: catástrofe temible, fin.

Por medio de ambas determinaciones intentaremos, en este ensayo, ensanchar la propuesta derridiana y brindarle contenido interpretativo a sus consideraciones filosóficas.

En la Biblia podemos encontrar por lo menos dos libros apocalípticos. Uno de estos es aquel cuyo homónimo es ya precisado, y se trata del escrito de Juan elaborado en su destierro en la isla de Patmos: *El Apocalipsis*, y desde el cual Derrida elabora sus reflexiones e incluso le cita en diversas ocasiones a lo largo del ensayo (Cfr. pp.16,19, 20, 21, 22, 25 y 26). Sin embargo Derrida no cita el segundo de estos libros apocalípticos: El libro de *Daniel*. En este último texto bíblico encontramos uno de los pasajes enigmáticos interesantes del escrito sagrado. Se trata de la referencia a la interpretación que el profeta Daniel elabora de la visión que en el sueño el rey de Babilonia, Nabucodonosor, tuvo sobre los reinos de este mundo y su frágil constitución:

*Tú veías una estatua enorme, de extraordinario brillo y aspecto terrible, que se levantaba delante de ti. La cabeza de esta estatua era de oro puro, el pecho y los brazos de plata, las caderas y el vientre de bronce, las piernas de hierro, los pies de parte de hierro y parte de loza. Tú estabas mirando la estatua cuando de repente una piedra se desprendió, sin haber sido lanzada por ninguna mano, y vino a chocar contra los pies de hierro y loza de la estatua, haciéndola pedazos. Entonces todo a la vez quedó como polvo, el hierro, la loza, el bronce, la plata y el oro, como capotillo de la cosecha, y el viento se lo llevó sin que quedara rastro. En cuanto a la piedra que chocó con la estatua se convirtió en un cerro muy grande que llenó toda la tierra... (Daniel 2, 31-36)*

Esta visión apocalíptica, que no nos exime de la necesidad de interpretarla en conexión directa con un contenido explícito referido a la violenta y eminente destrucción de la enorme y terrible estatua, nos ubica en la comprensión del quehacer actual de la filosofía. ¿La filosofía contemporánea apela a una destrucción de la filosofía misma? ¿La esperanza que encierra una revelación destructiva es también un contenido actual de la filosofía? La respuesta a esta pregunta nos permitirá comprender qué entiende Derrida por *el tono apocalíptico* que la filosofía actualmente toma.

La filosofía a lo largo de la historia de Occidente ha pretendido, tal hemos afirmado, establecer sistemas de liberación humana, sistemas que se autoconsideran la interpretación auténtica de la realidad pero cuya apariencia (su constitución de oro, plata, hierro) de coherencia lógica muestra una fragilidad oculta (*en parte fuerte y en parte débil: Daniel 2,42*). Los grandes sistemas filosóficos antiguos, medievales y

---

<sup>1</sup> Apokalupto fue sin duda un buen término para gala. Apokalupto: yo descubro, yo desvelo, yo revelo la cosa que puede ser una parte del cuerpo, la cabeza o los ojos, una parte secreta, el sexo o cualquier cosa oculta, un secreto, lo que hay que disimular, una cosa que no se muestra ni se dice, que se significa tal vez pero no puede ser entregada directamente a la evidencia. (Sobre un tono apocalíptico..., p.2)

modernos, han traído en sí mismos su fuente de autodestrucción, que ha sido utilizada por otros filósofos para acabar con ellos. Este elemento presente a lo largo de la historia occidental de la filosofía se hace hoy en día más evidente. Tal como nosotros consideramos, Derrida caracteriza a esta tendencia apocalíptica de la filosofía actualmente como una estable actitud de *desvelamiento... de descubrimiento que deja ver aquello que hasta ese momento permanecía envuelto, retirado, reservado...* (Sobre un tono..., p. 2). La filosofía de hoy ha podido auscultar aquello que los grandes sistemas ocultaban: la violencia y destrucción del otro. Los grandes ídolos de la filosofía se desmoronan. Se anuncia un fin de dichas hegemonías del pensamiento racional, el fin, la muerte de los grandes sistemas filosóficos se nos revela actualmente: un acontecimiento *escatológico*<sup>2</sup> en la filosofía, *que viene... a clausurar una historia, una genealogía o simplemente una serie nombrable* (p.4)

Trataremos de establecer, a través del pensamiento de tres filósofos contemporáneos, este tono apocalíptico que Derrida reconoce en la filosofía actual. Lo haremos a partir de dos vertientes, ¿cuáles?, precisamente a partir de las dos acepciones del término *apocalipsis* que ya han quedado establecidas. Por medio de ellas analizaremos esta doble caracterización de la filosofía que el filósofo francés plantea en su ensayo.

Tres son entonces los filósofos contemporáneos a partir de los cuales intentaremos establecer este doble nivel apocalíptico en sus filosofías. Uno de ellos será el mismo Derrida, otro será el filósofo alemán Peter Sloterdijk y, un tercero, el turinés Gianni Vattimo. El pensamiento filosófico europeo contemporáneo nos será caracterizado a través del espíritu epocal que actualmente la filosofía manifiesta. Para establecer un orden, no cronológico, pero sí de interés filosófico, cerraremos cada uno de estos dos análisis con la filosofía de Jaques Derrida, pues él mismo asevera pertenecer a esta tonalidad apocalíptica: *Repetidas veces me han preguntado... por qué... yo tenía o había adoptado un tono y propuesto temas apocalípticos.*

### **a) El fin comienza, significa el tono apocalíptico. (p.18)**

Una de las caracterizaciones del tema apocalíptico es, como dijimos arriba, la referida a una *catástrofe terrible*. ¿Cuáles serían las categorías del pensamiento filosófico que permitirían identificar a un autor como apocalíptico en este singular sentido del *fin*? Derrida nos lo dice: *... no es solamente el fin de esto sino también y en primer lugar de aquello, el fin de la historia, el fin de la lucha de clases, el fin de la filosofía, la muerte de Dios, el fin de las religiones... el fin del sujeto... el fin de Occidente... Apocalypse now... Y cualquier otro vendrá a refinar aún más, a anunciar lo mejor de lo mejor, o sea el fin del fin, el fin del final...* (Sobre un tono... p. 15)

Gianni Vattimo es uno de estos filósofos que asumen las categorías apocalíptico-escatológicas del fin. En Vattimo la posmodernidad se establece como final de la modernidad. Un final establecido por la idea del fin de *una* historia considerada por la modernidad como *la* historia. Esta característica está muy ligada, y pareciera son sinónimos, a valoraciones como “el fin de la modernidad”, “el final de la metafísica” y “fin de la idea de progreso”.

La posmodernidad, entonces, hace referencia a una conclusión de la modernidad. Pero, y es válido preguntarse, ¿una conclusión de qué tipo?; y antes que ello ¿qué podemos entender por esta modernidad que ha concluido? Vattimo nos lo

---

<sup>2</sup> ¿Qué entiende Derrida por *escatología*? Dejemos que él mismo nos lo explique: *Lo escatológico significa el eskaton, el fin, o más bien el extremo, el límite, el término, lo último, aquello que viene in extremis a clausurar una historia, una genealogía o simplemente una serie nombrable.* (Sobre un tono... p. 4)

dice desde diferentes caracterizaciones de esta modernidad a través de sus textos. La modernidad por lo menos estará determinada por dos concepciones abarcales en el pensamiento vattimiano. Una aparece en el texto la *Sociedad Transparente*, haciendo énfasis en la modernidad como valoración del ser moderno: *modernidad es la época en la que el hecho de ser moderno se convierte en un valor determinado* (1990, p.73) Una segunda aproximación sobre la comprensión de la modernidad hará énfasis en el tipo de pensamiento filosófico determinante en dicha época: *la modernidad es la época de la legitimación metafísico-historicista* (Vattimo 1991, p.20)

“Fin de la modernidad” equivaldría a “fin de la historia”, fin de la idea de progreso, fin de la realización paulatina “hacia” una humanidad más perfecta e ideal (occidentalista claro). Este final de “la” historia tiene para Vattimo algunas implicaciones fundamentales (Cfr. Vattimo 1990, pp. 73-77) En primer lugar ello implica el fin de una concepción unitaria de un desarrollo histórico, debido a que la historia ha sido fruto parcial de los grupos que ejercieron el poder hegemónico en la modernidad. (Cfr. 1990, p. 76) En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, se llega al fin de la idea de progreso, precisamente al no existir o ser devaluada la perspectiva unitaria de la historia, y así lo teleológico de la misma se desvanece. Pues un prejuicio moderno estableció que lo nuevo, lo innovador, era parte de un proceso de modernización y “superación” de lo anterior.

Vattimo no sólo determina esta característica de la posmodernidad, entendida como final de la modernidad, en la vía teórica, pues también recoge dos fenómenos particulares correspondientes a la primera mitad del s. XX, el primero de ellos: el final del colonialismo e imperialismo, que conllevó la caída de una percepción hegemónica y etnocéntrica del mundo y del hombre, y que con otros términos lo llamará el “Ocaso de Occidente”: *El ocaso de Occidente, esto es de la disolución de la idea de progreso y de historicidad unidireccional, es un hecho de carácter social y político antes que filosófico* (Vattimo 2004, p. 39)

Vemos pues cómo en estas pocas referencias de la vasta producción vattimiana podemos recoger este tono apocalíptico que nos sugiere Derrida y por medio del cual intentamos fenomenalizar dichas propuestas. El *fin de...* está muy presente en la filosofía del turinés Vattimo. Ello le adscribe a este espíritu común, a esta comunidad común de significado que hemos tomado como referencia.

Por otro lado, para Peter Sloterdijk estos “fin(es)” serán abordados desde otro punto de consideración filosófica. A partir de esta consideración podemos preguntarnos: ¿qué entiende Sloterdijk por modernidad? ¿Cómo la caracteriza? ¿Cómo interpreta el surgimiento de la misma? Estas respuestas nos darán una primera idea de la crítica que el alemán realiza a la modernidad. Una crítica hermenéutica de la conformación de la modernidad y sus idearios constitutivos. Esta modernidad o Edad Moderna es comprendida por el alemán como el momento histórico del inicio de desolación, el desconsuelo, la efimeridad existencial, la muerte de la arrogancia antropocéntrica. Una desolación producto de la sustitución de Dios por la razón y la voluntad humana, de un cosmos ordenado por un infinito, abierto y misterioso universo que necesita ser recuperado pues se ha vuelto externo a mí y en el que antes era yo su centro y ahora lo es cualquier punto, o sea la inmensidad. Todo ello fue considerado en un primer momento un evento liberador, pero también el hombre liberado perdía con ello la carga simbólica heredada desde la antigüedad:

Vivir en la época moderna significa pagar el precio por la falta de cascarnes. El ser humano descascarado desarrolla su psicosis epocal respondiendo al enfriamiento exterior con técnicas de calentamiento y políticas de climatización; o con técnicas de climatización y políticas de calentamiento. (Sloterdijk 2003, p. 33)

Y ante esta situación de abandono, de desolación fría, el hombre moderno inició su propia estrategia en búsqueda de la seguridad desechada por él mismo sustituyéndola por una creación propia:

La humanidad de la era moderna contrarresta la helada cósmica que entra en la esfera humana por las ventanas violentamente abiertas de la Ilustración con un pretendido efecto invernadero: tras la quiebra de los receptáculos celestes, acomete el esfuerzo de compensar su falta de envoltura en el espacio mediante un mundo artificial civilizador. (Sloterdijk 2003, p.33)

Esta es la caracterización que de la modernidad se tiene en *Esferas I*. ¿Acaso no parece una paráfrasis del texto bíblico que aquí nos inspira? Leamos: *Después de ti seguirá otro reino inferior al tuyo, y luego un tercer reino como el bronce que dominará la tierra entera. Habrá un cuarto reino, duro como el hierro. El romperá todo, igual que el hierro, que todo lo hace pedazos...* (Daniel 2, 39-40).

Las consecuencias de este acercamiento crítico es aquello que nos lleva a suponer la vinculación “negativa” de la filosofía de Sloterdijk con la posmodernidad (y por lo tanto con este tono apocalíptico que ya reconocíamos en Vattimo) una posmodernidad entendida como un espíritu de crítica ante los principios de la modernidad, no como una superación de la misma sino como la desilusión de las promesas hechas y de sus proyectos de seguridad total para el humano capaces de ser alcanzados a través de la razón, la ciencia y la técnica. El fracaso del proyecto moderno de sustituir las esperanzas metafísicas que la antigüedad y el medioevo ofrecieron de forma coherente al hombre. Esta esperanza malograda por el proyecto ilustrado está presente en la mayoría de los escritos sloterdijkianos con la intención de reiniciar un camino desandando, olvidado y minusvalorado por la racionalidad moderna<sup>3</sup>. Este camino es el de la literatura, el mito, la psicología profunda, la teología y otras fuentes no legitimadas por el pensamiento moderno.

El intento del alemán consiste en advertir las motivaciones subyacentes a la modernidad, describir su aspiración más honda y el origen de las necesidades a las cuales intenta ofrecer soluciones universales:

La modernidad se caracteriza porque produce técnicamente sus inmunidades y va eligiendo progresivamente sus estructuras de seguridad sacándolas de las tradicionales coberturas teológicas y cosmológicas. La civilización altamente tecnológica, el Estado del bienestar, el mercado mundial, la esfera de los media: todos esos grandes proyectos quieren imitar en una época descascarada la imaginaria seguridad de esferas que se ha vuelto imposible... El cuerpo de la humanidad quiere procurarse un nuevo estado de inmunidad dentro de una piel electrónico-mediático. (Sloterdijk 2003, p.34)

Esta figura de la modernidad es la que Sloterdijk trata de comprender desde su *esferología*. La lógica por medio de la cual las motivaciones míticas, teológica y, recientemente, tecnológicas han intentado dar, cada cual a su manera, respuesta ante las inquietudes del hombre es una constante en el marco de las necesidades humanas universales. Los diferentes, y divergentes, caminos han intentado asegurar el bienestar social, político, religioso, etc., de los agregados humanos y de cada uno de sus miembros. En la antigüedad y la Edad Media las respuestas ofrecidas como verdaderas tenían la ventaja de establecer relaciones de tipo metafísico, no manipulables, por medio de las cuales los hombres de dichas épocas se llenaron de seguridades no materiales ante una realidad que le sobrepasaba. Estas alternativas de respuesta ofrecían una seguridad ya ausente en la modernidad, una seguridad que los diversos intentos ilustrados modernos no han logrado efectuar. Sin embargo Sloterdijk no intenta una especie de restauración irracional de la metafísica antigua sino

---

<sup>3</sup> Sólo para señalar un ejemplo podemos citar aquí la definición primordial de la modernidad que en su obra *Crítica de la razón cínica*, nos brinda: *una amalgama de cinismo, sexismo, “objetividad” y psicologismo constituye el ambiente de la supraestructura de Occidente: el ambiente de la decadencia, un ambiente bueno para estafalarios y para la filosofía* (Sloterdijk 2004, p. 30).

descubrir la motivación más profunda que lleva al hombre a elaborar dichas soluciones ante las angustias existenciales humanas presentes a lo largo de la historia en las diversas cosmovisiones culturales.

Los diversos cobijos metafísicos que el mito y la teología ofrecieron antiguamente al hombre no han podido ser emulados por las divergentes y descentralizadas teorías modernas. La técnica no ha podido ofrecer el espacio-esperanza al hombre moderno, sino que, generalmente, le desilusiona al presentarse también amenazante para su misma subsistencia. Este fracaso es el que preocupa y da qué pensar al pensamiento contemporáneo. Los intentos de interpretación y posibles soluciones han fracasado por no comprender el origen pro-fundo que funda dichas preocupaciones y por ello mismo el tipo de propuestas que deben aventurarse. ¿Cuál es este problema oculto? ¿Qué tipo de solución ha de ofrecerse al mismo? ¿Qué características comunes poseen el mito y la metafísica en sus respuestas inmunológicas ante las necesidades existenciales de las sociedades humanas? ¿Qué elementos indispensables ha desechado la modernidad en sus divagantes soluciones?

En Sloterdijk, pues, también podemos reconocer esta mirada escatológica-apocalíptica de la que aquí nos sirve como referencia interpretativa. La mirada desoladora hacia el proyecto moderno nos hace figurar el tono de Juan de Patmos cuando nos refiere: *Tú piensas: soy rico, tengo de todo, nada me falta. ¿No ves cómo eres un infeliz, un pobre, un ciego, un desnudo que merece compasión?* (Apocalipsis 3, 14)

Por su parte Jaques Derrida habla también con este tono apocalíptico-escatológico. Su mayor propuesta desde esta perspectiva es su método deconstructivista, cuyos resultados llevan a la disolución del pretendido sentido unívoco con el que es abordado, por el lenguaje y sobretodo por la escritura, cualquier temática o problemática. Esta actividad deconstructora inicia, abre, una postura de irreverencia ante el *logos* de la razón instrumental moderna, violenta las fronteras gnoseológicas que han posibilitado el conocimiento en Occidente: *Rechazo de plano un discurso que me asigne un solo código, un único juego de lenguaje, un único contexto, una única situación...*(Notas sobre deconstrucción y pragmatismo, p.4)<sup>4</sup>

La piedra de la *deconstrucción* que se desprende por sí misma, parafraseando el libro apocalíptico de Daniel, y acaba con el ídolo de la univocidad del lenguaje (y de la escritura) socava las bases de éste haciendo que su presunta fortaleza devenga en polvo y pedazos. Este tono apocalíptico del final de la univocidad del lenguaje y la escritura, y por lo tanto de la coherencia lógica de todo discurso argumentativo o fundante, refleja, en Derrida, que *el discurso filosófico es, en fin, el discurso dominante en el interior de la cultura occidental* (Leer lo ilegible, p.2) Este tono común apocalíptico-escatológico en la filosofía contemporánea, se hace presente en este filósofo francés: pues *una vez que la deconstrucción comienza a operar ya no es posible seguir concibiendo la actividad filosófica como la búsqueda de la certeza* (Leer lo ilegible, p.2)

El arremeter contra el lenguaje, contra el discurso filosófico certero, acabar con su hegemonía, deconstruirlo desde sus cimientos, es el resultado de esta actividad escatológica derridiana. ¿Por qué? Este lenguaje, este discurso hegemónico es el que permite la creación etnocéntrica de la "actualidad": que *no está dada sino activamente producida, cribada, utilizada y performativamente interpretada por numerosos*

---

<sup>4</sup> Y en esta lectura de la *deconstrucción* derridiana Carlos Seijas en su artículo titulado *Jaques Derrida: un mundo de fantasmas y huellas sin origen* señala lo siguiente: *el deconstruccionismo no es un método que destruya para reconstruir, ni que invierta los términos para afirmar los opuestos a los considerados valiosos... por el contrario, lo que hace es mostrar que no existen tales seguridades, sino que hay zonas de ambivalencias, que ponen en jaque a la supuesta unidad –y seguridad- del sentido.*

*dispositivos ficticios o artificiales, jerarquizadores y selectivos, siempre al servicio de fuerzas e intereses que los “sujetos” y los agentes (productores y consumidores de actualidad –a veces también son “filósofos” y siempre intérpretes-) nunca perciben lo suficiente* (Deconstruir la actualidad, p.1)

¿Qué queda de ello al ser desconstruido? Un ídolo destruido, el polvo poético, los pedazos que ahora decantan metáforas cada vez más ilegibles, aforismos de equivocidad infinitas, a-logismo y pluralidad semántica. ¿Todo ello para qué? Para devolver la riqueza y libertad del lenguaje, tal vez no devolverlo mas sí auscultar la oscuridad desde donde se engendra cada nueva significación [*Hay que diferir, alejarse, demorarse y precipitar, a la vez. Hay que hacerlo como es debido para acercarse lo más posible a lo que pasa a través de la actualidad* (Deconstruir la actualidad, p. 6)]. Acabar con los ídolos que pretenden eliminar el misterio desde el cual se fundan sin cimientos permanentes el conocimiento en nuestro quehacer académico occidental. Esta escatología desconstruccionista nos acerca nuevamente a lo más lejano que se nos revela no asible al *logos*, lo presente siempre ausente, inasible, infinito, imposable; donde se funda paradójicamente lo absolutamente otro. He aquí donde inicia, luego de la escatología, la mistagogia derridiana, el anuncio del misterio indecible, inaccesible, el don que *sería lo que no obedece al principio de razón; es, debe ser, ha de ser sin razón, sin porqué y sin fundamento* (Derrida 1995, p.153).

Este misterio ha quedado oculto en la sociedad técnica, ha sido encubierto por la fuerza del discurso metafísico, por la *artefactualidad y actuvirtualidad* fruto de una *hechura ficcional* (Deconstruir la actualidad, p.1), ya que *lo mismo que el rol desempeñado disimula bajo la máscara social la autenticidad del yo irremplazable, así la civilización del tedio producida por la objetividad de la tecnociencia disimula el misterio* (Derrida 2000, p.42)

Este tono apocalíptico es, entonces, una “revelación” del sentido tomado contemporáneamente por la filosofía occidental. Esta caracterización que Derrida nos ofrece nos posibilita realizar una *filosofía de la filosofía*, develar sus preocupaciones actuales, sus categorías filosóficas, sus juegos de confusión, sus aperturas ontológicas. Derrida, entonces, nos permite establecer unas coordenadas de acción filosófica comunes en la actualidad. La preocupación por la violencia que la filosofía occidental, de tinte hegemónico, engendra se nos presenta como una preocupación ética del pensar en occidente. El filósofo francés es uno de sus profetas catastróficos, un profeta de calamidades: *el fin comienza, significa el tono apocalíptico* (Sobre un tono..., p.18)

Esta interpretación del final de un ídolo de oro, bronce, hierro pero con bases débiles (la modernidad) se nos muestra entonces como analogía apocalíptica común al conjunto del pensamiento filosófico que hemos tratado. Este ídolo ha devenido escombros, ha sido enjuiciado, es condenado a la destrucción; se nos ha revelado la estructura ambigua que posibilita la fragilidad no aparente del mismo. Pero ¿qué queda luego de haberlo caracterizado peyorativamente? ¿Qué pasa luego de haber destruido con *la roca que se desprende por sí misma* a esta estructura con pretensiones hegemónicas?

## **b) La auscultación-ocultante de la apocalíptica filosófica contemporánea.**

Ahora abordaremos la reflexión acerca del sentido que el *tono apocalíptico* toma en la filosofía actual desde la denotación propia del término apocalipsis, según Jaques Derrida: auscultación, revelación. La filosofía contemporánea no sólo nos muestra un tono terrible, de destrucción escatológica. No. La filosofía contemporánea,

si bien es cierto derriba los ídolos de la modernidad occidental, también ofrece aquello in-ofrecible. La condición actual de filosofía nos regala un tono mistagógico, una revelación o auscultación de un misterio que, para mantenerse como tal, nunca es *presente*, no se manifiesta como un regalo, no entra dentro de la lógica económica: del dar y dar gracias. Este misterio que se anuncia apenas sin mostrarse es un tono alterno que la filosofía actual transita.

Uno de los términos con los cuales Vattimo plantea la posibilidad del conocimiento en la actualidad es el de “pensamiento débil”, el pensamiento propio de la época de la disolución de la metafísica, de la época del final de la modernidad, que anuncia una forma diferente de la actividad filosófica en la posmodernidad.

El pensamiento de Heidegger es uno de las fuentes filosóficas que Vattimo retoma a partir de la interpretación del “estado” del ser. Heidegger propone que la metafísica, que es prácticamente el pensamiento occidental (Cfr. Vattimo 1993, p.61), que en su búsqueda del ser lo ha igualado al ente, entetizando al ser, asumiéndolo como “presencia” y determinándolo con los rasgos fuerte de “eternidad”, *ousía*, consiste en un “olvido del ser” en cuanto ser del ente, situación provocada por la metafísica misma. La metafísica propuso que el ser “es”, pero lo que “es”, según Heidegger, son los entes. Pues el ser no “es” sino que “acontece”, se eventualiza:

*“que son”, es algo que puede predicarse de los entes; el ser, más bien acontece. Al decir “ser”, lo distinguimos de los entes sólo cuando lo concebimos como el acaecer histórico-cultural, como el establecerse y el transformarse de aquellos horizontes en los que, sucesivamente, los entes se tornan accesibles al hombre y el hombre a sí mismo (Vattimo 1995, p. 28)*

Si el ser acontece, y por ello no es “presencia” eterna, estable, inmutable; se puede decir del ser que es trans-misión (*Über-lieferung*), envío (*Ge-schick*). Transmisión de los mensajes que llegan del pasado, los ecos del lenguaje que nos harán descubrir el carácter lingüístico de este acaecer del ser. (Cfr. Vattimo 1991, p.42)

Esta relación ser-lenguaje evita toda posibilidad de entender el pensamiento posmetafísico como una filosofía de la fundamentación. El modo en que el pensamiento se relaciona con esta trans-misión de los diversos lenguajes heredados, de los contenidos remitidos por la modernidad, de la metafísica, será posible por la *Verwindung* (la dislocación del pensar). Dicho modo de pensamiento es débil, se relaciona con el pasado transmitido no de modo “adecuacional”, sino de forma irónica, lúdica, caprichosa, débil. El pensamiento débil en un primer momento tomará la actitud de la *Verwindung*, pues no necesita desligarse de los contenidos lingüísticos heredados, pero tampoco construye el pensar sobre la prejuiciosa base sólida que heredaría desde la modernidad. No, más bien instaura un diálogo con esta herencia de un modo irreverente, secularizado, dis-torsionado y con ello distorsionando dichos contenidos históricos-culturales dentro de una época propia, diversa, que acoge, pero no de un modo apacible, el material anterior, sino de un modo problematizador, divertido.

*Verwindung* es una noción tomada de Heidegger que sustituye y evita la actitud del pensamiento moderno determinado por sus pretensiones de establecer una “nueva” y por lo tanto más “fuerte” y predominante teorización hasta entonces dada. Esta “superación” de lo “anterior” (menos nuevo, y por lo mismo en condición decadente) recibía el nombre de *Überwindung* (superación). La *Verwindung* piensa la verdad del ser como trans-misión, destino-envío, como un dársenos continuo. La *Verwindung* pretende en algún sentido ser una “superación”, a diferencia del sentido “totalizante” de la tradición metafísica, no apropiante de un sentido eterno, permanente, sino distorsionante, decadente, débil, efímero, finito. Vattimo verá en su



propia forma de interpretación de esta noción heideggeriana una relación bastante acertada con otra afirmación de un pensador alemán muy fértil, Nietzsche, y su postulado de la *muerte de Dios*; que para Vattimo hará referencia a un decaer de aquellas estructuras fundantes y estables que la metafísica atribuía al concepto de “ser”.

Este aviso no es la enunciación metafísica de la no existencia de Dios; más bien quiere levantar acta de un “suceso”, puesto que la muerte de Dios es precisamente, antes que nada, el final de la estructura estable del ser y, en consecuencia, de toda posibilidad de enunciar que Dios existe o no existe. (El Pensamiento Débil p.32)

Vattimo tratando de aclarar el sentido de la noción heideggeriana *Verwindung*, aunada a la noción de la *Muerte de Dios* nietzschena, que el turinés ha hecho interpretativamente suya, la verá muy ligada también a otra noción heideggeriana: *An-denken* (traducida por *rememoración*. Vattimo 1991, p.44). La conjunción de ambos términos heideggerianos será para el filósofo turinés la forma del pensar ultrametafísico y por lo tanto la del pensamiento débil.

El *An-denken* no se encara ni se “adecua” a la realidad señalando o aprehendiendo ningún *Grund*<sup>5</sup>, sino que, reconstruyendo una continuidad, torna practicable el mundo. (EdI p.47)

Este *An-denken* permite el acceso al ser por medio de la *rememoración*, pues el ser al interpretarse como proyección-destino, transmisión, no está presente en el sentido de *ousía* (esencia, fundamento) metafísica. Es rememorador el pensamiento débil pues se relaciona de este modo con lo que no-está-presente, el ser. De este modo el pensamiento posmoderno, que como hemos dicho no pretende abandonar la modernidad ni tampoco quedar atrapado en sus discursos, mantiene con la modernidad una relación *An-denken* (rememoración) y de tipo de la *Verwindung* (distorsión, distorsionante) con esos “discursos” que nos ha transmitido la época metafísica del pensamiento del ser. Esta relación, lo diremos una vez más, pues el modo reiterativo es una de las características del discurso vattimiano, será distorsionante, presentándolas dentro de un juego irónico, reapropiadas en un sentido festivo, lúdico. Esta herencia, si es considerada fuera de las categorías esencialistas de la metafísica, recibirá una valoración de tipo monumental, esta herencia será “monumento” (Vattimo 1991, p. 33), pues son los vestigios, las ruinas, las huellas imborrables de lo vivido y con las cuales, al no superarlas y olvidarlas, se mantiene una relación de *pietas* con eso que se ha vivido. Con esta nueva noción, *pietas*, Vattimo introduce un tercer elemento característico del pensamiento débil o ultrametafísico.

Tal vez *pietas* sea otro término, que junto, a *An-denken* y a *Verwindung*, sirva para caracterizar el pensamiento débil de la ultrametafísica... *Pietas* es un vocablo que evoca, antes que nada la mortalidad, la finitud y la caducidad. (Vattimo 1991, p. 33)

Al entender el ser como evento, trans-misión, acaecer histórico, destino, proyección, Vattimo verá, en el denominador común de dichas aseveraciones, el carácter de debilidad del ser que se nos muestra en la época del pensamiento débil o ultrametafísico. Estas interpretaciones nos muestran a un ser con las características propias de la mortalidad, pues el ser al no ser eterno, estable, permanente, sino proyección y destino muestra su carácter de caducidad y nacimiento, nacimiento y caducidad. Por otro lado si esta caducidad y mortalidad están caracterizados por el “acaecer”, el “destellar” (*Ereignis*), el pensamiento débil o de la decadencia, estará lejos de la pretendida fundamentación (estable, clara e inmutable) de la metafísica y hará énfasis en una “des-fundamentación” o “hundimiento” (Cfr. Vattimo 1991, p. 34)

<sup>5</sup> En alemán “fundamento”, razón, causa.

¿Qué nos ofrece, sin darnos algo, Peter Sloterdijk? Para dicha reflexión y propuesta haremos única referencia a su *Crítica de la razón cínica* de Sloterdijk, libro que se convierte en un intento por desenmascarar el proyecto ilustrado moderno. Un proyecto cínico de *falsa conciencia* que en sus “verdades” racionales se muestra como el ardid de la existencia, como el arquitecto de un desarrollo y progreso destructivo, de un vitalismo necrófilo, de una luz que intenta destruir la sombra de la alteridad. Esta *falsa conciencia ilustrada*, moderna, ha puesto en riesgo su propio proyecto, ha descubierto su decadente teleología cínica, a través de la creación de un panteón soberbio de pensadores autorreferentes, a través de una teología del saber que desentraña al humano haciéndolo perecer mientras lo conoce, asfixiándolo durante su aprehensión radical.

Los resultados desfavorables para la vida del sujeto desde la modernidad han sido desastrosos. Esta tendencial denuncia a la infatigable labor autodestructiva de la modernidad permiten elaborar la mirada de un Sloterdijk que comulga y dialoga con la oscura intención posmoderna, con ese afluente espiritual epocal que en la penumbra defiende la particularidad existencial del hombre: el misterio, el cuerpo, lo prohibido, lo sacro y no-sacro, lo oscuro que se resiste y envuelve al claro del bosque: la vida.

Una ética se perfila en las aventuras filosóficas del alemán, una ética que tiende la sonrisa irreverente, la carcajada, a la vida a través de la actitud y el estilo del viejo perro Diógenes. Una propuesta desarticulada, una insinuación que incluso insta al inactivismo ético desde el cual *las cosas pueden volver a su causa y orden, si nos desarmamos como sujetos y, dejando aparte activismos destructivos y enmascarados de seriedad, nos retiramos al dejar existir* (Sloterdijk 2004, p. 763). Esta propuesta ética linda los senderos de un nihilismo positivo, de una actitud secular ante las “responsabilidades” violentas de la modernidad, aplicándose ante todo por la insinuación, por un nihilismo ético que ante el cansancio de las soluciones ilustradas toma la actitud del comediante, del quínico que niega la *ética de la alta cultura* (2004, p. 45) afirmando: *prometo no prometer nada y, por encima de todo, no prometeré ningún valor nuevo* (2004, p. 31). ¿Ningún valor nuevo? Claro. Sloterdijk parece estar convencido que una de las trampas de la *falsa conciencia ilustrada* precisamente consiste en esta creencia innovadora estéril que produce novedades que olvidan, por la deslumbrante claridad de sus propuestas, la oscura evidencia de la vida atrapada en la ilusión religiosa y metafísica, en la apariencia moral y en la irónica contrapuesta transparencia.

El olvido de la vida por parte de la modernidad es fruto de su misma consigna: *saber es poder* (2004, p.14); poder que busca legitimarse tras el desentrañamiento de las intimidades humanas, cosmovisionales, pasionales, genitales, etc. Pero la vida es recuperada, según Sloterdijk a partir de la insolencia quínica, que no dice necesariamente *qué* es la vida (un *qué* aprehensivo, violento) sino la de un *decir lo que vive* (p.176) una filosofía de *resistencia contra el descartado juego del “discurso”* (p. 177). Esta negación por el discurso lógico y estructurado que busca como finalidad última la sujeción de sus contrincantes es distorsionado por el quínico a través de los gritos polivalentes del arte, *arte que pide a gritos la vida, tan pronto como el impulso quínico opera en él* (p.187).

La ética posmoderna lúdica del quinismo permite a su vez una toma de conciencia insolente y mordaz ante la duplicidad de intenciones modernos. Ello lleva a una comprensión del sujeto ya no como individuo, sino precisamente como “dividuo”, dividido por una falsa conciencia de sí que sigue insistiendo en regresar a la univocidad de su pretendido contenido en contraposición a lo más propio de sí: el conflicto permanente, *la dialéctica en la forma de una polémica general* (p.538). Un sujeto no temeroso que desiste moverse por medio en la lógica del enemigo del cual el tercero se vuelve el vencedor y desde donde el sujeto comprende su mundo y trata de poseerlo, asirlo, dominarlo. El quinismo insta a un olvido ético de la integración

asimilante de lo otro, de lo diverso de lo contrapuesto e insta a una insolente permisividad que permita la convivencia vital con el demonio.

Este quinismo ético devuelve una esperanza insegura al hombre tardomoderno, pues ya *suenan la hora del quinismo, que no es más que la filosofía de la vida para tiempos de crisis* (p.209). Una crisis de la modernidad con todo su proyecto prepotente y de búsqueda neurótica del poder, de su ansia neurótica de resolver la esquizofrenia vital, la contradicción permanente, ante la cual el quinismo se revela a través del lenguaje inconmensurable de la vida.

Ambas propuestas, Vattimo y Sloterdijk, nos ofrecen una revelación ocultante como posibilidad del actual quehacer filosófico tardomoderno. Estas propuestas inenunciables, in-objetivables, in-afectables nos muestran la plena comunión mistagógica de ambos filósofos.

Jaques Derrida, por su parte, también tiene mucho que decirnos sin decirnos al final algo. En este filósofo francés podemos reconocer en el término *seducción* un sinónimo de lo referido en el término apocalipsis en tanto que develamiento, auscultación. ¿Por qué? En primer lugar establezcamos aquí que lo develado es algo no necesariamente presentado; no consiste, por lo menos en Derrida, pero también en los textos bíblicos de índole apocalíptica, en presentar a la razón un objeto, en estructurar un *cognoscimiento*, en ofrendar al logocentrismo occidental una víctima que ha estado oculta. ¿Qué auscultamos entonces lo apocalíptico, la seducción? Lo que se nos muestra es lo in-mostrable que debe permanecer así para que siga siendo lo que sea: el misterio. Este misterio, para serlo, se mantiene como tal, no es asible o aprehensible por el *logos* calculador y mensurante. No. El misterio al ser “pro-puesto” mantiene su calidad de in-presentable, de a-lógico. Por ello es que esta apocalíptica derridiana es seducción, ya que *seducir es prometer alguna cosa –sentido por ejemplo, o un objeto, o una persona- que no se da como una presencia* (Leer lo ilegible p.6)

Esta mistagogia seductora, apocalíptica, es constante a lo largo de la deconstrucción derridiana por la que cada texto abordado por una *desconstrucción* [que] *no es algo sin método, y no es un método* (Leer lo ilegible p. 6) nos muestra lo in-mostrable, algo nunca presente que queda apenas sugerido. Y este misterio que se nos muestra ahora ha sido posible debido al primer momento “terrible” de la apocalíptica escatológica antes mencionado. Esta promesa que ahora asoma inteligiblemente en el discurso racional, logocéntrico o, sobre todo, logólatro, ha sido permitido por una primera desolación y angustia pues *naturalmente creo que para afirmar, prometer, etc., es preciso pasar por la mayor desilusión, la mayor incredulidad* (Leer lo ilegible p.11). Este primer momento de desilusión y desencanto (apocalipsis... como fin) hará devenir el misterio que promete silenciosamente, indecidiblemente.

Esta ambigüedad de lo prometido, de lo auscultado en la deconstrucción hace que la cultura logocéntrica manifieste un modo alterno de encuentro con el misterio del otro, y de lo otro. ¿Qué o quién es este otro? ¿Cuál es el misterio del otro y de lo otro? Es acá donde las certezas racionales parecen explotar ante la inminencia de la roca del misterio (Cfr. Daniel 2, 34), de la destrucción de la actuvirtualidad de la ficción logólatra occidental, considerando de este modo lo ilegible, el *don*, de lo que no es sino que *hay* (Cfr. Derrida 1995, p. 28-29). El *poemos* heraclítico parece volver a marchar, se re-dinamiza, de modo que en el futuro, posiblemente, vuelva a creer “presentar” lo impresentable y todo ello vuelva a “donar” la posibilidad de comprensión de la necesidad de lo in-nombrable en medio de las ficcionalidades técnicas o racionales de la sociedad cuyo ocaso es permanente: Occidente.

*Es preciso que exista ocultamiento y promesa; y elipsis de algo que no se presenta* (Leer lo ilegible p. 6) ¿Es posible, según Derrida, acceder a esto inaccesible, leer lo ilegible? Solamente podemos tener noticia del mismo. Este misterio es

inaccesible debido a que todo aquello que es legible para el hombre sólo es a través del *logos*, a través de la estructura aprisionadora de la razón. Pero cuando el misterio, el don (¿Qué es este *don*?) que da sin mostrarse (Cfr. Derrida 1995, p. 30) es recogido en este recipiente racional, ordenador, el don mismo, el misterio, se *des-presenta*, se escapa.

La historia de la razón en occidente es la historia del posesionamiento de todo aquello que cae en los recintos de la razón, la delimitación que ejerce este *logos* hace perder la condición donadora del don. Este *don* se notifica, en cuanto a su inmanifestable condición, en el modo análogo en que heideguerianamente se habla del *olvido del ser*, olvido llevado a cabo por la metafísica. En el libro *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía* Derrida abordando la reflexión que Heidegger hace sobre este olvido dice:

*Toda la llamada historia de la metafísica occidental sería un vasto proceso estructural en el que la epoché del ser, al retenerse, al mantenerse éste retirado, tomaría o más bien presentaría una serie (entrelazada) de maneras, de giros, de modos, es decir de figuras o de pasos trópicos, que se podría estar tentado de describir con ayuda de una conceptualidad retórica...*  
(Derrida 1989, p. 56)

En su artículo *Cogito e Historia de la Locura* Derrida, cuando además de cuestionar a Foucault su pretensión de elaborar una *historia* (cuya condición para ser tal es precisamente la apropiación del lenguaje logocéntrico) nos muestra la consonancia con la equiparación del lenguaje occidental a una forma de cárcel de sentido y de orden afirmando que *todo nuestro lenguaje europeo, el lenguaje de todo lo que ha participado, de cerca o de lejos en la aventura de la razón occidental, es la inmensa delegación del proyecto que Foucault define bajo la forma de captura o de la objetivación de la locura* (p. 14). La resistencia, ante este lenguaje, que el misterio, el don ejerce sobre la posibilidad de legibilidad nos pone en una situación de ambigua angustia esperanzadora en medio de una cultura cuya pretensión constante es la de mostrar, representar, iluminar con la luz de la razón y que lleva al hombre occidental a la manipulación de la realidad material y social; posibilitando con ella la re-creación de la misma, pero también, por ende, su destrucción. Sin embargo, creación y destrucción, ambas fruto de la capacidad poética (en cuanto *poesis*) están subyacidas, pero también desbordadas por aquello en lo cual se fundan desfundadamente. ¿Qué es este “aquello”? Volvemos a lo mismo: la razón posee una tendencia “castrófila, se nos presenta como una jaula de ecuanimidad y coherencia estructural de la realidad.

Vattimo, Sloterdijk y Derrida son, pues, tres mistagogos del pensamiento contemporáneo. Las propuestas actuales nos presentan el misterio, lo in-abordable por parte del lenguaje y la razón instrumental occidental. Esta forma de pensar deviene como alternativa ética del objetivante logocentrismo de la filosofía moderna. Ahora se nos promete el misterio, aquello (sin siquiera saber *qué* o *quién* sea) desde lo cual se manifiesta la realidad sin ser dicho origen manifiesto en sí mismo.

## Bibliografía

- Derrida, Jaques (2000) **Dar la muerte**. Barcelona: Paidós.
- (1995) **Dar el tiempo**. Barcelona: Paidós.
  - (1989) **La desconstrucción en la fronteras de la filosofía**. Barcelona: Paidós.
  - **Deconstruir la actualidad**. [en línea] Entrevista con Jacques Derrida (*Passages*, n° 57, septiembre de 1993, pp. 60- 75). Palabras recogidas por Stéphane Douailler, Émile Malet, Cristina de Peretti, Brigitte Sohm y Patrice Vermeren. Trad. C. de Peretti. *El Ojo Mocho. Revista de Crítica Cultural* (Buenos Aires) 5 (Primavera 1994). Edición digital de **Derrida en castellano**. Disponible en: <http://www.nietzscheana.com.ar/derrida.htm>. Sitio creado y actualizado por Horacio Potel. [Consulta: 07 de noviembre de 2006]
  - **Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía**. Traducción de Ana María Palos, Siglo XXI, México, 1994. Edición digital de **Derrida en castellano**. Disponible en: <http://www.nietzscheana.com.ar/derrida.htm>. Sitio creado y actualizado por Horacio Potel. [Consulta: 07 de noviembre de 2006]
  - **Leer lo ilegible**. Entrevista con Carmen González-Marín, *Revista de Occidente*, 62-63, 1986, pp. 160-182. Edición digital de **Derrida en castellano**. Disponible en: <http://www.nietzscheana.com.ar/derrida.htm>. Sitio creado y actualizado por Horacio Potel. [Consulta: 07 de noviembre de 2006]
  - **Cogito e Historia de la Locura**. Traducción de Patricio Peñalver en DERRIDA, J., *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 47-89. Edición digital de **Derrida en castellano**. Disponible en: <http://www.nietzscheana.com.ar/derrida.htm>. Sitio creado y actualizado por Horacio Potel. [Consulta: 07 de noviembre de 2006]
- Sloterdijk, Peter (2004) **Crítica de la razón cínica**. 2ª. Edic. Madrid: Siruela.
- (2003) **Esferas I**. 2da. edic. Madrid: Siruela
- Vattimo, Gianni (2004) **Nihilismo y Emancipación. Ética, Política, Derecho**. Barcelona: Paidós Ibérica
- (1995) **El pensamiento débil**. Madrid: Cátedra.
  - (1993) **Introducción a Heidegger**. Barcelona: Gedisa.
  - (1991) **Ética de la interpretación**. Barcelona: Paidós Ibérica.
  - (1990) **La sociedad transparente**. Barcelona: Paidós Ibérica