

De la contingencia al destino*

AGNES HELLER

Nueva Escuela para Investigación Social de Nueva York

La modernidad no ha podido dar respuesta al problema de la contingencia histórica. El texto muestra, por medio de metáforas, que el abandono necesario de esta cuestión no significa que estemos abocados al relativismo respecto

a la contingencia existencial. La contingencia existencial, individual, sigue presente en la vida de todo individuo. Se sostiene que podemos dar un destino a nuestras vidas, y ésta es la tarea principal del filósofo.

La contingencia es una experiencia existencial; la pregunta por la contingencia es una pregunta existencial. La ciencia no puede plantear esta pregunta, no se ocupa de contestarla.

La pregunta por la contingencia cósmica es eminentemente especulativa y de naturaleza no práctica. Lo que se disputa es la presencia o ausencia de *telos* cósmico (universal). Aunque la pregunta es especulativa, el interés humano imbricado en la(s) respuesta(s) no lo es. Ni la satisfacción del deseo de adquirir más conocimiento, ni el impulso de la curiosidad incitan al hombre y a la mujer modernos a encontrar una respuesta a esta pregunta. La búsqueda puede describirse en términos de la relación sujeto-objeto, puesto que es el sujeto (la persona) el que realiza una apasionada búsqueda de certeza, de verdad. Pero esta relación sujeto-objeto no es de naturaleza epistemológica, puesto que la respuesta a esta pregunta no se destila del objeto (cualquiera que éste sea). Podría decirse, siguiendo a Kierkegaard, que la verdad es en un sentido general subjetiva, y que la proposición se refiere a todos los tipos de verdad. En este caso el conocimiento verdadero (en su interpretación en términos de teoría de la verdad como correspondencia) se convertirá en verdad si se vuelve «subjetivo», pero puede seguir siendo conocimiento verdadero (o falso) sin convertirse en verdad para ningún sujeto o colectividad. Por lo tanto, la relación sujeto-objeto puede ser epistemológica incluso si declaramos que la «verdad es subjetiva». El tipo de verdad que no puede ser respaldada por conocimiento verdadero de ningún tipo es por definición subjetiva, en el sentido de que el conocimiento verdadero está ausente de ella. Pero si la gente busca, en general, un tipo de certeza que no puede ser respaldada por conocimiento verdadero de ningún tipo, el motivo de buscar la certeza no es subjetivo en sentido epistemológico, y no radica en la consti-

* Traducción de Ángel Rivero Rodríguez.

tución accidental de los individuos singulares. Tal motivo es de alguna manera ontológico. Kant hizo una afirmación muy parecida cuando describió la necesidad de la metafísica como algo inextirpable de la mente humana. Buscar una respuesta a la pregunta sobre la teleología cósmica, o sobre su falta, es una pregunta metafísica de tipo kantiano. Sin embargo, las antinomias no pueden resolverse dividiendo el universo en fenómeno y nùmeno. Siguen sin estar resueltas en la mente humana, y si se decide apostar nada hay sino un «o lo uno o lo otro». Incluso jugar contra la apuesta no es, o no es necesariamente, un movimiento kantiano.

Una actitud especulativa, una búsqueda apasionada de la verdad, en la que la relación sujeto-objeto no tiene valor epistemológico, es existencial. Lo que está en juego, la motivación de la búsqueda y la búsqueda misma (sea cual sea la forma que adopte) son completamente existenciales. Lo que está en litigio en la búsqueda es nuestra propia existencia: el sentido o el significado de nuestra vida, de la historia, del universo —nuestra felicidad y nuestra libertad.

Por tanto, la relación existencial es una relación sujeto-objeto sin valor epistemológico. Resulta difícil negar la centralidad de esta relación y de la experiencia existencial en general. Pero cabe aún relegar esta experiencia a una posición inferior y rechazar sus demandas de fundamentalidad. Este fue el juego de Hegel. En sus reiteradas críticas a Kant y al romanticismo alemán, Hegel, entre otros, atribuyó la experiencia de la contingencia a una imaginación moderna aún no enteramente madura que ya había sido superada. La posición más elevada es tomada por el punto culminante de la gran narrativa donde el espíritu, volviendo sobre sí, no sólo descubre la historicidad, sino también la unilateralidad y rigidez de esta experiencia. Aunque superada, la experiencia de la contingencia no es completamente falsa o carente de verdad. En el entramado especulativo hegeliano, en el que las teleologías cósmica e histórica son restauradas por completo, la contingencia inicial de las personas singulares en el mundo moderno nunca es seriamente cuestionada. El Espíritu vuelve sobre sí mismo como Espíritu Absoluto, y no como espíritu subjetivo, ni siquiera objetivo. Pero resulta difícil retransformar la relación sujeto-objeto en una relación onto-epistemológica sin rechazar el completo reconocimiento de la contingencia social e histórica de la persona. Hegel también reinventa el destino del hombre y de la mujer como si hubiera sido escrito en un sobre. Pero esta vez la dirección no viene completa, tan sólo el código postal con el nombre de la oficina de correos a la que con seguridad será remitida: *Sittlichkeit*.

Ni la contingencia cósmica ni la sociohistórica pueden ser eludidas.

La contingencia cósmica es la experiencia existencial de la modernidad porque ninguna ciencia, ni tampoco la ciencia de la filosofía, es capaz de proporcionar una respuesta que pueda zanjar, positiva o nega-

tivamente, el problema del *telos* para cualquier otro salvo para el propio filósofo. Cada persona necesita traspasar la experiencia de la contingencia, cada una de ellas necesita hacerle frente sola. Cada cual puede apostar por «pares» o «nones» o colocar sus apuestas en jugar contra la apuesta. Pero ninguna apuesta anterior puede determinar, ni tampoco influir, ningún acto singular y posterior de apostar. Todas las personas juegan solas. La apuesta misma produce certidumbre, y nada es más cierto que la certidumbre. Al mismo tiempo se es y se sigue siendo consciente de haber tomado parte en una apuesta. Estos dos elementos —la certidumbre o la certidumbre de la incertidumbre por una parte, y la conciencia de que la certidumbre es producida por la apuesta y no por una «prueba» objetiva proporcionada por la evidencia empírica o por inferencia racional— necesitan mantenerse en equilibrio. Ambos elementos han de estar presentes simultánea y completamente. Así es como se hace frente a la experiencia de la contingencia cósmica.

La cuestión de la contingencia sociohistórica es eminentemente práctica. No hay conocimiento de la contingencia cósmica, pero hay conocimiento de la contingencia social. El alma se llena de horror no porque no pueda decidirse la cuestión de si la ciega fortuna gobierna el mundo o de si todas las cosas, incluidos los seres humanos, sirven a un propósito más elevado. En lo que se refiere a la contingencia social, es más bien la infinitud de nuestras posibilidades iniciales, la libertad como nada, la que hace estremecer hasta la médula a los hombres y mujeres modernos. Respecto a la contingencia social, no hay «cosa en sí». Uno sabe que ha sido arrojado a la libertad, que la propia vida no tiene un destino predeterminado, que uno es, o se supone que es, dueño de su propio destino. Lo que no se conoce es, precisamente, el propio destino.

Destino significa *telos* («el fin que debemos alcanzar») y *sino* («el fin que nos visita»). Aquiles lloró por su destino de morir joven; su caballo lloró junto a él. Aquiles conocía su destino en sus dos interpretaciones. Los modernos, arrojados a la libertad, no tienen un conocimiento previo de su destino en ninguna de las dos interpretaciones —no porque sean ignorantes, sino porque no «tienen» un destino—. Nacidos por accidente, como lo son todos los seres humanos, son un número resultado de tirar varias veces, de forma inconexa, los dados, provienen de la *causa efficiens* sin una *causa finalis*.

Está generalmente aceptado que los hombres y las mujeres modernos son dueños de su propio destino. Se supone que se hacen a sí mismos, que desbrozan su propio camino en la selva de las posibilidades infinitas de acuerdo con sus planes. Se supone que diseñan su meta y que idean su llamada «estrategia de vida». Pero esta es una falsa imagen. Los hombres no se «crean» a sí mismos de la misma manera que fabrican un autobús. Pueden soñar despiertos sobre su identidad futura e imaginar en su fantasía

novelas futuristas con ellos como protagonistas del argumento. Pero, posiblemente, no podrán conocer su destino antes de tiempo, y sin ser conscientes de la meta, no puede idearse ninguna estrategia. El fin de la guerra es la victoria, ser el vencedor; es el fin el que define la estrategia. Pero ganar la propia vida no es un fin sino un deseo, y no puede diseñarse ninguna estrategia para satisfacer los deseos. No obstante, supongamos por un momento que fuera posible concebir por adelantado un fin para la propia vida. Los hombres y las mujeres han de actuar, han de elegir cada día entre una gran variedad de posibilidades. Dado que el fin de la vida está fijado por adelantado, cada elección singular se convertirá en un mero medio encaminado a alcanzar tal fin. Pero si cada paso que se da, cada decisión que se toma, sigue siendo un medio (sin convertirse en un fin en sí), la vida nunca desarrollará un modelo teleológico. El fin permanecerá extraño a las acciones que se supone conducen a él. La teleología interna (no instrumental, objetiva) es holista en la medida en que impregna todo, sea espiritual o material, simple o complejo. El todo está presente en todos y cada uno de los pasos, puesto que es omnipresente. La vida humana, la historicidad, percibida teleológicamente, es un todo. En consecuencia, la meta (fin) de una vida humana no puede ser localizada o temporalizada como algo que forzosamente «está allí» u ocurra «al final». El fin ha de estar presente a lo largo del camino. Pero si el fin está al final, no «está allí» a lo largo del camino. A lo largo del camino sólo se encuentran medios para ese fin, medios que valen igual en tanto evaluados como medios para el fin. Bajo tales circunstancias, los hombres y las mujeres tan sólo podrían elegirse a ellos mismos tras llegar a la línea de meta, puesto que sólo al final devienen ellos mismos. Pero ¿ha podido decir alguna vez alguien (antes del momento de su muerte) que ha alcanzado la meta de su vida? En tanto no se alcance la meta de la vida, la meta (fin) seguirá siendo externa a uno mismo, esto es, a la propia vida y a las elecciones propias. Más aún, no todos los medios elegidos para el fin serán los medios correctos para tal fin —podrían igual de bien estar equivocados—. Elegir una cosa en lugar de otra puede resultar tan desastroso como para que el actor necesite empezar desde el principio. Los desastres o las elecciones poco razonables en general no serán incorporados a la vida y existencia total de la persona; permanecerán como errores lamentables, aunque quizás corregibles. Esto es, el cálculo, correcto o errado, no lo es todo. Se puede estar en posesión de la estrategia perfecta, y con todo, el continuo correr de los inconexos dados puede traspasar todos los propósitos o dar inesperada satisfacción a algunos, pero no a otros. Hoy, igual que ayer, las estrategias de vida no pueden ignorar los poderes de la fortuna.

Se supone que el modelo de estrategia de vida describe lo que las personas realizan si se «hacen» (fabrican) a sí mismas, y que pone al descubierto las debilidades de la imaginación tecnológica haciendo justicia a la teleología. En principio, aquellos que se «hacen» a ellos mismos nunca se harán

realmente a ellos mismos siempre que los poderes de la fortuna se crucen con sus cálculos. Al actuar bajo la ilusión de que se «hacen» a ellos mismos, los hombres y las mujeres modernos se abandonan de hecho a la lotería caprichosa de la buena o la mala suerte, así como a su frágil capacidad de predicción. Es completamente ilusorio el que se pueda calcular bien intentando elegir los medios adecuados al fin resultado de la estrategia de vida de uno. Puesto que siempre hay múltiples posibilidades entre las que elegir, a veces un número prácticamente infinito de combinaciones, las elecciones vitales son, de hecho, muy distintas de las elecciones tecnológicas. Se necesita tener en cuenta tantos factores que, si las personas tuvieran que hacer lo que se supone que hacen, nunca entrarían en acción, ya que nunca podrían decidir por dónde empezar. Los modernos están mucho más ocupados en la reflexión constante que lo estuvieron los premodernos. Esta observación la comparten por igual Hegel y Kierkegaard. Puesto que hay buenos argumentos para líneas de acción diversas, si los hombres estuvieran continuamente rumiando la viabilidad estratégica o pragmática de una línea de acción frente a otra, seguirían reflexionando *ad infinitum*. El saber cotidiano de que sólo aquel que no hace nada no se equivoca es banal pero cierto.

Permítanme que repita lo dicho hasta ahora de una forma más franca y directa: seguir una estrategia de vida, y por tanto «hacernos a nosotros mismos», es poco más que un ejercicio de autoengaño. No se puede estar eligiendo continuamente sobre la base de la reflexión desarrollada al completo, y no se necesita ni se necesitará hacer elecciones exclusivamente racionales en el espíritu de las teorías de la elección racional. Si alguien fuera capaz de «hacerse a sí mismo» de esa forma y de vivir de acuerdo con una estrategia de vida consistente, sería una computadora perfecta pero no un ser humano.

Esto es, los hombres y las mujeres modernos son como cartas, colocadas o arrojadas dentro de un sobre sin dirección, que poseen una libertad vacía de nada. Por decirlo de alguna manera, las cartas serán «autodirigibles» y «autodirigidas», o también, los sobres permanecerán en blanco hasta que el cartero los recoja de una de las esquinas de la calle oscura para arrojarlos al cubo de la basura. Este es el segundo arrojamiento.

Sin embargo, la idea de que los hombres se crean a ellos mismos, con todo lo chapucera que pueda ser, no está tan errada. Los hombres y las mujeres no se hacen a ellos mismos, sino que se eligen a ellos mismos. Como observó una vez Kierkegaard, no se elige el cristianismo, se elige llegar a ser cristiano, se elige uno mismo como cristiano. La elección de uno mismo es el gesto que desata la teleología interna de la propia vida. Elegirse a uno mismo es equivalente a escribir la dirección en el propio sobre. El sobre hasta ahora en blanco llevará en adelante el nombre de la persona (la carta) como el del ser que deviene lo que él o ella es. La carta contiene la descripción del agregado accidental de las tiradas inconexas de dados que es

la persona desnuda. Apostar por los «pares» no cubre la propia desnudez. Se puede ver una ordenación divina en la tirada, reconocer la escritura en el muro o descifrar los jeroglíficos misteriosos de un orden cósmico en ella y todavía estar lejos de transformar la propia contingencia en el propio destino.

Dirigir la propia carta a uno mismo es la elección fundamental que limita las posibilidades, tanto como predestina las probabilidades, de todas las elecciones sucesivas. La elección fundamental es denominada elección existencial por Kierkegaard ya que es mediante esta elección por la que la esencia de la propia existencia deviene determinada. La existencia es anterior a la esencia. Eligiéndose a uno mismo, la persona deviene *causa sui* y *finis sui* y en tanto tales, esencial.

R. Collingwood recuerda su elección existencial en su biografía. Siendo niño, tropezó casualmente con el libro sobre la metafísica de las costumbres de Kant; comenzó a leerlo pero no lo entendió. «Tenía que confesar con vergüenza que ahí estaba un libro cuyas palabras estaban en inglés y cuyas oraciones eran gramaticales, pero cuyo significado me desconcertaba. Entonces [...] se produjo la más extraña emoción [...] sentí que los contenidos de este libro, aunque no podía entenderlo, eran de algún modo de mi incumbencia: una cuestión personal para mí o más bien para una futura identidad mía. No era como el típico deseo infantil de “ser maquinista cuando sea mayor”, puesto que no había en ello deseo; yo no “quería”, en ningún sentido natural de la palabra, dominar la ética kantiana cuando fuera suficientemente mayor; pero sentía como si se hubiera descorrido un velo y mi destino se revelara [...]. Me vino gradualmente, después de esto, una sensación de tener que cargar con una tarea cuya naturaleza no podía definir salvo diciendo “tengo que pensar”. Sobre lo que tenía que pensar no lo sabía; y cuando, obedeciendo a este mandato, permanecía silencioso y ausente en compañía, o buscaba la soledad para pensar sin interrupción, no podía decir, y todavía no puedo decir, en qué estaba realmente pensando [...]. Ahora sé que los problemas del trabajo de toda mi vida estaban tomando en lo más profundo de mí su primera forma embrional.»

Elegirse a uno mismo (como filósofo, en el caso de Collingwood) no parece la elección de una intención estratégica («quiero ser maquinista cuando sea mayor»), sino que queda mejor descrita como llegar a ser uno mismo de «forma embrional». Por medio de la elección existencial y durante su curso (al experimentar la «más extraña emoción») la persona se convierte en lo que se ha de convertir, a saber, la *dynamis* de su propia *energeia*. La *dynamis* es una potencialidad activa, no una propensión dormida. Si se llega, por medio de la elección existencial, «a cargar con la tarea» del «tengo que pensar», entonces se empieza a pensar, ya se está de hecho pensando, y no puede evitarse el ser absorbido por el pensar. Si pudiera dejarse de pensar, no se dejaría simplemente de hacer algo, sino que se dejaría de ser uno mismo, de desarrollarse uno mismo en direc-

ción al propio destino. Uno es arrebatado por el propio destino, como si fuera absorbido hacia él por un torbellino, mientras abraza el destino con *pathos* existencial. Se es idéntico al propio destino y al mismo tiempo no idéntico, ya que se está llegando a ser constantemente. El Espíritu del Mundo de Hegel parece que hubiera realizado una elección existencial.

La elección existencial no es una elección entre dos (o más) alternativas. Tampoco es una elección racional o irracional. Si el Collingwood niño se hubiera hecho la pregunta de cuál sería la profesión más adecuada para cuando fuera mayor (profesor de filosofía, maquinista, novelista, párroco, etcétera), tendría que haber considerado numerosos factores, tales como sus talentos, los deseos de sus padres, las perspectivas salariales, las preferencias sociales y muchos más. Tendría que haber sopesado los pros y los contras. Además, tendría que haber evaluado todas esas profesiones mediante sus preferencias de valor tales como libertad, seguridad, aventura, tradición y otras muchas. Finalmente, con toda probabilidad, aunque no por necesidad imperiosa, habría elegido la profesión que prometiera la combinación más óptima de beneficios espirituales, económicos y sociales. Esta habría sido una elección racional que posteriormente habría podido lamentar, puesto que lo que parece ventajoso en un momento dado, puede volverse desventajoso en otro.

Pero Collingwood no hizo nada de esto; no tuvo en cuenta alternativas. Al igual que el Marcel (Proust) de *En busca del tiempo perdido* que, mientras mordisquea una magdalena mojada en té, elige súbitamente ser quien es, el escritor de su propia historia vital, Collingwood, mientras contemplaba un libro que no entendía, era vencido por la emoción de que le esperaba una tarea en la vida, de que era su tarea, de que estaba unido a ella, de que era idéntico a ella. Una elección racional se puede cambiar racionalmente aunque, si es cambiada con demasiada frecuencia, la contingencia volverá dando un rodeo. Sin embargo, una elección existencial no se toma para ser cambiada, por eso se la denomina existencial. Uno no puede desarrollarse hacia otra cosa salvo hacia lo que uno ya es, hacia la propia *dynamis* de uno. A veces ocurre que una elección existencial es abandonada, pero no cambiada. Al abandonar su elección existencial, la persona se pierde a sí misma y es de nuevo arrojada a la libertad como nada.

El gesto de la autoelección es la experiencia de la identidad sujeto-objeto. Intentando interpretar la experiencia que escapa a la explicación, Kierkegaard introduce la palabra «instante» que es el punto de intersección del tiempo y la eternidad. El sujeto es el gesto de la elección y el objeto es uno mismo que ha de ser elegido. Pero el sujeto y el objeto no están presentes antes de la elección; devienen sujeto-objeto en el «instante» en el que también son negados. Esta es una descripción aproximada (y quizás errónea) dado que el instante es el punto de intersección del tiempo y la eternidad. Pero no disponemos de una descripción mejor, puesto que sólo hay aproximación.

El objeto de la elección es la carta en el sobre: la persona humana es el agregado de muchos lanzamientos inconexos de dados. El gesto de la elección existencial es el gesto de poner la dirección al sobre. El sobre está dirigido a uno mismo. Esto es, hablando por aproximación, lo que ocurre en el instante. Un destino es elegido; el sujeto dirige la carta a su propia contingencia como nada; el destino y la contingencia devienen uno y lo mismo, esto es, la contingencia ha sido destinada. El sobre no está dirigido a «Robin Collingwood», sino a «Robin Collingwood el pensador», aunque al principio de la carta esté un joven llamado «Robin Collingwood», que puede llegar a ser cualquier cosa o quedarse en nada; Robin Collingwood el «arrojado», la libertad como un manojo de posibilidades abiertas, de nada. Esta libertad como nada es un texto complejo o un compuesto accidental de fuerzas y sucesos (entre otros, R. Collingwood nació con los vasos sanguíneos débiles, propenso a frecuentes apoplejías, fruto de padres que respetaban las conquistas intelectuales, etcétera). Al elegirse a ellos mismos, hombres y mujeres eligen exactamente lo que son, cómo son. Eligen sus mejores talentos tanto como sus desventajas físicas o psicológicas, eligen a sus padres, a sus hijos, a su país, a su tiempo histórico. Eligen su pobreza si acontece que nacen pobres y su riqueza si sucede que nacen ricos. Eligen todas sus características accidentales. En lo que son por accidente se convierten por elección. Así es como se funden la *causa sui* y el *finis sui*. Su teleología queda establecida. En adelante no serán contingentes. Han transformado su contingencia en destino. Nunca se repetirá bastante que la persona que se elige a sí misma, se ha elegido a sí misma como arrojada *in toto*, aunque el arrojamiento sea también negado como una posibilidad abierta y vacía. Si una sola característica del accidente del arrojamiento permaneciera sin ser elegida, la persona estaría aún expuesta a las determinaciones externas, yacería a merced de los poderes de la fortuna, sin alcanzar nunca su propio destino.

La pregunta acerca de «quién es (el poder) el que arroja» no está aquí planteada puesto que es irrelevante. La elección de nosotros mismos es práctica, puesto que elegimos nuestro destino, nuestro paradero, nuestra teleología, y no el *telos* del cosmos o el fin (la meta última) de la historia.

Declarar que la elección existencial es la única manera de vencer a la contingencia sociohistórica no es ni la confirmación ni la refutación de la filosofía tradicional del sujeto, o de cualquier otro tipo de cartesianismo epistemológico. Una categoría existencial no es una categoría epistemológica. La interrogación acerca de las fuentes de nuestra propia existencia queda considerablemente abierta, al igual que la pregunta referida al contenido del propio *telos* y a las fuentes de este contenido. Si se suscribe la constitución intersubjetiva del mundo o el *ego cogito* como fundamento del conocimiento nada tiene que ver con el asunto. Collingwood, un intersubjetivista idiosincrático, marginado en los ambientes filosóficos y académicos británicos es un caso señero.

Hay muchos tipos de elecciones existenciales. Distinguiré entre dos tipos principales: la elección existencial bajo la categoría de la diferencia, y la elección existencial bajo la categoría de lo universal. La elección de Collingwood fue una elección existencial bajo la categoría de la diferencia (se eligió a sí mismo como filósofo, igual que otro puede elegirse como político y otro más como amante, etc., pero todos eligen la diferencia). La elección existencial bajo la categoría de lo universal es la elección moral. Si uno se elige a sí mismo como una persona buena, decente, se hace una elección existencial bajo la categoría de lo universal. Al elegir así, la persona deviene lo que ya es, una persona buena y decente. Esta es la única elección existencial que nunca es renunciada o abandonada. Una vez se deviene lo que se es (decente y bueno), no se puede desear deshacer esta elección o lamentar el haberla tomado alguna vez.

La elección existencial no es una apuesta. Collingwood no participó en una apuesta en la que se pudiera escoger pares o nones. No apostó por la filosofía, se escogió a sí mismo como filósofo. A la inversa, la apuesta existencial no es una elección. No se elige la providencia o la infinitud de la Necrópolis cuando se apuesta por «pares» o «nones». Más aún, los que piden «nones» realizan una apuesta tanto como la persona que pide «pares»; se apuesta por la Necrópolis infinita igual que se apuesta por la teleología o por la providencia. A la inversa, si se elige existencialmente (eligiéndose uno mismo como tal y tal), ya se ha establecido el *telos* intrínseco a la propia vida. No hay elección respecto a un *telos*; el evitar o renunciar la elección existencial es lo que deja a las personas en una situación de contingencia, viviendo sus vidas al azar, sin *telos*.

Aún hay un sorprendente parecido entre la apuesta existencial y la elección existencial. Ambas atraviesan la «mala infinitud» de la reflexión. Ambas pueden ser descritas mediante la metáfora kierkegaardiana del salto. Digo «el salto» y no «un salto». Dado que la cadena de la reflexión es prácticamente infinita en el caso de toda elección; dado además que no todos los argumentos y contraargumentos, ni todos los factores que promueven o entorpecen la elección, pueden ser considerados por entero; la persona que no desee posponer las decisiones *ad calendas graecas*, esperando que finalmente todas las contraargumentaciones residuales quedarán adecuadamente contestadas (lo que de cualquier modo nunca ocurre), debe aventurarse, embarcándose finalmente en la acción, a saltar. Toda elección es también una suerte de salto. Se puede saltar, y entonces, en un pensamiento posterior, intentar deshacer la elección, saltar hacia atrás; se puede hacer esto repetidas veces. Las elecciones sólo pueden ser completa y retrospectivamente confirmadas por la persona que elige. Si la elección se verifica, es reconfirmada, si no lo es se fracasará y se intentará algo nuevo; o, si es demasiado tarde, se meditará constantemente sobre las oportunidades perdidas. Sobre

la membrana de la memoria, la propia vida pasará como una cadena de elecciones accidentales, intentos fallidos, posibilidades malgastadas. Parecido es el caso si muchas de las elecciones son confirmadas anticipadamente: aunque se haya hecho bien, se siente que se podía haber hecho mucho mejor.

La contingencia se alimenta de la insatisfacción de los hombres y las mujeres modernos; la constancia en la insatisfacción es la manifestación de la contingencia. Aquiles entristeció al saber que iba a morir joven, pero no se sintió insatisfecho. Eludir la apuesta, en lugar de jugar contra la apuesta, muestra una pauta parecida. Durante un momento se «cree» en Dios y en sus designios providenciales, un momento después se encuentra mayor satisfacción en ser inquilino de la Necrópolis infinita. Se cambia de una «opinión» a otra «opinión»; la apuesta es sustituida por el cambio de «puntos de vista» porque resulta cómodo permanecer sin tomar una decisión o porque no preocupa o no parece preocupar. Cambiar de una «opinión» a la contraria también es, indudablemente, un salto, pero patético. Al hacerlo, no se salta sobre un abismo sino sobre una grieta en el asfalto.

El salto fundamental (la apuesta existencial o la elección existencial) es un salto sobre un abismo, y no es esta cuestión cuantitativa. Saltar sobre el abismo es la metáfora que intenta sensibilizar acerca de la enormidad del riesgo que se asume. Se ponen en juego la totalidad de la propia vida, de la libertad y de la felicidad.

Los participantes en la apuesta existencial juegan su vida, felicidad y libertad a favor de la verdad del ser (o del no ser) de aquello que arroja. Los participantes en la apuesta contra la apuesta (en la apuesta de segundo orden) juegan todo a favor de la primacía de la elección existencial contra la apuesta existencial, esto es, a favor de la primacía de lo práctico. Puesto que la contingencia sociohistórica sólo puede ser rechazada en el plano práctico. Las antinomias de nuestra existencia sociocultural se resuelven cuando emprendemos el desarrollo de nuestro *telos* intrínseco; las antinomias de nuestra contingencia cósmica pueden seguir, sin embargo, sin resolverse. Esto es lo que la kantiana «primacía de la razón práctica» puede significar para la mente (post)moderna.

La de si hay razón en la Historia o si no hay ninguna, es otra de esas preguntas para las que la ciencia, o la filosofía como ciencia, no tienen respuesta. La pregunta es ante todo existencial, y es epistemológica tan sólo en sentido secundario, si es que lo es. Hombres y mujeres son resultados accidentales de tiradas inconexas de dados, y nacen como posibilidades vacías, como nada. Sus sobres en blanco son arrojados en diversos buzones. Si tan sólo pudieran desentrañar que todos esos buzones son subbuzones de un único e inmenso buzón al que se podría denominar historia, y que ese buzón que todo cubre está bien dirigido, podrían dar sentido a sus vidas incluso si sus sobres permanecieran en blanco. Como entidades singulares,

son accidentales, prescindibles y de poca o ninguna importancia. Pero son arrojados al escenario del mundo, donde los actores siguen el guión, y en el que incluso los papeles pequeños han de ser adjudicados a alguien; donde, como en todos los teatros, los suplentes tienen que estar en la reserva, por si ocurriera algo a los actores. Pero para interpretar así la propia situación, la obra ha de seguirse representando, y el final ha de continuar abierto. Es una situación paradójica. Si se abriera el buzón principal en el presente, se podría saber el final, pero este conocimiento no sería edificante. Para los suplentes, o para los actores con papeles pequeños, este tipo de «razón en la historia» es simplemente insensatez. Si el destinatario al que se ha de entregar el buzón es un mundo futuro, el guión futuro ha de ser conocido, y esto sólo puede lograrse en la certeza de que se es el autor del guión. Esta esperanza es casi análoga a un tipo representativo de elección existencial. En este tipo de elección se presupone que un grupo de personas, una clase o una generación puede elegirse a sí mismo, puede dirigir su propia carta a sí mismo, y puede por tanto transformar su contingencia en su destino. Pero una elección existencial (y la identidad sujeto-objeto tal como aparece en el «instante») no es el gesto del «reconocimiento» o del recuerdo. El conocimiento que proyecta es aquí más borroso, y no es en modo alguno conocimiento sobre el pasado o sobre el futuro. Es, repito, una experiencia, y los actores colectivos no experimentan colectivamente. Nadie puede realizar una elección existencial por otra persona o en lugar de otra persona, incluso si acontece que viven en íntima unión. Nadie puede destinar absolutamente a otra persona, de forma que transforme la contingencia de la otra persona en su destino.

Los actores en el escenario del presente no son autores de un guión que será puesto en escena en un teatro futuro, aunque cada actor pueda ser el autor de su propio destino. Esto no es una novedad. Pero el anhelo por vencer la contingencia, que crece junto al aumento de la conciencia de la contingencia, hace que los viejos saberes parezcan necedades. Es por esto por lo que es aceptada la ciencia que declara conocer el guión del teatro futuro.

No sorprende que la «razón en la historia» de Hegel no satisfaga a nadie; sólo en filosofía aceptamos que se nos pague con la moneda de la tautología. Igualmente, no es sorprendente que la interpretación de las «leyes de la historia» marxianas desde Lukács a Merleau-Ponty, una interpretación justificada *per se*, satisficiera a muchos. La promesa marxiana satisfacía la necesidad existencial, la motivación misma de aquellas personas que planteaban preguntas acerca de la razón en la historia, mientras que la respuesta hegeliana no lo hacía. Ahora ya, la respuesta marxiana y todas sus versiones están completamente desacreditadas.

Pero, ¿es falsa la proposición «Hay razón en la historia»? ¿Se puede afirmar con certeza que no hay razón en la historia? No conocemos la respuesta para estas preguntas. Estamos, por tanto, nuevamente arroja-

dos en la apuesta. Encogerse de hombros y decir: «puede que haya razón en la historia igual que puede que no la haya, ¿a quién le importa?» es el gesto de eludir la apuesta.

Lucien Goldman, un estudioso de Pascal, comprendió esta constelación. Sabía que era parte en una apuesta existencial, e hizo sus apuestas a favor de la existencia de la «razón en la historia». Pero si se apuesta, se apuesta absolutamente; ningún crupier acepta en este juego una apuesta reducida. La pregunta es: ¿pares o nones? Y no se puede contestar: pares en una cosa, nones en otra. ¿Pares o nones? Tanto si hay un *telos* en (del) el universo, y entonces hay también razón en la historia, como si no lo hay, y entonces tampoco hay razón en la historia. Hegel era completamente consciente de eso, y si su filosofía se hubiera presentado como una apuesta, y no como la manifestación del conocimiento absoluto, habría sido, como insinuó Kierkegaard, el más grande filósofo que jamás haya existido.

La apuesta reducida, inaceptable para el crupier, es una forma sutil de eludir la apuesta. Imagine la historia: como resultado de una combinación fortuita de accidentes en la Necrópolis infinita, ha surgido el *homo sapiens*. El hombre es racional en la medida en que él o ella actúan de acuerdo con sus proyectos (fines). De aquí se sigue que el desarrollo —la Historia— de esta raza es racional, de carácter teleológico, que las historias de esta raza se desenvuelven según un modelo, trama o guión escondido, y que esta trama se desarrolla en dirección al Fin, hacia el logro completo del *telos* de la raza. Kant, la más crítica de las mentes modernas, era completamente consciente de la invalidez de la pretendida «inferencia». Sustituyó la fraudulenta inferencia por la idea de razón, y posteriormente por el juicio teleológico. El mayor intento de Marx para saltar sobre el abismo teórico en los *Manuscritos de París* fue, sin embargo, un fracaso. Apostó a favor de la Necrópolis, y concibió una raza humana que, al crearse a sí misma, se creaba, por decirlo de alguna manera, como un embrión. Este embrión no podía desarrollarse sino desplegando su propio *telos*. Para el joven Marx, era la raza la que realizaba la elección existencial de devenir *in nuce* lo que habría de devenir en un estado completamente desarrollado, al Final. Por supuesto, no hay elección existencial aquí; la raza humana es la criatura accidental de la Necrópolis. Como posibilidad infinita, como vaciedad, como nada, la raza humana no puede establecer en absoluto su *telos*. Aún se puede apostar «pares» o «nones» absolutamente. Y también se puede ser parte en la apuesta de segundo orden, jugándolo todo a no apostar «pares» o «nones». La apuesta de segundo orden brinda la apuesta a favor de la primacía de la elección existencial.

¿Qué puede hacer un filósofo si coloca todas sus apuestas contra la apuesta? De manera más específica, ¿qué se desprende de la elección existencial de una persona, que, al igual que Collingwood, se elige a sí mismo como filósofo? Un filósofo, al devenir lo que es, ¿no debe apostar

ni por pares ni por nones? Quizás se adecua mejor al juego de la filosofía el apostar tanto por «pares» como por «nones», pero también se puede llegar a ser un filósofo si se juega contra la apuesta, como queda magníficamente ejemplificado por la imponente figura de Kant.

La cuestión de la contingencia frente a la teleología puede ser calificada de antropocéntrica. Sólo los seres humanos son *existentes*. Sólo los existentes formulan preguntas existenciales. Sólo los existentes apuestan. Sólo los existentes están arrojados (dentro). Denominaré al buzón, al *locus* del arrojamiento, Historia. «*Locus*» no significa destino. El buzón reúne, pero no clasifica o reparte las cartas. Hombres y mujeres son arrojados a la Historia. Esta Historia (con H mayúscula) no ha de ser confundida con otra Historia. (igualmente escrita con mayúscula), a saber, la gran narrativa denominada Historia Universal, la representación totalizadora y teleológica de la historia de la raza humana. La Historia, tal como es aquí interpretada, no ha de confundirse con las historias (con minúscula), con todas las historias contadas sobre un pueblo u otro, sus hazañas y su destino. Esta Historia (con mayúscula) no es ni una gran narrativa ni una saga heroica ni solamente un *petit recit*: de hecho, no es en absoluto narrativa, sino una condición existencial. Hombres y mujeres son arrojados al mundo, pero sólo al haber sido arrojados a la Historia tienen un mundo. Los animales también son arrojados al mundo, pero puesto que no son arrojados a la Historia, no tienen un mundo. «Ser arrojado a la Historia» es la historicidad. La historicidad hace frente a la condición existencial de haber sido arrojado al mundo.

Aunque la Historia no debe ser confundida con la gran narrativa, la saga heroica o *le petit recit*, todos ellos actúan sobre la Historia. Somos arrojados en buzones diferentes y desde allí enviados a destinos diferentes. Todas las narrativas, grandes o pequeñas, tienen sentido al margen del arrojamiento, el envío y el destino. Son las Parcas que hilan la hebra del accidente en hilos y tejen los hilos en los modelos regulares de un tapiz.

La filosofía de la historia es un tipo de narrativa, e incluso si no lo es, descansa sobre narrativas grandes o pequeñas. La filosofía de la historia teje un tapiz, o juega con mosaicos, algunas veces con muchos mosaicos (diferentes), o, por otra parte, utiliza narrativas como punto de referencia, como evidencia empírica, como *interpretandum*, o simplemente como el texto que ha de ser deconstruido. ¿Puede un filósofo que no conoce la respuesta a si saldrán «pares» o «nones», que toma parte en la apuesta o que juega contra la apuesta, diseñar un tapiz, referirse a él, interpretarlo o, incluso, deconstruirlo?

Se puede contar una historia con sentido, o varias historias con sentido, incluso si se apuesta a favor de la contingencia radical. En realidad, en lo referente al puro contar historias, la apuesta se puede poner entre paréntesis. El ejemplo de Pascal de la contingencia radical puede ser fácilmente encajado dentro de un orden completamente teleológico. Después

de todo, la nariz de Cleopatra pudo haber sido modelada por Dios, en orden a servir a Su altísimo propósito, el anteproyecto divino para el destino de Roma. Por otra parte, la contingencia no es lo opuesto a la determinación. Por el contrario, se cree que los sucesos fortuitos están determinados por la pura coincidencia de muchas cadenas diferentes, y heterogéneas, de determinación. La nariz de Cleopatra es una coincidencia que atraviesa otras muchas cadenas de determinación; algunas de estas intersecciones son deseadas, mientras otras no lo son. Contar historias explora causas y efectos, interpreta voluntades y propósitos, y así es como hace inteligibles tanto las estructuras como los sucesos. Cada historia rechaza los accidentes mediante la interpretación y la explicación. Contar historias da sentido, produce significado, pero no elimina necesariamente la contingencia. La experiencia de finalidad sin propósito, atribuida por Kant a la percepción de la belleza, no es en absoluto característica de nuestra experiencia de la historia. No hay finalidad en la historia de la *Ilíada*, y ¿qué tipo de finalidad se puede encontrar en la guerra de las Dos Rosas o en la revolución industrial? La mayoría de las narrativas históricas describen los propósitos humanos (subjetivos), cruzándose con frecuencia con otros y siendo ellos mismos atravesados. Retratan los vicios y las virtudes humanos, explican los sucesos por determinaciones fortuitas y por el funcionamiento de las instituciones. También puede describirse la forma en la que las potencialidades de una institución o de una estructura social se muestran hacia la realidad, sin detectar ningún «propósito» en la interacción de estructuras heterogéneas diferentes y simultáneamente en funcionamiento. Únicamente una historia universalista de la salvación (*Heilsgeschichte*) y su equivalente, una historia universalista de la condenación (*Verfallsgeschichte*), están completamente impregnadas por la teleología.

Se pueden componer *petits recits* de diferentes tipos, jugando con el caleidoscopio se pueden hacer aparecer coloridos mosaicos y ninguno tendrá nada que ver con el modelo anterior o con el posterior. Pero, ¿puede la filosofía autolimitarse tanto? Un juego de lenguaje que descalifique todas las preguntas sobre el sentido, el significado, el propósito de la existencia desde el principio mismo, no es filosofía. En este contexto, es irrelevante si se denomina a la satisfacción de la necesidad de especulación sin restricciones filosofía o «pensar». La satisfacción de esta necesidad exige el tipo de especulación que se enfrenta precisamente con las cuestiones del sentido, el significado y el propósito. Pero estas son cuestiones fundamentalistas; más aún, son cuestiones sobre la fundamentación última.

Todos los filósofos se ocupan de la cuestión fundamental. Los metafísicos son filósofos que revelan la verdad acerca de lo fundamental; esto es lo que la frase «fundamentación última» significa. Los postmetafísicos son filósofos que están ocupados en la apuesta. Al margen de si piden «pares» o «nones», permanecen constantemente ocupados nada más que en lo fun-

damental. Estar constantemente ocupados en lo fundamental sin revelar la verdad acerca de lo fundamental, ésta es exactamente la apuesta.

Apostar por «pares» o por «nones» coloca a los filósofos en una situación muy paradójica. Al margen de su apuesta, ponen todas sus apuestas, su vida, su libertad y su felicidad en juego. Si uno se lo juega todo (tanto a «pares» como a «nones»), hay una tremenda tentación de llegar a la fundamentación última. Una vez se ha puesto en juego la totalidad de la existencia propia en esa apuesta, no se puede decir: «no está demostrado», «el entendimiento no puede aprehenderlo», «sólo es una apuesta». Un filósofo que pueda vivir y pensar a través de esta paradoja, será el más grande entre todos ellos. Citaré por última vez la observación de Kierkegaard sobre Hegel: si Hegel hubiera presentado su *Ciencia de la lógica* como un experimento mental, habría sido el mayor filósofo de todos los tiempos. Debería haber dicho en el prefacio: en lo que sigue elijo «pares» en la apuesta existencial. Si todavía se puede hablar así, o hacerlo sin hablar, aún se puede proyectar el tapiz completo de la historia, del universo, del Ser de los seres, llámelo como guste.

Los filósofos que juegan contra la apuesta no eluden el ocuparse de lo fundamental, pero se ocupan de ello en términos negativos. La cuestión fundamental no es menos fundamental para ellos que para aquellos que piden «pares» o «nones». Pero son conscientes de la paradoja que entraña el pedir «pares» o «nones» —la paradoja que consiste en discutir incesantemente sobre algo que es inaccesible a la inteligencia humana—. Más bien, se debería permanecer en silencio acerca de lo fundamental, ésta es su elección. Y ponen su vida, felicidad y libertad en juego al así apostar. Su situación existencial también es paradójica. Puesto que se ocupan de lo fundamental en términos negativos (también en sus silencios), han de resistirse a la tentación de idear el tapiz de la historia o el del universo; después de todo, no han apostado ni por «pares» ni por «nones». Pero es difícil resistirse a la tentación de comprometerse en el gran diseño para alguien que ha puesto en juego, en una apuesta, toda su vida, felicidad y libertad. Y a pesar de todo, esta tentación ha de ser resistida, a menos que uno se comprometa en otra apuesta, esta vez en una primaria (pidiendo «pares» o «nones»). Sin embargo, el compromiso existencial no puede ser abandonado, ya que la apuesta existencial versa sobre lo fundamental. La persona que olvida esto aunque sólo sea por un instante, se desdice de su compromiso existencial y deja de ser un filósofo, un «pensador existente» o simplemente un «pensador», llámelo como guste. El relativismo no es una posición epistemológica, sino la manifestación filosófica de la elusión de la apuesta. Los relativistas son los cobardes del pensamiento.