

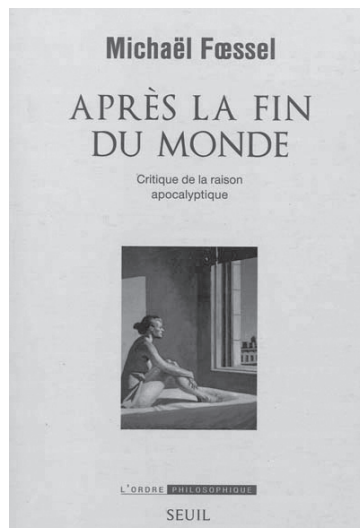


RESEÑA



**MICHAËL FOESSEL.
(2012). *APRÈS LA FIN
DU MONDE. CRITIQUE
DE LA RAISON
APOCALYPTIQUE***

Aníbal Pineda Canabal



Michaël Foessel. (2012), *Après la fin du monde*.
Critique de la raison apocalyptique. París: Seuil.

Aníbal Pineda Canabal: colombiano. Licenciado en Filosofía y Educación Religiosa por la Universidad Católica de Oriente, Antioquia. Realizó estudios de maestría en Filosofía en la Pontificia Universidad Javeriana y máster Erasmus Mundus en filosofías francesa y alemana en las universidades Carolina de Praga (República Checa) y Coimbra (Portugal). Aspirante al Doctorado en Filosofía en la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica.

Correo electrónico: leninpinedac@gmail.com

Fecha de recepción: marzo 23 de 2013

Fecha de aceptación: junio 6 de 2013

MICHAËL, FOESSEL. (2012). APRÈS LA FIN DU MONDE. CRITIQUE DE LA RAISON APOCALYPTIQUE. PARÍS: ÉDITIONS DU SEUIL

Michaël Fœssel no ajusta aún los cuarenta años y es sin duda una de las estrellas nacientes de la filosofía francesa. Su libro más reciente, *Después del fin del mundo. Crítica de la razón apocalíptica*, lo confirma. Aun con poco menos de trescientas páginas, su densidad hace difícil la tarea de ofrecer una visión general de la obra.

De otra lectura (McGinn, 2000), sabemos que la apocalíptica es una literatura de crisis. Pero en el caso del interés contemporáneo que esta suscita, la crisis se deja entender como un eclipse de Occidente: el crepúsculo de una hegemonía de mercado y de un predominio cultural y político europeo que fue incontestable durante largo tiempo pero contestado recientemente, acaso a raíz de las nuevas dinámicas económicas e informativas de la globalización.

Fœssel, sin embargo, ve en este tipo de interpretaciones una lectura sintomática que puede ser justa solo en la medida en que eso que llamamos mundo, al ser producto de la reflexión occidental, permite leer los signos del fin justamente en dicho eclipse de Occidente. Con todo, una lectura de esta naturaleza es insuficiente (Fœssel, 2012, p. 8). Para nuestro autor, de hecho, el único horizonte posible de comprensión filosófica del fin del mundo consiste en mostrarlo como la posibilidad de una pérdida (15). La “razón apocalíptica”, pues, aparece como una lógica de lo peor, una teoría de la catástrofe (19).

Dividido en dos grandes partes, el texto pretende entender la manera en que el tema del apocalipsis es profundamente reinterpretado por la filosofía moderna. Su objetivo es demostrar la forma en que “la ‘razón moderna’ depende de la convicción de tener que vivir después del ‘fin del mundo’” (21). Esto significa que para esa razón, el apocalipsis dejó de ser una fantasmagoría mítica y se convirtió en una permanente posibilidad. Después de Hiroshima, en efecto, el fin del mundo es algo creíble, posible, realizable; una empresa para la cual se cuenta con todos los medios.

No obstante, según Fœssel, no es después de 1945 cuando la filosofía se ha visto confrontada con el fin del mundo. A decir verdad, esta idea atormenta el pensamiento desde el principio de la Modernidad (31). Más aún, la filosofía moderna se constituye como una neutralización de la tensión provocada por la espera. Será echando mano de Hobbes como nuestro autor intentará demostrar su hipótesis. El esfuerzo de Hobbes en el *Leviatán* consiste, siguiendo a nuestro autor, en demostrar cómo la política en tanto práctica racional solo es posible si nadie puede reivindicar el fin inminente del mundo. El fin de la Revelación, que el cristianismo data en la muerte del último de los apóstoles, significa en este

sentido una neutralización política de la idea de eternidad: no hemos de esperar ya ninguna otra cosa sino la parusía definitiva de Cristo. Ahora bien, cuando el Juicio Final comienza a ser indefinidamente pospuesto para un momento futuro, desde entonces incierto, se hace posible la política como riesgo y sueño de hacer del Reino el futuro civil de la sociedad. El mundo ya no es el escenario de la lucha entre potencias sobrenaturales, reinos y potestades espirituales que se superponen y combaten, sino una lucha de potencias terrenas por el poder. La tarea de Hobbes es leída pues por Foessel como un “desencantamiento del futuro” (38).

Nosotros, sin embargo, no vemos claro el argumento que hace de la Modernidad una neutralización de la espera escatológica, porque creemos que tal proceso, como parece sugerirlo el mismo Foessel, se llevó a cabo ya en los albores del cristianismo a través de las teologías de Pablo y, sobre todo, de Juan; opinión que compartimos entre otros con Rudolf Bultmann (1959, p. 55) y Hans Blumenberg (1997, p. 49). Aceptamos la idea de “neutralización moderna del fin del mundo” a condición de que tal expresión sea leída como una nueva recepción del problema que la Modernidad inaugura y cuya máxima expresión será la ideología del progreso. No fue que por primera vez la escatología haya sido repatriada al mundo, sino que lo fue en términos de un horizonte político constituido como creencia en la posibilidad de alcanzar un estado superior de lo humano, a partir de la ciencia y la organización del Estado.

Foessel postula, además, que frente a dicho progresismo triunfante, en últimas, también el catastrofismo atraviesa la Modernidad entera, configurándose como una tendencia opuesta, en lucha dialéctica (Foessel, 2012, p. 69).

La Modernidad, entendida como la pérdida de un mundo —el cosmos, ordenado con arreglo a leyes eternas, según griegos y medievales—, debe configurarse como una reacción colérica que hace actual todo ascetismo. La contingencia es experimentada como un escándalo. *Ergo*, si lo real es contingente, no hay más salida que la rebelión.

Sin embargo, el desencantamiento del universo se configura para nuestro autor como un *acosmismo* en lo metafísico y como un *individualismo* en lo político, nacidos del rechazo a la tutela eclesiástica. Acosmismo significa privilegio de lo efectivo sobre lo posible. Es decir, la naturaleza al no tener ya ningún punto de justificación, se vuelve “*lo que debe ser justificado*” (119). De esta necesidad metafísica de justificación, la expresión más poderosa es la teodicea de Leibniz.

Sin embargo, el *acosmismo* está presente en muchas otras formas del pensamiento moderno: en el rechazo de la idea de un Dios personal a favor de una idea inmanente, realizado por Spinoza o cuando Hegel, por ejemplo, comprende la lógica como el desentrañamiento de la vida del absoluto y prescinde

de la existencia real de las cosas. Para el filósofo alemán se trata de describir la vida de Dios antes de crear el mundo (127).

Ahora bien, frente a esta *vía metafísica*, el *acosmismo* se expresa en la modernidad también a través de una *vía crítica*.

Si la lectura clásica de la *Crítica de la razón pura* insiste en ver el esfuerzo de Kant como un interrogarse acerca de las posibilidades del conocer, en contraste con *El fin de todas las cosas* de 1794, cabe para Föessel ver ese mismo esfuerzo como un interrogarse acerca de las implicaciones del presente (58). Así, si en su estudio de las antinomias cosmológicas, Kant había descubierto que la razón se pierde cuando intenta ir más allá de los límites espacio-temporales dentro de los que se circunscribe la sensibilidad, es porque para el filósofo de Königsberg la razón es espontáneamente *acósmica*, “puesto que trata de superar el espacio y el tiempo para alcanzar verdades definitivas” (61). El horizonte de la razón es, pues, llegar “al momento en que el tiempo dejará de ponerle trabas a su poder” (61).

En este orden de ideas, es en la concepción del tiempo donde pueden resumirse el diferendo Kant-Hegel y la diferencia principal entre los dos *acosmismos*. Para Kant, el tiempo puede entenderse de dos maneras: como marco de todos los acontecimientos y como condición subjetiva del pensamiento (136). Hegel, por su parte, rechaza la idea según la cual el tiempo es limitante y límite del pensamiento. Para él se trata más bien de la “expresión sensible de la actividad (en sí misma intemporal) del concepto” (136). No es que la obsolescencia de lo sensible y de lo histórico, de los imperios y los individuos, sea causada por el tiempo, sino que sucede en el tiempo de un modo tal que nos engaña haciéndonos creer que en el tiempo tiene su causa. Hegel parece pues reprocharle a Kant su idea de mundo como “receptáculo de los acontecimientos” (137). Todos los apocalipsis son regionales. Según una justa citación que recoge Föessel de la *Filosofía de la naturaleza* de Hegel, “no es en el tiempo donde todo nace y desaparece, sino que el tiempo es el devenir mismo” (Hegel, 2004, p. 198).

Así, queda claro cómo en la Modernidad, la experiencia histórica se hace posible solo a través de una negación del mundo. En otras palabras, retomando una idea de Arendt (*El concepto de la historia*), deja de haber mundo cuando la historia se percibe como proceso automático y la naturaleza como objeto de experimentación (Föessel, 2012, pp. 139-140). La totalidad es reducida a una serie de flujos en perpetuo devenir.

Sobre este esquema, pues, monta Föessel todo el acontecer filosófico contemporáneo. El marxismo sería una profundización del *acosmismo* metafísico mientras que la *vía crítica* hallará en la fenomenología una forma de valorización trascendental del mundo (145). Por eso, para Heidegger, por ejemplo, será imposible concebir un sujeto histórico sin mundo (el *Geist* hegeliano) y al mismo

tiempo pasible de hacer y tener historia. El mundo para Heidegger responde más bien a una configuración de un tipo de existencia (149). Por eso, hay mundo griego, mundo romano, etc.

La fenomenología, al menos en su versión heideggeriana, se nos presenta como un esfuerzo titánico por evitar la disociación entre mundo e historia, a través de la incorporación de la idea de finitud. El mundo se vuelve no ya como en Kant el recipiente donde ocurren los hechos, sino el espacio de lo indeterminado (152).

El camino de la modernidad se entiende hasta la fenomenología como una llamada a la superación del sueño de la abolición de toda finitud. *Después del fin del mundo* significa que el mundo ha venido a ser el horizonte inacabado de lo humano. Así, la vieja oposición entre la vía metafísica y la vía crítica es superada, subsumida incluso, en la fenomenología. Ella no es más que la comprensión diferente del modo en que la razón se articula a la realidad.

La segunda parte del libro, por otro lado, se muestra como una incursión fenomenológica en diferentes experiencias de pérdida de mundo: la trashumancia (*errance*), el suspenso y la angustia.

El errante es aquel a quien nada le interesa y nada retiene su atención. El mundo hace para él ausencia. El suspenso, todo aquello que se halla allende cualquier anticipación, se vuelve por esto mismo experiencia del mundo como inasible. La angustia, como sentimiento de no estar en casa, sino fuera de sí (*Un-zuhause*), es asimismo la pérdida del mundo bajo la forma de un derrumbamiento de la cotidianidad y como “imposibilidad de ponerse fuera del mundo” (181).

Todo lo anterior significa que la pérdida del mundo puede ser leída como pérdida del sentido de lo posible (187), mientras que el mundo en sí mismo es —y he aquí que M. Foessel ve en esto la principal hipótesis de su libro— “una forma de trascendencia inseparable de la acción que puede ser abordada independientemente desde la trascendencia divina” (177).

Ahora bien, esta pérdida de mundo, avanza Foessel en la segunda parte de su obra, es extensiva a la afirmación nietzscheana y política de la vida. Por eso, el camino de nuestro autor parece ser una *mise en cause* de la lógica que se halla en la base de la jerarquía actual de la norma, la cual es “preservación antes que progreso, medio ambiente más que mundo, la vida en vez de la existencia” (203).

Si en Spinoza la vida es conato de perduración, instinto y tendencia de autopreservación, en nuestra época, sobre todo después de Hans Jonas, la vida es una exigencia moral, una exigencia de preservación futura. A una política de la catástrofe (en su versión ecológica contemporánea), se ha unido una idea de la vida como norma política.

Se trata aquí, entonces, de una inversión del apotegma escolástico según el cual a *posse ad esse non valet consequentia*. La vida tiene que continuar siendo posible por el solo hecho de su existencia actual: sobre esta certeza se asienta todo el actuar político contemporáneo. La vida es en sí misma principio de justificación del ser viviente. Vivir en realidad es sobrevivir (213).

Henos pues ante la alternativa excluyente de deber elegir entre mundo y vida. Si al principio de la segunda parte de su obra Føessel (199) parece decidirse por el mundo, al final de su libro parece querer intentar sobrepasar la disyuntiva con la ayuda de la filosofía de Bergson. Para el filósofo francés, en efecto, “la vida se sitúa por debajo del ser vivo, su energía creadora es excesiva con relación a sus manifestaciones empíricas [...]; movimiento más que reposo, fuerza más que forma, espíritu más que materia” (215).

La vida, pues, se halla en un juego de immanencia y trascendencia. Aunque ciertamente esté en el organismo que actúa, que se mueve, que respira, ella es sin cesar en otro lado (*ailleurs*, dirá Levinas, 1971, p. 3); esto significa que no es del todo una propiedad.

Frente a la teodicea de Leibniz que concluía que el nuestro era el mejor de los mundos posibles, el vitalismo cree que se trata del único empíricamente constatable y, por lo mismo, el único posible, del que todos somos responsables. El rol de la política no puede ser otro que evitar la catástrofe, garantizando la cordialidad de las relaciones entre los seres humanos. Toda política de la vida es una política apocalíptica. De ello dan cuenta actitudes actuales tales como la guerra preventiva, las cuestiones de sanidad pública, los problemas jurídicos ligados a la emigración y a la integración de los extranjeros, las técnicas de predicción de los males sociales, económicos o naturales, entre otros.

El “después del fin del mundo”, que sugiere el título del libro, solo es posible a través de una crítica de dicha razón apocalíptica. Es decir, a través de una recuperación del punto de vista trascendental, al modo kantiano. Dicho punto de vista considera que la jerarquía de las normas es dada por la experiencia sensible como espacio primario de la relación del hombre con el mundo. Quizá contra las ideas de un Quentin Meillassoux (2006), la defensa del método trascendental en filosofía, significa para Føessel un regreso a la dimensión subjetiva del orden objetivo de las cosas (252). La consecuencia de este procedimiento no puede ser otro que la recuperación del campo de lo posible.

A pesar del gran valor de la obra, parece a veces que Føessel desconoce el carácter ambiguo de todo apocalipsis: la tensión que subyace entre lo positivo y lo negativo, entre una afirmación de la esperanza, de lo bueno por venir frente al estado actual de las cosas que se revela como inicuo, y, por este mismo hecho, clama su subversión definitiva aun al precio de la catástrofe. Nuestro autor no se

da del todo cuenta de lo primero y, a partir de esa elección metodológica, limita la idea de apocalipsis a la mitología del cataclismo que cierra el eón presente.

A diferencia de otros estudios, no son las conclusiones las que nos parecen problemáticas, sino el punto de partida. Hablar de apocalíptica como una teoría de la catástrofe significa, bajo diferentes puntos de vista, negar los avances de la teología y el rico debate abierto con la filosofía, especialmente a partir de la posguerra.

No obstante, la conclusión del libro es más que justa: “el catastrofismo contemporáneo reposa sobre una concepción particular del tiempo” (284). La biopolítica reclama una futurología que coadyuve a la preservación de la vida. Mundo y vida se hayan confundidos en la política de la catástrofe bajo la forma de un cosmopolitismo global. El mundo no es ya lo instituido, creado por el hombre, sino lo que existe para ser preservado. Lo posible se pierde desde el momento en que todo se hace necesario. Hoy el final no es la espera feliz de los primeros cristianos; no es la esperanza de la renovación de todas las cosas por la llegada del Mesías. Estamos en el fin del mundo, porque lo que podemos hacer se ha puesto allende nosotros mismos y nos supera. La decepción que decía Blumenberg (2007, p. 15) frente a lo que logramos saber cuando se compara el resultado con lo que creíamos poder obtener.

REFERENCIAS

Blumenberg, H. (1997). *Die Legitimität der Neuzeit*. Francfort: Suhrkamp.

Blumenberg, H. (2007). *La lisibilité du monde*. París: Cerf.

Bultmann, R. (1968). *Histoire et eschatologie*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé.

Hegel, G. W. F. (2004). *Encyclopédie des sciences philosophiques II. Philosophie de la nature*. París: Vrin.

Lévinas, E. (1961). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haya: Martinus Nijhoff.

McGinn, B. (2010). *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*. Nueva York: Columbia University Press.

Meillassoux, Q. (2006). *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*. París: Seuil.