

Repetir el fin (Ensayo para un apocalipsis)

Diego Fonti

- *Felices los jóvenes, porque ven lo que no está ahí...*
- *Veo una polvareda. Veo un hombre sobre un caballo blanco. ¡Parece Olmo!*
- *Ojalá fuera Olmo. Deja a los muertos en paz.*
Fragmento de *Novecento*

Es un brindis por el fin del mundo.
Fragmento de *El abrazo de la serpiente*

El hombre fumaba Imparciales. Había sido discípulo de Gregorio Bermann y en alguna época había incluso dirigido su sanatorio. Era uno de esos tipos con los que toda conversación es un placer. Y también era como atender una clase, en la que nos pillamos robando ideas ajenas. Olivera pertenecía a esa generación de viejos lectores cotidianos, que se estaban yendo. Hablaba de las “nuevas ideas” en el psicoanálisis (aludiendo al Lacan de los 60) y en el marxismo (refiriéndose al Žižek de los 90). De esa conversación, que realmente fue la última porque cuando volvió a verlo ya agonizaba y apenas pudo murmurar un saludo, me quedaron grabadas dos cosas. La primera es su mirada cálida, mientras sacaba un cigarrillo de esos paquetes que tenían adelante una letra i en estilo gótico –vaya a saber para quién estaría pensada la sutileza–. Lo otro es lo que me dijo al llegar, cuando le pregunté cómo andaba. Me respondió que estaba tratando de eludir ese tenebroso estado de ánimo ante “el apocalipsis que ineludiblemente nos va a llegar”. Inmediatamente después siguió hablando sobre los medios de comunicación, y ya no supe más si por apocalipsis se refería, con ironía, a la cantinela mediática contra el espectro populista que se cernía sobre América La-

tina, o si estaba pensando, con congoja, en su propio fin. Lo cierto es que la palabra quedó flotando en el aire mientras hablábamos. Imposible evitar recordarlo en estos días de pandemia, en los que ese término ha recuperado su vigor. Pero además porque sus palabras abren dos brechas, las cuestiones del fin individual y el comunitario, que no solo me sirven para organizar las siguientes páginas, sino que muestran cómo una palabra griega de antigua data fue resignificada: denominó a un libro de modo explícito, luego abarcó *–ex post* y en adelante– una serie de textos y expresiones como género literario, y finalmente se diseminó en múltiples aplicaciones y prácticas. Es así que historia, literatura, filosofía, teología, política, ciencias naturales, y numerosos conocimientos tributarios, se entraman, se contaminan y se fecundan con la palabra “apocalipsis”. Y cada vez que le hemos prestado atención, esa interacción de discursos afectó nuestra propia comprensión del tiempo.

El apocalipsis tiene una fuerza y una seducción, que difícilmente puedan descartarse atribuyéndolas a un terror o delirio colectivo ante lo inminente. Es cierto que a menudo fue usado como perezoso sinónimo de catástrofe. Pero Héctor Schmucler ponía en guardia contra ello cuando, refiriéndose a Blake, hablaba del apocalipsis “que no quema ni un solo pelo”¹. Ese que ha cargado de sentido a cosmovisiones, religiones y movimientos poéticos. Que ha influido en reclamos sociales y políticos. No es tanto que esas disciplinas hayan confluído en ese significante, como que su idea ha insemñado otros discursos y prácticas. Así lo demuestra el hallazgo de Franz Rosenzweig, cuando dice que “los problemas teológicos quieren ser traducidos a lo humano, y los humanos perforados hasta lo teológico” (Rosenzweig, 1989: 67). Se trata de ver en ese núcleo de prácticas y discursos, que podríamos denominar “teológicos”, la pregunta por “la suma de nuestras preguntas” que Schmucler encontraba en la palabra “Dios” (Schmucler, 2019: 106). Pero dos riesgos acechan ese movimiento. Por un lado, en la era de la muerte de Dios, parece fácil despreciar estos discursos con un gesto del revés de la mano. Por otro lado, la reacción contra la modernidad secular ha sido a menudo el gesto brutal de la superstición recargada, que vislumbra oscuras manos divinas detrás del concurso manifiesto de procesos naturales y necesidad humana. Ese fundamentalismo solo sirvió para reforzar en muchos la posición despectiva anterior.

¹ Según recuerda Gustavo Cosacov en una entrevista personal.

Pero hay una tercera posibilidad, que nos muestra al apocalipsis como motor histórico de la acción, portador de una carga semántica con huella teológica e ineludibles preocupaciones prácticas, que atraviesa y va más allá de los compromisos religiosos originales, porque toca algunas de nuestras experiencias irreductibles. Volviendo una vez más a aquella generación de viejos lectores, que también escribieron, militaron y amaron, hay que agregar que en más de una ocasión enfrentaron el fin en situaciones límite que exigían decisiones. Como esas palabras que en la historia son vectores que contagian prácticas y sentidos, el apocalipsis renueva sus cuestionamientos en nuestras propias situaciones límite. Personales y colectivas. Como en boca de los profetas hebreos, revela, denuncia y anuncia destrucción. También consuela y empuja. Así sucedió en los orígenes históricos de ese tipo de discurso, vinculando la crítica con la expectativa de una nueva creación. Acabamiento y renovación. Fin y repetición de (otro) inicio. Una fuerza impetuosa que nos excede, pero ante la cual algo hay que hacer. Por la tradición judía sabemos que los momentos de revelación incluyen el encuentro con lo innombrable que apela a la justicia, y plantean la cuestión del acabamiento y la responsabilidad de la acción. Por eso hay tres términos –con una potencia tan grande como sus riesgos– que deben leerse en interacción: el apocalipsis, la escatología y el mesianismo.

En lugar de pensarlo desde el delirio o la catástrofe, es más fecundo tomar al apocalipsis como punto de partida para mostrar que historia y política, con todo su valor, todavía han menester de algo que escapa a toda ciencia y que Freud ubicaba en el campo de las neurosis: la pregunta por el sentido. En este caso es la cuestión del fin y del sentido del fin. Ese fin que puede ser personal, familiar, social, y hoy parece también civilizatorio por la irrupción de un factor biológico que revela las injusticias que los sistemas económicos y políticos se habían encargado de naturalizar. La “suma de todas nuestras preguntas” incluyó cada vez el problema del sentido y de la acción. Una respuesta con el peso de un deber, capaz de enfrentar al estoicismo, su aceptación de “lo que es” y su amor al destino. De ahí que *apocalipsis*, *intemperie*, “no matarás” (Levinas agrega: “o lo que es lo mismo: no dejarás al otro solo en su mortalidad”), *Dios*, *revolución*, a pesar de haber sido vocablos muchas veces descalificados como “místicos” –con notable ignorancia del término–, siguen siendo vectores que en este entramado de acontecimientos, personas y palabras, transportan las mismas preguntas de una época a otra,

como un viaje en el tiempo. Subirse a esas pequeñas naves temporales implica algo más que una tarea académica de reconstrucción conceptual. Involucra hacer una “*experiencia*”, como resuena en su sentido etimológico, o sea un “viaje al límite desconocido”. Riesgo que al mismo tiempo atraviesa nuestros saberes y prácticas, mostrando no solo la interacción de las disciplinas sino la espesa complejidad del mundo. Riesgo que tensiona a lo político como búsqueda elemental de garantías.

Es a partir de este entramado que reconstruiré, en primer lugar, algunos núcleos que de modo transversal han sostenido las diversas expresiones de lo apocalíptico. Y a partir de allí me detendré en tres aspectos, que muestran las intersecciones y la demanda de prácticas nuevas. En primer lugar, el *vínculo temporal* de interrupción y repetición, aceleración y demora. Luego, el *entramado solidario* individual-comunitario. Y finalmente, la cuestión de la *acción*.

... nuevas todas las cosas

Con el doble epígrafe de este ensayo quise anticipar una tensión. Primero, en *Novecento*, la catástrofe en retirada. Mientras los fascistas huyen, una joven mujer ¿ve venir? ¿desea que venga? ¿adivina venir? a Olmo, aquel muchacho que había enfrentado la injusticia de los patrones y había sido expulsado, quizás asesinado. El realismo cansado de una anciana le espeta que los jóvenes ven cosas que no son. Pero la visión de la joven montada sobre el carro de heno transforma las acciones de todos, aún sin Olmo presente. Por otro lado, está el advenimiento del exterminio en *El abrazo de la serpiente*. El gallardo chamán entra a la aldea decadente y encuentra a los hombres borrachos, mientras esperan que nuevamente los masacren, como tantas veces antes (esta vez por causa del caucho). Y brindan inertes por el fin del mundo. La bebida sagrada se había convertido en una anestesia vulgar. Allí la catástrofe significa más que la muerte que llega en los fusiles del ejército de una república, como había llegado en el pasado con la espada y las enfermedades de los conquistadores. Es la afirmación por vía pasiva de esa muerte, la victoria –aparentemente definitiva– de los victimarios que avanzan sin que se les interponga resistencia. Las escenas señalan dos aspectos transversales que como polos mantienen tensa una cuerda en los diversos apocalipsis. Por un lado, la presencia/inminencia de un daño junto al deseo/creencia de una ruptura, de un salto, respecto de ese orden de cosas. Pero como sa-

bemos, puede suceder a menudo que se dé solo una cara de la moneda, el daño sin redención. Entonces aparece el segundo aspecto, la transformación de la mirada. Me detendré primero en este último.

El término apocalipsis vincula manifestación y expresión. Ya en Heródoto y en Platón aparece como descubrir o develar algo (ej. *Protágoras* 352a y *Gorgias* 455d). Con ese sentido hay otros testimonios de los siglos I a. C. y I d. C. en Filodemo de Gadara y Plutarco. La noción de desocultar, o revelar lo que alguien piensa sobre algo o sus intenciones es la preponderante en el griego de los evangelios. Pero lo interesante aquí es ver ante todo cómo ese término se vincula con un modo de literatura, particularmente presente en la tradición judía. Esa literatura “apocalíptica” se enmarca en situaciones históricas de emergencia para la existencia de la comunidad, la cual entendía ese momento crítico como un tipo de revelación y generaba discursos sobre la transformación de su suerte. Para los expertos, sin embargo, no es totalmente adecuado concentrarse en la idea de esperar “revertir” la suerte. Esos textos y discursos tenían también un efecto de verdad al interior de los grupos en crisis: movilizar sus fuerzas de comprensión y acción.

No hay una única expresión del apocalipsis, como vemos tanto en los textos canónicos como en los no aceptados en el canon bíblico y también en otras expresiones literarias no religiosas. Esa literatura se adapta a diversas funciones: el llamado a la resistencia y subversión contra el imperio (como en los libros de Esdrás, Daniel y Apocalipsis en el caso de las tribulaciones de las comunidades judías y cristianas, o el libro de Enoc basado en la apocalíptica judía y tomado por el cristianismo copto africano), la proyección de las tribulaciones presentes como fin del mundo (tal el Pseudo-Methodio, escrito en el contexto de la caída del Imperio Romano de Oriente), e incluso el revivir de un pueblo destruido en un imperio (como en *La Eneida*). Lo transversal es que a mayor crisis y conflicto la apocalíptica atizó mayores aspiraciones mesiánicas. Esas aspiraciones fueron expresadas por profetas, liturgias y manifestaciones artísticas. A menudo se frustraron y se transformaron en otra cosa. Y para no juzgar las expectativas fallidas como fracasos, se interiorizó su interpretación al modo de una victoria secreta, en la figura alegórica de un triunfo interior o como estado psicológico de aplazamiento.

Aunque, según veremos, solo se trata de una cara de la moneda y es muy peligroso reducirlo a ella, esta interiorización es central, y uno de sus más claros exponentes es San Pablo. No es casual que él haya sido

un autor básico para quienes actualizaron el problema teológico-político. Nietzsche, Schmitt, Taubes, Badiou y tantos más indagaron sus epístolas, para comprender aspectos centrales de lo político a partir de su respuesta en aquel momento especial de las comunidades cristianas, sorprendidas ante el hecho de que el fin esperado y supuestamente inminente se retrasaba incomprensiblemente. Recurriré aquí a ese primer aporte de Pablo con relación al fin postergado (Rm 12:2), cuando dice “sean transformados”, hagan la “metamorfosis de renovar su mente”, su mirada de las cosas. Esa transformación de la mirada se dirige al pasado, para ver la contingencia de la existencia, recordar la promesa y reconstruir cómo fue el momento en que se descarriló todo. Se dirige al futuro con esperanza y temor. Pero sobre todo la mirada se enfoca en el presente como una posibilidad que la memoria sostiene como promesa. Sus palabras remiten a una vieja tradición judía: el mandamiento de recordar no solo el pasado, sino concretamente la promesa del futuro en el pasado (Yerushalmi, 2002). Promesa de irrupción mesiánica en cualquier momento, promesa de una redención del tiempo. Esa posibilidad se ha dicho de mil modos. Posiblemente el más conocido sea el “instante”, parpadeo, *Augen-blick*, la interrupción donde puede entrar lo nuevo. Eso que, a pesar de sus diferencias, Benjamin, Rosenzweig, Arendt y otros nombran, y que fue puesto por J.B. Metz en el corazón de todo ritual y liturgia: una interrupción de la continuidad del tiempo para darle sentido al tiempo. Esas palabras y acciones puestas como hitos en el tiempo señalan la posibilidad de interrupción, que al mismo tiempo llega como un evento indisponible pero que requiere de antemano la transformación de la mirada propia. Numerosos estudios han mostrado las diferencias del mesianismo judío y el cristiano (Löwith, 1973; Taubes, 2010). Son particularmente importantes las ideas del mesías judío venidero y la del mesías cristiano ya venido y que volverá. Hay que agregar el modo de relación con el mundo: Rosenzweig entendía al judaísmo en un lugar fuera de la historia, desde donde juzgar con los mandamientos a la historia como un gran delito, mientras que veía al cristianismo como el esfuerzo de mediación de esos criterios y su progresiva realización en el tiempo. Pero en ambos hay una relación activa con el tiempo, que en diversos momentos asumió figuras prácticas.

El problema con la transformación de la mirada, con la interiorización del *eschaton*, no es solo que parece resonar allí cierta prescindencia política o la libertad (¿solo?) interior de los estoicos. El problema mayor

es que quita fuerza a esa tensión inherente al tiempo, que siente que cada momento está maduro para que irrumpa lo nuevo. Pero también hay que adelantarse y desmentir el absurdo de creer que esa esperanza pertenece a los optimistas. Los optimistas no necesitan esperanza porque “saben” que la historia tiene un *happy end*, mientras que la esperanza sabe a la historia –de nuevo Rosenzweig– como “el crimen del victimario” (*Tat des Täters*) y su rastro de sangre, por lo que su temple no es el optimismo confiado ni la carencia de angustia. La esperanza de la apocalíptica está lejos de la idea moderna de progreso optimista, pero en paralelo niega que el pesimismo tenga la última palabra (Rowley, 1963: 178). Quienes transforman así su mirada son realistas respecto del mal, no apologistas hegelianos de una teodicea (o sea, no creen en el poder del mal presente para generar el mañana deseado). Pero así como ven la realidad del mal, también ven la necesidad e insuficiencia de la acción humana para la transformación. De allí su espera. Son conscientes de la historia y su crueldad, pero ponen su deseo en otra lógica que la inmanente. Así como transformar la mirada no significa la credulidad de una bella alma interior ocupada consigo misma en su jardín epicúreo, tampoco el realismo significa forzarse en un juego de *fake news* o autoengaño ante el mal, sino nombrar lo que debe ser a partir de lo que es. Sostener una tensión respecto de lo imposible. En palabras de Hugo Mujica, “mentir esperanzas, hasta que la esperanza desmienta la vida”.

Una mirada nueva permite abrir la posibilidad de lo nuevo en medio (no fuera) de lo viejo. Que sean nuevas todas las cosas (Ap 21:5). Un deseo de raigambre apocalíptica, que apareció una y otra vez en medio de la tragedia personal o comunitaria. Doble cara que atraviesa toda manifestación y reflexión sobre el apocalipsis. El influyente texto de Von Balthasar sobre el apocalipsis inicia recordando que “todo lo apocalíptico en la naturaleza y la historia del mundo” es “sólo el escenario abierto, la instrumentación y las alegorías del verdadero apocalipsis, el del hombre” (Von Balthasar, 1937: 5). La pregunta por las cuestiones finales es la muestra de que nuestra autonomía personal es solidaria con el entramado social. Somos individuos y somos seres comunitarios, por eso el trabajo de Von Balthasar indaga si además de las características estructurales mencionadas se hallan particularidades históricas en los pueblos, naciones y culturas. A pesar del persistente riesgo romántico y el límite contextual (en gran medida, ser una respuesta al apocalipsis que significó la primera guerra mundial para la cultura ger-

mánica), esa obra es interesante por su hipótesis: los modos en que los pueblos interpretan el fin revelan su “alma”. La relación de un pueblo con los mitos escatológicos y su vínculo con las últimas cosas marcan su carácter. Más allá de la posición de Von Balthasar, es interesante pensar cómo un pueblo, una cultura y una época se relacionan con el fin, sobre todo en los momentos de crisis.

Para el caso de nuestros pueblos latinoamericanos, así como fue interesante ver los rasgos de la literatura apocalíptica heredada de las tradiciones religiosas impuestas, es imprescindible revisar los aportes de las culturas nativas que todavía hoy están junto a nosotros y atraviesan también nuestra visión del mundo. Los pueblos originarios han poseído siempre una rica comprensión que podríamos enmarcar en la apocalíptica, y que luego reapareció en diversos pensadores y movimientos políticos (tantas veces olvidados por nuestros sistemas educativos). Pero además han sufrido muchas veces en carne propia la emergencia de la extinción. Lo que para nosotros es la amenaza del antropoceno ha sido para ellos la constante presencia de invasores que rompían el sentido de la obra humana y ponían en riesgo la existencia toda (Danowski y Viveiros de Castro, 2015: 102 ss.). Esa irrupción interactuó con expectativas y creencias antiguas, y se encarnó en diversas prácticas. Pero además de los acontecimientos históricos concretos, es importante revisar cómo hubo configuraciones culturales que generaron expectativas y luego cuajaron en acciones.

Los aportes culturales son previos y al mismo tiempo pueden ser reinventados posteriormente. En las lenguas quechua y aymara el adverbio “delante” (ñawpa y nayra, respectivamente) acompaña a las referencias al pasado, mientras que “detrás” (qhipa) acompaña a las expresiones del futuro (Ramírez Fierro, 2016: 231). Es así porque lo único que sabemos y tenemos adelante a la vista es el pasado, que ilumina lo que sucederá, y que en el caso de *Pacha* será la transformación que reordene (otra vez) el desorden. De allí que los “reordenamientos” provocados por la destrucción de la cultura les llevaron a generar nuevas interpretaciones de sus propios mitos. Es en ese sentido que debe entenderse la larga lista de movimientos y revueltas políticas de pueblos aborígenes marcadas por expectativas apocalípticas y milenaristas, inspirada por las creencias y estructuras culturales pero incitadas directamente por los eventos históricos (Ramírez Fierro, 2016: 221 ss.). Relevantes pensadores e investigadores han mostrado cómo confluyeron

en esos movimientos tanto las antiguas creencias como los sucesos históricos de invasión y violencia (Arguedas, 1967). Otro caso que vale mencionar son los registros sobre la narración apapocúva y tupí-guaraní en torno a la “tierra sin mal” y su poder mitopoiético. La vigencia en el tiempo de esta narración puede constatarse tanto en las transformaciones del pueblo mismo –como por ej. sus migraciones– como en su incidencia en proyectos políticos y legislaciones (Villar y Combès, 2013).

El motivo de recuperar estas ideas está lejos de ser un romanticismo que sobrecarga de responsabilidades a quienes han sufrido, desconociendo las condiciones materiales estructurales. Ni mucho menos apunta a una especie de sincretismo que ve todos los gatos pardos en la noche. Pero sí se trata de mostrar que más allá de las notables diferencias, la idea del fin detonada por situaciones límite históricas pudo, en numerosas ocasiones y pueblos diversos, iniciar una serie de movimientos y reacciones. Muchas veces emancipatorias, esas reacciones tuvieron a menudo poco éxito. Sin embargo, nada fue igual después. Si bien las condiciones estructurales fueron casi siempre las detonantes del daño y es imprescindible enfocarse en ellas, los aportes culturales portan también un valor liberador, y esa combinación fue muchas veces considerada necesaria, como sucede de modo notable en Mariátegui (Beigel, 2001).

Los apocalipsis son múltiples. Es verdad que en algunos casos un apocalipsis arrecia de modo más impactante, como el esparcimiento de un virus o la cercanía de la muerte. Pero imagino los apocalipsis desatados por la irrupción de los europeos en América y África, solo para mostrar algunas de esas destrucciones que al mismo tiempo iniciaron –o simplemente continuaron– un modelo de apropiación del mundo y del otro. Las literaturas proyectaron esas experiencias en el tiempo. Fausto Reinaga, James Baldwin o Edouard Glissant no pueden leerse separados de aquel apocalipsis registrado en las crónicas de la conquista y los inventarios de los buques negreros². Hay una continuidad que es la que permite entender las irrupciones, y las irrupciones se entienden a la luz de la continuidad.

Por un lado, la mirada reconoce indicios en lo que ya hay. Afirma que el apocalipsis no hace otra cosa que transparentar un estado de cosas

² El valioso trabajo del sitio <https://www.slavevoyages.org/american/database> [Consulta 20/05/2020] permite reconstruir gran parte del genocidio africano a través de los libros de contabilidad de los esclavistas, lugar de adquisición de las personas, puertos de embarque y destino.

y revelar injusticias ya existentes. Pero al mismo tiempo instala una tensión. Es con la nueva mirada –que ve/hace de modo nuevo todas las cosas– que al mismo tiempo se afirma y se niega que el acabamiento esté aquí: como en la expresión mesiánica (Lc 17:20s), ya está entre nosotros, pero ninguna configuración concreta lo encarna acabadamente. Es futuro pero permanece futuro siempre, en términos de Rosenzweig. Esa tensión de apertura y negación, junto con las características históricas expuestas, es lo que me permite pasar a los tres aspectos del tiempo, el entramado y la acción.

1) La tardanza, la repetición

Las ciencias sociales y las humanidades han explicado con múltiples argumentos la persistencia de rasgos religiosos a pesar del avance de la modernidad. Herman Lübbe (1986), por ejemplo, la atribuye a núcleos antropológicos basados en la finitud humana e irreductibles al avance de las ciencias desde la Ilustración, en tanto las creencias religiosas serían modos de “superación de la contingencia” que exceden al conocimiento científico. Es una interpretación plausible aunque reductiva, que tiene el valor de subrayar el peso de las estructuras y vivencias antropológicas en nuestras creencias y expectativas. Esa misma carga nos permite abrir otra brecha más interesante. En el *Orestes* de Eurípides (420), le preguntan al personaje principal si Apolo no lo va a socorrer en sus pesares, a lo que responde *μέλλει*, “se demora”, “porque esa es la naturaleza de lo divino”. Una tensión temporal se abre en la experiencia humana a partir del deseo insatisfecho o del mal presente, y recurrir a lo divino conlleva también la experiencia de la tardanza de la salvación, el tiempo retrasado del cumplimiento. Pero el “sentido del cumplimiento” no es solo religioso, así como el lenguaje acuñado por lo religioso tampoco es de su propiedad exclusiva. Porque atraviesa la experiencia de todo fenómeno, dice un desgarrar y lo que falta en el tiempo que nos queda. Esta experiencia estructural, la carga de una falta, nunca podría surgir de una comprensión “formal” del tiempo como intuición de la secuencia de vivencias que se suceden unas tras otras. Muestra al tiempo como otra cosa que un libro contable.

Rosenzweig nos da una pista con su “desformalización” de la experiencia del tiempo. Afirma que las cosas no suceden en el tiempo, sino que el tiempo, él mismo, sucede. No es la medición de una secuencia,

la aristotélica “medida del movimiento según el antes y el después”, y ni siquiera la secuencia misma. El tiempo es una relación que solo se abre al vincularse con núcleos de sentido. Rosenzweig lo expone a la luz de experiencias que, expresadas en las categorías judías, se dan como la memoria de la creación (la contingencia de existir), la vivencia comunicativa de la revelación (el diálogo con lo otro), y la expectativa mesiánica de la redención (la esperanza de un futuro pleno). También Heidegger, analizando la expectativa en la parusía cristiana, muestra que esa tensión lejos de ser una abstracción metafísica se ubica en la vivencia fáctica del tiempo, y desde allí debe reconstruirse su sentido. En la vida fáctica se halla, dice interpretando a San Pablo, un *saber* de que hemos *llegado a ser*. Ese saber ilumina nuestra comprensión de todo fenómeno no como algo meramente dado, sino además histórico, que se abre en tres sentidos incluidos en la temporalidad de todo fenómeno: sentido de contenido, sentido referencial, sentido de ejercicio (Heidegger, 2006: 129). Qué conlleva, hacia dónde lleva, cómo se actúa. Qué se cumple en cada experiencia.

Para recurrir a otro vocabulario filosófico, estos “sentidos” en el fenómeno se ven en un “universal concreto”: surgen de una narración particular pero contienen un núcleo que se puede mostrar activo en otras tradiciones ajenas. No significa afirmar que esas cargas simbólicas y ese modo de abrir el tiempo tengan necesariamente una estructura universal —ya que habría que pensar, por ej., cómo ha operado el capitalismo en la desarticulación de esta experiencia temporal, o cómo se han dado las temporalidades ajenas a la influencia judeocristiana y a la globalización capitalista— pero sí que en las cargas simbólicas de diversas culturas se pueden descubrir experiencias e interpretaciones análogas. El mismo movimiento funciona en reverso: a partir de estas estructuras de sentido descubrimos las que aportan otras comprensiones para enriquecer las nuestras o encontrarlas ya presentes en las nuestras.

Pero ¿cómo logran esos núcleos “cuajar” cuando las épocas cambian? ¿Cómo siguen funcionando cuando el contexto histórico trastorna la mayoría de las estructuras de sentido? En *La fábula mística*, De Certeau explica al discurso místico como un género de los siglos XVI y XVII, que aparece ante la modernidad que fraccionaba la existencia humana al someterla a diversas disciplinas. Era el gesto de resistencia que buscaba recrear un cuerpo unificado, que se había perdido en sus fragmentos, ante la modernidad y la ciencia que habían hecho trizas el orden sim-

bólico. Al mismo tiempo, era un gesto *repetido*, que ya el cristianismo había hecho cuando halló la tumba vacía: comenzó a construir discursos que llenasen ese lugar vacío del cuerpo desaparecido. La comunidad repetía —y así lo configuraba— al cuerpo ausente con sus palabras, y los místicos repetían ese gesto con el sujeto diseccionado, reconstruyéndolo. El tiempo que se dilataba había roto creencias y expectativas, o mejor dicho, el tiempo había revelado el desgarramiento que ya estaba presente y ahora exigía, de nuevo, una respuesta.

La cuestión, entonces, lleva a pensar cuál discurso puede (¿debe?) nacer de la experiencia de crisis en lo viejo y la tardanza de lo que no llega. Propongo que veamos el problema desde la repetición. Responder-de-nuevo, repetir, no es ni el gesto literal de Menard ni la contabilidad infinita de Funes. Paradojalmente hay algo único en cada repetición, que responde a un apocalipsis o a un cumplimiento posible. La repetición es también algo peligroso, porque junto con su posibilidad creativa conlleva un gesto de fuerza con sus riesgos inherentes, como mostraré a partir de Kierkegaard, Freud y Žižek. Ellos señalan tres rasgos de la repetición, existencial, psicoanalítico y político, útiles para pensar el apocalipsis.

A nivel de la existencia, la repetición no significa que vuelva a ser lo mismo que era, como el eterno retorno en la comprensión de los animales del *Zarathustra*. Tampoco es la propuesta del propio Zarathustra sobre afirmar lo que es como si fuera a repetirse *in aeternum*, porque la repetición no es *afirmación de lo mismo*. Según Kierkegaard (2009), en la vida enfrentamos repetidas veces lo indiferente, aquello que se reitera y a lo cual tiene sin cuidado nuestra existencia. “La luna... qué sabe la luna”, no lo dice Kierkegaard sino el tango de Osmar Maderna. Incluso si es trágico para nosotros, lo indiferente evidencia la falta de un *telos* inherente al mundo. Al mismo tiempo hay otra repetición reflexiva, que paradojalmente pone en juego lo nuevo, como una potencia del sujeto. Se anuncia como tarea para la libertad, y es al mismo tiempo la libertad misma en relación consigo misma. La repetición, un “nuevo” concepto, se comprende en confrontación con otros conceptos clásicos, como el del movimiento y la mediación. Ambos son desfondados por la repetición. La repetición no se comprende por la física o la lógica sino por la memoria, porque repetición y memoria hacen el mismo movimiento solo que en direcciones contrarias. Su cumplimiento se da al desarrollar el futuro desde la apropiación de su pasado, pero siempre que se cumpla

la condición que el individuo “cambie de barco”, anticipando su (otro) fin desde una perspectiva que rompa la lógica de la inmanencia. El devenir del tiempo y nuestra relación con él abre diversos modos de repetición, pero no todos ponen en relación con el tipo de alteridad que permite una recuperación de las posibilidades perdidas. Kierkegaard quiere encontrar algo que rompa la inmanencia de las mediaciones del mundo, que siempre encuentran justificaciones y causas, explicables y lógicas, para cualquier horror en la historia. Quiere predisponer para un salto, que no está a disposición del sujeto. Apela a la memoria de eso que pudo y puede ser, pero al mismo tiempo subrayando algo extraño: una recolección hacia adelante. Por su propia tradición religiosa estaba familiarizado con la promesa, la recepción de un significado que del pasado toma la apertura al futuro. La repetición es imposible, si lo que la repetición busca es *lo mismo* que antes. Pero sostiene algo mucho más interesante: que pase *lo otro* en la repetición, especialmente en el momento que la vida corre riesgo.

En el plano del inconsciente y el análisis, Freud agrega un aporte fundamental a la acción reflexiva de Kierkegaard. En primer lugar, se encuentra con la repetición como un obstáculo, cuando en análisis un/a paciente evidencia inhibiciones o repeticiones de síntomas para evitar enfrentarse al trauma y ponerlo en palabras. Al hacerlo rompe la secuencia de asociaciones libres y repite comportamientos. Freud (1992) ve también que hay otra repetición que actúa lo pasado sin un placer, que no vuelve a algo reprimido sino más bien muestra una pulsión elemental de lo que no se puede representar ni poner en palabras. Incluso si hacemos de la mejor manera posible el trabajo de poner en palabras lo reprimido, de elaborarlo, va a subsistir un núcleo incomprensible, una resistencia insuperable. Ese desgarramiento subsiste por más elaboración que hagamos. Es más básico que el principio del placer, es una pulsión de muerte porque apunta a la meta de toda vida. Es lo irreductible a nuestros discursos y acciones, les mueve pero nunca se reduce a ellos. No nos exime del trabajo de las palabras, pero muestra lo imposible. Las nociones de Freud de la repetición como obstáculo y como motor para la actividad del análisis resignifican la perspectiva existencial de Kierkegaard sobre la repetición; pero topan con algo que se resiste a toda palabra y toda decisión. Un choque con la fuerza de lo irreductible, que analógicamente es imprescindible pensar en los discursos y políticas que quieren negociar ante la destrucción del mundo. La relación entre repetición y pulsión de

muerte debe ser pensada a fondo si es que hemos de hacer algo sensato con lo que nos toca vivir en nuestro propio apocalipsis. Lacan (2010) analiza esa repetición desde las figuras de Tyché y automaton. El encuentro azaroso con la “fortuna”, con lo que emerge –en sus términos– como “Real” o repetición ominosa que viene del otro, y que se diferencia del automaton como red de signos que van repitiendo nuestros ejercicios de sentido. Encuentro con una alteridad que nunca será abarcable por nuestro lenguaje. Hoy como nunca el azar nos puso en una relación con la pulsión de muerte que no solo se muestra en la finitud de cada quien, sino también como resultado histórico de nuestras decisiones como especie. Obviamente no es para entregarse a la locura ni mucho menos a la inactividad, sino para entender cómo actuar la repetición de modo que en la repetición se evite pasar al acto destructor.

Un tercer rasgo de la repetición, el político, se abre a partir de Žižek. Kierkegaard nos permitió pensar nuestra existencia a la luz de una repetición necesaria que rompa la inmanencia y permita que se dé lo nuevo. El psicoanálisis nos abrió con la repetición un vínculo con la pulsión de muerte continuamente presente, porque nos relaciona con nuestro fin. La pregunta de Žižek es cómo se da *políticamente* esa repetición con los otros. La muerte como fin, como obstáculo y motor, como límite de nuestras representaciones pero al mismo tiempo como irrupción siempre posible que nos lleva a tomar decisiones radicales, tiene un correlato también público. Žižek se pregunta por el fracaso del proyecto comunista, y su propuesta es una *repetición*. Sabe que hay algo irrepetible: las condiciones históricas. Pero hay otras que permiten repetir el movimiento de modo diferente. Por eso la radicalidad de la repetición es lo contrario de las interpretaciones canónicas de Lenin, tanto de la revolución como resultado de un evolucionismo como de un voluntarismo, que fueron interpretaciones posteriores que despotenciaron la revolución. En Lenin estuvo la capacidad de comprender y aprovechar el momento, haciendo en octubre *de nuevo y distinto* la revolución de febrero. Para Žižek repetir es hacer una micropolítica revolucionaria, que se haga cargo de las condiciones y afecte las estructuras de modo siempre contingente pero continuo. Repetir no es hacer lo mismo, sino mantener los tres sentidos de contenido, referencia y ejercicio en condiciones totalmente distintas, atentos a lo azaroso inmanejable para coadyuvar lo nuevo. Como dice el viejo dicho español: a la oportunidad la pintan calva. Es que Kairos, el dios griego del tiempo oportuno, era

pelado pero con flequillo; había que agarrarlo de frente en su veloz desplazamiento, porque una vez pasado ya no había de dónde aferrarlo. La decisión requerida es un gesto de fuerza que conlleva notables peligros, aunque el daño ya efectivizado impida su postergación indefinida.

¿Son estas repeticiones el modo correcto de abordar el fin? Durante la tardanza del fin y a la luz del apocalipsis que hoy se nos revela, ¿qué significa repetir el fin?, ¿imaginar un futuro, como tantas veces antes, y administrar la demora?, ¿o acelerar el acabamiento? ¿Cómo va a irrumpir lo nuevo superador si lo que hacemos es rehacer un recorrido? Antes de abordar estas preguntas por la acción, es necesario ver otro rasgo estructural más de la relación con aquello que el fin revela.

2) Entramado solidario

Hasta aquí he propuesto pensar diversas facetas del tiempo, atendiendo los rasgos existenciales, analíticos y políticos. Ahora propongo atender otro rasgo sistémico, que podríamos llamar solidario. La palabra solidaridad porta una pesada carga de voluntarismo, como una especie de suplemento anabólico para que las personas individuales palién los daños de las injusticias estructurales. Por eso goza de la mala prensa de muchos que denuncian esa estructura injusta... y de la buena prensa de otros que se aprovechan de ella. También ha habido quienes la interpretan en un sentido de actividad cooperativa, como un elemento imprescindible para cualquier acción comunicativa, como vimos las últimas décadas en la Escuela de Frankfurt.

Pero hay otro sentido que se ha manifestado claramente en América Latina, y que pone la solidaridad en el orden ontológico: el entramado inseparable de los cuerpos entre sí y de las acciones sobre ellos. Considero que es significativo aquí mencionar una línea de trabajo latinoamericana que no suele estar entre las más mentadas: la bioética latinoamericana. Su ubicación en la vida le permitió ver aspectos habitualmente no atendidos por el paradigma bioético anglosajón imperante, sobre todo las situaciones estructurales de injusticia que limitan tanto la autodeterminación como el acceso en cuestiones de salud, y la codependencia de los seres humanos entre sí (y los seres vivos en general). No fue casual, por ejemplo, que hubiera influencias notables de centros y activistas de la bioética latinoamericana en la configuración de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de

Unesco (2005). Tampoco fue casual que se incorporara allí la *vulnerabilidad* como un criterio constitutivo de cualquier análisis sobre la vida, previo a toda elaboración sobre nuestras prerrogativas o derechos. O que estipule el aprovechamiento compartido por toda la humanidad de los conocimientos y beneficios en salud. Ese ejemplo muestra una conciencia creciente de la mutua afectación y la necesidad de volver a pensar el sentido de la acción y la libertad frente a la fragilidad compartida. Finalmente, y como parte del mismo impulso, hay que nombrar al valioso *Diccionario Latinoamericano de Bioética* (2008). Esta obra no es una réplica local de las enciclopedias canónicas del mundo anglosajón y europeo, porque incorpora fuentes y cuestiones impensables para ellas, como son las cuestiones de salud endémicas con causas socioeconómicas, el rol de los movimientos y actores sociales en cuestiones sanitarias (el APRA, Vargas, Perón, etc.), las perspectivas culturales situadas, las corrientes teológicas como la teología de la liberación, etc., no como ejemplos sino como genuinas fuentes argumentativas con legitimidad para el debate público por su inserción popular.

El emergente de la pandemia y las decisiones sobre la cuarentena solo pusieron en escena algo de lo que progresivamente somos cada vez más conscientes: que nuestra individualidad es valiosa pero cada vez más reconoce sus condiciones. Esta consciencia ante el límite coincide con la atención que la bioética latinoamericana presta a las relaciones de todo lo viviente y a los límites de las ideas atomizadas e individualistas de autonomía, que estuvieron al origen de las formulaciones bioéticas canónicas. Es un marco privilegiado para analizar y proponer respuestas para una pandemia, que evidencia eso mismo: el lazo inseparable, solidario, de los humanos entre sí y de humanos y ecosistemas en cuestiones de salud. En consonancia con algunas de las líneas y preocupaciones históricas reconstruidas en el *Diccionario*, la bioética latinoamericana se preocupa por ver quiénes efectivamente heredan hoy las genuinas preocupaciones por las vidas del pueblo. Sus palabras clave son *protección* e *intervención*, ya que se reclama no solo que los sujetos accedan a su autonomía sino que la atención a la vulnerabilidad sea también responsabilidad de quienes detentan legítimamente el poder público.

Finalmente hay algo que el documento de Unesco no incluye y que es muy sensible para la experiencia reflejada en la bioética latinoamericana: el “lugar hermenéutico”, la perspectiva, del pueblo y los pobres, o sea quienes no solo tienen la característica ontológica universal de vul-

neración sino la experiencia histórica de haber sido efectivamente vulnerados. A esta perspectiva hay que sumar un “nuevo” lugar, que es la vulneración efectiva de las condiciones y entramados ecológicos de la existencia. Ambas caras de una misma experiencia se expresan en un único grito ante el daño que les atraviesa (Boff, 2011). El entramado de todo lo que existe y los finos equilibrios de su subsistencia son explicados por eruditas autoridades y fundamentados con estudios minuciosos, cada vez más numerosos. La ecología de la vida no solo muestra que los humanos estamos irreversiblemente unidos en nuestra suerte, por más que algunos estén más protegidos que otros y los efectos negativos tarden más en alcanzarles. También muestra que nuestra suerte está irreversiblemente ligada a la de los ecosistemas que componen nuestro mundo y a nuestra relación con ellos. Los avances en genética han mostrado que compartimos en una magnitud insospechada nuestro genoma con los demás seres vivos, y que por tanto somos afectados por las mismas acciones y productos que afectan al resto. Las ciencias sociales muestran las relaciones entre desigualdad social, pobreza y violencia, y viceversa, y muestran cómo el entrelazamiento en una misma suerte es insoluble. Incluso las teorías de los juegos y matemáticas han demostrado que es más beneficiosa la cooperación que el narcisismo. Y el estudio de los patrones de consumo ha revelado las conexiones íntimas entre destrucción de ecosistemas, extractivismo de la naturaleza, acumulación de las riquezas y consecuencias nefastas sobre humanos y ecosistemas.

Cualquiera de estos conocimientos científicamente fundados serviría como punto de partida para un análisis sólido del entramado de lo existente, y para justificar las decisiones fuertes necesarias para el tiempo que vivimos. Pero dejaré ese planteo a tantos expertos más capaces que yo. En mi caso, propongo partir de una herencia de mi abuela. Era curandera, con un oficio capaz tanto de curar con unos yuyos a un pájaro lastimado, como con unos hilos y semillas al hijo de una vecina. Superstición, se dirá. Quizás. Pero lo que sabía esa vieja, que apenas podía deletrear los títulos del diario, es que hay algo de fondo que vincula y relaciona todo. Del pequeño boliche de pueblo que había tenido, solo quedaron un par de sillas y una balanza de dos platos. No heredé sus capacidades de curandera, pero sí su enseñanza con la balanza: para que el plato de la balanza que lleva todo el peso pueda subir un poco, tiene que pasarle parte del peso al que quedó arriba. No pueden estar los dos arriba. Hay una economía, unos límites, una interdependencia y circu-

lación en lo que hay, que ella había entendido mejor que muchos. Hay una necesidad de equilibrio, que se contrasta con la acumulación. Por supuesto que ella no había leído a Kusch, aunque seguramente acordaría con él que para percibir esto no basta un ejercicio intelectual, sino que hay categorías “emocionales” previas, que nos enraízan en un “sentido del existir”. La relación misma que la vieja entablaba con el mundo funcionaba como constatación. Ese enraizamiento permite –o impide– ver otros órdenes de la existencia, un análisis que todavía adeudan los estudiosos de las ideologías. Y que a pesar de la multiplicidad de configuraciones culturales, siempre hay un fondo homogéneo, que Kusch llama el “hecho de vivir”. Esa es una posibilidad de nuestro apocalipsis presente, manifestar las condiciones de ese hecho y reconstruir cómo llegamos hasta acá, haciendo que quienes tengan su mirada transformada y su emoción predispuesta puedan plantear el siguiente paso, la pregunta por la acción.

3) Acción

Una vez más, emerge la pregunta ¿qué hacer? Ante el camino incierto de las predicciones, parece mucho más coherente y viable la pregunta por nuestra acción debida ante las condiciones descritas. Es verdad que la temporalidad del apocalipsis nos genera dudas incluso respecto de lo que debemos hacer, algo que puede verse mejor si volvemos a los textos de Pablo. Además de la cuestión sobre la mirada, Pablo revela un doble movimiento posible ante la tardanza. Sus palabras se hacen eco de antiguas respuestas que llamaríamos “apocalípticas”, y que extienden su influencia inagotablemente. Así identifica la tensión entre *eschaton* y *ka-techon* (2 Tes 2:6-7). La expectativa del acabamiento definitivo *vs.* la administración del tiempo y su alargamiento por el temor de que antes de la venida definitiva aparezca el malvado con su carga de destrucción. “Cuanto peor mejor” *vs.* “uno es más que cero”. Es la pregunta de qué hacer ante el final que no llega, que se espera pero cuyo cumplimiento se dilata. ¿Aceleralo o postergarlo? Los movimientos aceleracionistas son de muchos tipos (de izquierda y derecha, religiosos y laicos, etc.), y más allá de su brutalidad revelan los paupérrimos resultados de las posiciones reformistas y “melioristas” frente a la destrucción del mundo. La idea de aceleración cubre todo el espectro desde lo religioso hasta lo político: sea por el rezo en Rosenzweig que apura la llegada del Reino,

sea por la destrucción intencionada del mundo para que definitivamente superemos la naturaleza o por la aceleración de la extensión del capitalismo para que se provoque de una vez la contradicción definitiva que lo venza, en los aceleracionismos actuales, siempre aparece como propuesta forzar por nuestra acción el desenlace del cumplimiento. En términos políticos, suelen sostener esas posiciones sectores que no deben luchar todos los días por sostener la vida, porque de alguna manera la dan por supuesto. Es distinto lo que pasa con los pobres y todos aquellos que no dan por supuesto la vida (Ellacuría). El fin que exigen no es la destrucción sino una transformación que, al mismo tiempo, permita que sus vidas sigan siendo. Aunque también puede suceder que los que sufren una opresión entren en connivencia con sus opresores a cambio de determinados beneficios o para evitar daños inmediatos.

El fin, *eschaton*, se aproxima; y si queremos detenerlo, con el mismo movimiento de detener y administrar el último tiempo, *katechon*, solo postergamos la realización. Es la tensión que encontramos repetidas veces en la literatura, como en *Los hermanos Karamazov*, en la teoría del derecho de Schmitt, en la filosofía política de Voegelin, en la filosofía de la religión de Taubes, etc. Lo cierto es que la tardanza subsiste. No podemos acelerar ni administrar el fin, pero podemos repetirlo trayéndolo a nuestra memoria una y otra vez, para mostrar lo que revela como promesa y para desatar una posición activa frente al entramado sufriente de la vida. La que nos convoca a decidir y actuar. Pero a la luz de la estructura del apocalipsis, de la mirada requerida y la tensión del tiempo, creo que así se puede deducir algo relevante de la experiencia apocalíptica: el cumplimiento *es* la acción misma durante la espera.

La acción es siempre peligrosa, incierta. Pero el fracaso de la inacción está más allá de toda duda. Es riesgosa la reconstrucción de palabras fuertes, como las que abordamos en los modelos de repetición. También es riesgosa la figura a menudo convocada por los movimientos apocalípticos, la idea del mesías. Los mesianismos han sido muchas veces devastadores, y hay ejemplos históricos de países o personajes auto-ungidos (*meshiah* es *ungido*) que sembraron opresión sobre otros por atribuirse a sí mismos un destino manifiesto, tal como lo criticaron alguna vez Rubén Darío y Rodó. Pero ante la magnitud del daño no parece suficiente —ni parece que haya tiempo— para reconstruir el cuerpo roto, partir de formalismos descafeinados o intercambios anodinos. Levinas da una clave interesante. También él expresaba la amargura por el gran sueño fallido

del comunismo, lo que le llevó luego a desconfiar de los proyectos organizados de la bondad. Pero al mismo tiempo le llevó a exigir el mesianismo de la “pequeña bondad” (1995: 117). Es un gran criterio de evaluación: solo se legitima la acción política macro, incluso la que protege el hecho básico de la vida en su compleja trama, cuando atiende al mismo tiempo el pequeño cuidado, empezando por la integridad de sus miembros más débiles. En esa clave, no habría quien no sea mesías, cada vez que asuma el riesgo de interrumpir, mostrar y cuidar.

Reaparece algo que la perspectiva bioética mostraba con la vulnerabilidad: sí hay un criterio regulador, un trasfondo material sobre el cual construir nuestras decisiones. Sí hay la posibilidad y necesidad de organizar una estructura que asuma el “hecho de vivir”, y sí hay que sostener la mirada apocalíptica en el cumplimiento cotidiano de ese hecho. La modernidad dio un gran paso para liberar al conocimiento humano con la crítica de Hume a la falacia naturalista, ya que no se podían ver entidades metafísicas o deberes morales en las descripciones de los hechos. Pero la barbarie del siglo XX mostró que la pura indagación sin criterios reguladores y las intervenciones por mera curiosidad o intereses sectoriales podían terminar acabando con todo. Así, sin retornar a oscuras entidades imaginarias, es imprescindible asumir las consecuencias previsibles como criterio de legitimidad –y del deber– de nuestras intervenciones en los hechos del mundo. También que en los fenómenos hay al mismo tiempo *apokalypsis* y *mysterion*, revelación y secreto. Parecen opuestos pero son polos de una tensión que hay que mantener, so pena de caer en los riesgos de la certeza. “El misterio –solo el misterio– podía apaciguar el tormento de las certezas brutales” (Schmucler, 2019: 91). Y el cuidado por eso misterioso devuelve a las responsabilidades de la acción. Por independiente que sea la ciencia y la técnica de la ética, su divorcio no puede ser absoluto. Y el deber que los hechos demandan, sobre todo ante el sufrimiento y en vistas de lo ominoso que no cesa de manifestarse aunque escape a todas nuestras palabras, es un motor inseparable de la decisión política.

Como un ladrón en la noche, como un cazador furtivo

Además de lo que el apocalipsis presente ha revelado, las estructuras de injusticia y el estrecho entramado de todo lo viviente, nada sabemos del fin. La pandemia ha significado una interrupción forzosa, un tiempo

de atención abierto en una cuarentena, una especie de *shabbath* continuo y generalizado. Interrumpimos la acción, como en la era de los ritos, para –entre otras cosas– evaluar lo hecho y lo que hay que hacer. También para volvernos sobre el misterio de lo viviente. Volcamos nuestra piedad sobre el mundo y los humanos en estado de sufrimiento. Porque a pesar de algunas excepciones –como las predicciones de quienes ponían fechas concretas para el fin del mundo, que fueron desmentidas por el simple paso del almanaque– los discursos apocalípticos dejan abierta la cuestión cronológica y piensan el cumplimiento como algo imprevisto, “como un ladrón en la noche” (Mt 24:43). Hoy la atención y la “metamorfosis de la mente” son acicateadas por tragedias que no hace falta ya esperar, aunque su presencia no implica necesariamente que se las reconozca. Es famosa la afirmación del ecologista Aldo Leopold, cuando recordaba la crueldad del rito de iniciación de su adolescencia al matar sin ninguna justificación un lobo, y cómo sintió entonces la pregunta de qué pensaría de él la montaña en ese momento. Pensar como la montaña, pensar como lo otro, transformar la mirada, y posibilitar una nueva repetición del inicio de las cosas nuevas. Como en el amor, el apocalipsis indica algo del fin y permite afirmar otro comienzo. En palabras de Juarroz:

Porque el amor es simplemente eso:
la forma del comienzo
tercamente escondida
detrás de los finales.

Porque la muerte no solo conlleva una responsabilidad respecto de sí. También incluye “el futuro sin mí”, como llama Levinas al hijo o la hija.

En el tiempo que queda nos toca volver a nombrar, reconstruir el cuerpo dañado, sabiendo que el tiempo apremia y la urgencia no nos autoriza la autocomplacencia. Se nos instruyó a menudo a no temer ni a esperar, en tanto la afirmación del presente nos liberaría de lo ominoso futuro. Pero no fue así que lo ominoso se desactivó, más bien potenció su pulsión de muerte. El estoicismo que negaba poder activo al temor o a la esperanza, concluyó despotenciando la debilidad, poniendo fuera de juego la ternura y la fuerza que convoca la vulnerabilidad. Porque no ve el poder que todavía reside en lo débil y vulnerable. Confunde al temor con un simple resguardo y a la esperanza con una expectativa particular, cerrando así esas experiencias a la apertura hacia lo imposible

que incluyen: la tierra sin mal, la plenitud del deseo. Apertura no es concreción, y cualquier entificación significaría su destrucción, o su traición. La utopía no es un lugar ideal sino el horizonte desde donde se critica al presente; es lo imposible que en cualquier instante puede irrumpir y al mismo tiempo la perspectiva que orienta cada paso hacia lo que debe ser. Porque no es el temor, la esperanza o el deseo lo que inmoviliza, sino aceptar del destino impávidamente, elegir lo mismo una y otra vez. La locura no es enfrentarlo y arriesgar la libertad, sino admitir que sus cartas siempre sean más fuertes. Tampoco hay que confundir esperanza con expectativas, ni la apertura del nuevo comienzo con las prefiguraciones limitadas de nuestros gustos. Al contrario de las invitaciones a concentrarnos en las causas del mundo y los efectos que nosotros mismos podemos causar, y dejar así de lado la imaginación, abrir el deseo implica reconocer que las figuraciones de nuestra imaginación, sus monstruos y sus bellezas, son poderosas representaciones que permiten abrir lo otro. Es cierto que recurrir a temores y esperanzas, a palabras cargadas por la tensión del apocalipsis, y actuar consecuentemente conlleva un riesgo. Es el riesgo de un tipo de violencia productiva. Recurrimos a palabras siempre peligrosas pero fecundas, que vamos tomando, como cazadores furtivos diría De Certeau, de tantas tradiciones que nos atraviesan. Esas palabras no son anodinas, conllevan una riesgosa violencia que puede ser productiva y es imperioso saber usarla. Es la que emerge, por ejemplo, cuando reclamamos obrar en consecuencia con el entramado de la vida (y de la enfermedad). De modo que en la repetición de nuestras narraciones, en el recuerdo del deseo y del momento en que todo desbarrancó, podemos volver a actuar la liberación.

En el entretanto, la acción que espera lo otro actúa sobre lo que hay. Las políticas reformistas suelen ser criticadas no solo por los reaccionarios, sino también por esos apocalípticos que las rechazan por insuficientes. También es cierto que esas críticas vienen de quienes dan la vida por sentado; mientras que para otros que no la tienen asegurada son esas políticas las que les permiten vivir un día más. Como cantan Solari y Vos, hay que ver “de qué lado de la mecha te encontrarás”. En todo caso, es imprescindible mostrar que las políticas de reforma progresiva, necesarias y defendibles como son, no tocan el núcleo de muerte que obliga a otro tipo de transformación (y de velocidad) si es que queremos que la vida finalmente se imponga. Ese impulso que, en medio de las reparaciones, exige otra creación.

Bibliografía

- Arguedas, José María (1967). “Los mitos quechuas post-hispánicos”. *Amaru*, 3: 14-18. Lima.
- Beigel, Fernanda (2001). “Mariátegui y las antinomias del indigenismo”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 6, 13: 36-57. Maracaibo.
- Boff, Leonardo (2011). *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta.
- Collins, John; McGinn, Bernard; Stein, Stephen (Eds.) (1998). *The Encyclopedia of Apocalypticism*. New York: Continuum.
- Danowski, Déborah; Viveiros de Castro, Eduardo (2015). *Há mundo por vir?* Florianópolis: Cultura e Barbárie.
- De Certeau, Michel (2006). *La fábula mística*. México: Universidad Iberoamericana.
- Freud, Sigmund (1992). *Más allá del principio del placer*, Obras Completas XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Glaude, Eddie (2020). *Begin Again. James Baldwin's America and Its Urgent Lessons for Our Own*. New York: Crown-Random House.
- Heidegger, Martin (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: Siruela/FCE.
- Kierkegaard, Søren (2009). *La repetición*. Madrid: Alianza.
- Kusch, Rodolfo (2000). *Obras Completas II*. Rosario: Ross.
- Lacan, Jacques (2010). *El Seminario 11*. Buenos Aires: Paidós.
- Levinas, Emmanuel (1995). *Altérité et transcendance*. Paris: Fata Morgana.
- Liddell, Henry George; Scott, Robert (1996). *Greek-English Lexikon*. Oxford: Clarendon.
- Löwith, Karl (1973). *El sentido de la historia*. Madrid: Aguilar.
- Lübbe, Hermann (1986). *Religion nach der Aufklärung*. Graz-Wien: Styria.
- Mariátegui, José Carlos (1987). *Ideología y Política*, Obras Completas Vol. 13. Lima: Amauta.
- Pseudo-Methodius (1993). *Die Syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius*. Lovaina: Peeters.
- Ramírez Fierro, María del Rayo (2016). *Mito, historia y utopía: una reflexión*

filosófica a propósito del sujeto heterogéneo andino nuestroamericano. [En línea] http://tesis.unam.mx/F/?func=direct&doc_number=0-00746904&noSistema¤t_base=TES01 [Consulta: 26 de mayo de 2020].

- Rosenzweig, Franz (1989). *El nuevo pensamiento*. Madrid: Visor.
- Rosenzweig, Franz (1997). *La Estrella de la Redención*. Salamanca: Sígueme.
- Schmucler, Héctor (2019). *La memoria, entre la política y la ética*. Buenos Aires: Clacso.
- Taubes, Jacob (2010). *Escatología occidental*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Tealdi, Juan Carlos (Dir.) (2008). *Diccionario latinoamericano de bioética*. Bogotá: Unesco/Universidad Nacional de Colombia.
- Villar, Diego; Combès, Isabelle (2013). “La Tierra Sin Mal. Leyenda de la creación y destrucción de un mito”. *Tellus*, 13, 24, jan/jun, pp. 201-225. Campo Grande.
- Von Balthasar, Hans Urs (1937-1939). *Apokalypse der deutschen Seele*. Salzburg: Pustet.
- Yerushalmi, Yosef Hayim (2002). *Zajor. La historia judía y la memoria judía*. Barcelona: Anthropos.
- Žižek, Slavoj (2013). *Repetir Lenin*. Madrid: Akal.

Diego Fonti. Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba y doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs Universität Freiburg. Investigador de Conicet. Docente en la Universidad Católica de Córdoba y en la Universidad Nacional de Córdoba. Sus campos de estudio son la filosofía de las religiones y la ética, particularmente respecto de cuestiones de fundamentación y legitimación pública en ética aplicada, en el contexto secular moderno. diegofonti@gmail.com