



ISBN: 84-9628-00-7

**ABADA EDITORES**

LECTURAS DE FILOSOFÍA



9 788496 258943

**008"19" DUQ**

El cofre de la nada FÉLIX DUQUE



# EL COFRE DE LA NADA FÉLIX DUQUE

DERIVA DEL *PHILOSOPHY*  
EN LA *LOGIC OF LANGUAGE*

R. 23458576x

DUQ

**LECTURAS**

Serie **Filosofía**

DIRECTOR Félix DUQUE



**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE**



5324442029

Reservados todos los derechos. No se permite reproducir, almacenar en sistemas de recuperación de la información ni transmitir alguna parte de esta publicación, cualquiera que sea el medio empleado —electrónico, mecánico, fotocopia, grabación, etc.—, sin el permiso previo de los titulares de los derechos de la propiedad intelectual.

© FÉLIX DUQUE, 2006

© ABADA EDITORES, S.L., 2006

Plaza de Jesús, 5

28014 Madrid

Tel.: 914 296 882

fax: 914 297 507

www.abadaeditores.com

diseño ESTUDIO JOAQUÍN GALLEGO

b 2337326x  
011093766

producción GUADALUPE GISBERT

ISBN-13 978-84-96258-94-5

ISBN-10 84-96258-94-7

depósito legal M-1853-2007

preimpresión ESCAROLA LECZINSKA y DALUBERT ALLÉ

impresión LAVEL, S.L.

**FÉLIX DUQUE**  
**El cofre de la nada**

DERIVA DEL NIHILISMO  
EN LA MODERNIDAD



«La muerte es el cofre de la nada, esto es, de aquello que nunca, bajo ningún respecto, es algo meramente ente, pero que, sin embargo, esencia [despliega su ser], incluso como el misterio del ser mismo. En cuanto cofre de la nada, la muerte alberga dentro de sí lo esenciante del ser. La muerte constituye, en cuanto cofre de la nada, los albergues [la sierra] del ser».

MARTIN HEIDEGGER, *La cosa*

## 1. DE CÓMO PLANIFICAR LA HISTORIA

Siempre es aventurado arriesgar una consideración *finalística* para otorgar algún sentido al devenir de la Historia. A menos, claro está, que nos atengamos prudentemente al *dictum* de Kant, según el cual es posible el conocimiento *a priori* de la Historia: «cuando el que vaticina es el que *hace* y organiza los acontecimientos mismos que él anuncia»<sup>1</sup>. No hay aquí, pues, ni designios de la Providencia (aunque el propio Kant coquettee en otros opúsculos relativos con la idea de una *natura daedala rerum*)<sup>2</sup>, ni Espíritu del Mundo pisoteando

- 1 I. Kant, *Der Streit der Facultäten* (= *Streit*), 2ª Sec., 2. En: *Werke*, Akademie Textausgabe, De Gruyter, Berlín, 1968; VII, 79s. [ed. esp.: *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*, en: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 80]. En todos los casos, la traducción de las citas es mía.
- 2 Véase mi «*Natura daedala rerum*. De la inquietante defensa kantiana de la máquina de guerra», en R. R. Aramayo, J. Muguerra y C. Roldán (comps.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de 'Hacia la paz perpetua' de Kant*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 191-215.

impertérrito inocentes flores a su paso, ni materialismo histórico-economicista, ni nada más allá o más acá de los hombres. Si acaso, de ese dictamen se desprende un vago aroma voluntarista... o *cínico*, según se mire. Ya que, según sea la persona o grupo agente-y-vaticinador, así le irá a la Historia... y a los hombres en ella.

Es significativo a este respecto que toda esta gente que *hace historia* tenga una característica esencial en común, a saber: el ansia de unidad por eliminación de todo desorden y el cierre de la Historia misma por reabsorción del tiempo en un *arché-télos* ideal. Al efecto, Kant denunciará a tres malos *hacedores de historia*: 1) los profetas judíos, 2) «nuestros políticos» y 3) los «sacerdotes» (*Geistliche*)<sup>3</sup>.

Los primeros intentan retener al pueblo en el *pasado primordial* de la Santa Alianza del origen con Yavé, y lo hacen de modo que todo cambio (consistente, p.e., en mezclarse con los «pueblos vecinos») sea a la vez pecaminoso y de nefastas consecuencias (ya se sabe con qué facilidad endurece Yavé Dios su corazón)... e irremediable, pues la «constitución» otorgada por estos «conductores del pueblo» estaría tan sobrecargada de mandatos y ceremonias absurdas que habrían hecho «completamente inviable» la conversión del Pueblo Elegido en un «estado» moderno (¿qué habría dicho Kant hoy del muy moderno Estado de Israel?)

Los segundos, los gobernantes de la época de Kant (y no sólo de ella, me temo), pretenden fijar la vida al *presente eterno* del orden establecido, impidiendo toda modificación de las costumbres y por ende toda evolución de las mismas: hay que tomar —dirían esos tales— «a los hombres tal como son, no como pedantes inexpertos en los asuntos del mundo o como algunos fantasiosos (*Phantasten*) de buena intención sueñan

3 Streit, 2ª Sec., 2.; VII, 80 [ed. esp.: p. 81].

que debieran ser». A ese *ser* «tal como son» correspondería la inmutable distinción entre los nacidos para obedecer y los llamados a dominar, según una inescrutable *delegación y división divinas del poder*. Mas, puesto que ello atenta contra la naturaleza misma del hombre (o sea, contra su aspiración a ser racionalmente moral, tendiendo a un *reino igualitario de los fines*), los intentos por sacudirse esos yugos *contra natura* obligarán al gobernante a sujetar aún con más fuerza al pueblo, corroborando así la tesis de la obediencia debida... y *forzada*, según el conocido diagnóstico goetheano, a saber: que el alemán preferiría la injusticia al desorden<sup>4</sup>.

Los terceros, por último, vendrían constituidos por la casta sacerdotal, empeñada en difundir la mala nueva de la caída de este siglo pecador y hedonista en una generalizada y decadente «irreligiosidad», pródromo de la inmediata venida del Anticristo y del fin del mundo, fijando de este modo obsesivamente el sentido de la historia humana en un catastrófico *futuro inminente*... que los sacerdotes mismos estarían propiciando al atiborrar a los fieles con «observancias y creencias históricas», en lugar de inculcar en ellos el deber moral puro. No es extraño, según esto, que dos párrafos después nos hable Kant *Del modo terrorista de representarse la historia*

4 No tan conocido, ya que la famosa frase viene universalmente difundida como si Goethe hablara en primera persona de sus preferencias: «Prefiero la injusticia al desorden», se dice que dijo. En realidad, el dictamen goetheano reza: «Vor die Wahl gestellt zwischen Unordnung und Unrecht, entscheidet sich der Deutsche für das Unrecht» («Puesto a elegir entre el desorden y la injusticia, el alemán se decidirá por la injusticia»). Y aún queda más matizado el sentido de esa elección en *Maximen und Reflexionen* 832: «Es ist besser, es geschehe dir Unrecht, als die Welt sei ohne Gesetz. Deshalb füge sich jeder dem Gesetze» («Es mejor que te suceda una injusticia a que el mundo no tenga ley. Por eso, que cada uno se atenga a la ley»). *Artemis-Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, Zürich/Stuttgart, 1948 ss.; 9, 610 [ed. esp.: *Obras completas*, vol. I, en: *Máximas y reflexiones*, 830-831, Aguilar, Madrid, 1974, p. 420].

humana. Puesto que, según su fina observación, sería imposible acostumbrar a los hombres a un continuado descenso hacia lo peor, es necesario imaginarse un final abrupto: «porque nada peor puede ya ocurrir<sup>5</sup>; el Juicio Final está a las puertas, así que el devoto fanático sueña ya con la repristinación de todas las cosas y con un mundo renovado, después de que éste se haya hundido entre llamas»<sup>6</sup>.

Como se ha podido apreciar, cada uno de los ejemplos aducidos por el filósofo constituyen un tipo de *reduccionismo del tiempo pleno* (pleno, por ser *finito*) de la vida del hombre a uno de los modos, o mejor *éxtasis del tiempo*, convirtiendo en eterno, según el caso, un pasado *primordial* (la alianza de Yavé con los hombres tras el Diluvio y la promesa de primacía a Abrahán y, por ende, al pueblo judío), un presente como reflejo de un *orden natural* fijado por Dios (el poder divino de los príncipes), o un futuro *cumplido* como redención del hombre... y de la entera Creación: *restitutio in Unum, apokatástasis tôn pantôn*.

¿Sería posible en cambio otra manera de proyectar y escribir *a priori* la Historia Universal, entendida —muy al contrario de los casos anteriores— como un *progreso del género humano hacia lo mejor*? Es bien sabido que Kant promueve activamente esa otra manera, viendo en la eclosión de la Revolución Francesa un «acontecimiento donante de sentido» (*Begebenheit*), un evento capaz de servir de *Geschichtszeichen*, o sea, de «señal histórica (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*)»<sup>7</sup>, de modo que con él quepa esclarecer retrospectivamente todo el curso anterior de la historia y alumbrar pros-

pectivamente el camino posterior, y ello hasta el punto de suscitar «en los ánimos de todos los *espectadores*», según el deseo, una *toma de partido* (*Theilnehmung*) que raya en el entusiasmo»<sup>8</sup>.

El problema, como es igualmente sabido, es que esa sustitución de un orden *mecánico*, externo, por una ordenación *orgánica, per intussusceptionem*, no sólo deja intacta la necesidad del Orden, sino que subraya además la tendencia a la identidad unitaria por eliminación o subyugación de diferencias, llegando a exacerbarse esa neutra abstracción hasta la desembocadura de la Revolución en el *Terror*: una suerte de violento —y a las veces grotesco— «Juicio Final» aquí, sobre la tierra, que, si no logró paralizar el tiempo colectivo de la Humanidad, sí consiguió cortar —mediante la guillotina— el tiempo de la existencia de muchos individuos, sacrificados en aras de la *Nation Une et Indivisible, pour cause* identificada con la *République*, como todavía reza el artículo 1º, punto 1º de la Constitución francesa de 1958.

5 Como si a la acostumbrada interrogación: «¿A dónde vamos a parar?» se replicara con una no menos acostumbrada exclamación: «¡Esto no puede seguir así! ¡Hasta aquí hemos llegado!».

6 *Streit*; VII, 81 [ed. esp.: p. 83].

7 *Streit*, 2ª Sec. 5; VII, 84 [ed. esp.: p. 87].

8 *Streit*, 2ª Sec. 6; VII, 85 [ed. esp.: p. 88].

## 2. DE AQUÍ A LA ETERNIDAD (Y VUELTA)

Por lo demás, en el plano de los presupuestos *fundamentales* (en el plano *metafísico*, si se quiere), y dejando aparte por obvios los múltiples beneficios en los órdenes sociopolítico y económico aportados por la Revolución primero a Estados Unidos y Francia... y ulteriormente a todo el Occidente, bien podría decirse que ese *reduccionismo del tiempo pleno* a uno de sus éxtasis (el abrupto presente doloroso/dichoso sin pasado —Año I—, como anuncio de un inmediato *futuro eterno*) se ha cumplido con creces gracias a la idea misma de «Revolución», o sea, proyectando *a priori* la paradójica idea de una Historia deseosa de dejar enseguida de serlo para entrar en la eternidad, o mejor: en un *tiempo común e igualitario, para siempre estancado*.

Una idea ésta que ha ido produciendo rebrotes *quiliásticos* a lo largo del siglo XIX y la mitad del XX (para ser exactos, hasta 1959, con un malogrado sarpullido en 1968), hasta extinguirse por eutanasia en los pasados años noventa con la caída

del llamado *socialismo real* y el consiguiente descrédito del marxismo —astutamente fomentado por el gran rival *fraternal*: el neoliberalismo triunfante en la *globalización*—. Un final no catastrófico, sino lánguido, *per elanguescitiam*, que ha tenido por lúdico acompañante al llamado *postmodernismo*, el cual —ya que no quería ni debía eliminar las diferencias— se ha dedicado a minimizarlas y hacerlas indiferentes entre sí, mezclándolas heteróclitamente en el interior del *melting pot* occidental, realizando así una suerte de «baile de disfraces» de los tiempos hasta confundirlos todos en un *presente especioso* en el que *nada había de pasar* porque todo —todo lo significativo, todo lo histórico y epocal— habría pasado ya, tornándose así el postmodernismo en una parodia insospechada —y seguramente no querida— de ese mismo «tiempo estancado» del comunismo internacional. Una delirante mascarada dedicada a la *espectacularización ad intra* de la sociedad y a una estetización *hi-tech* infantiloides de las explosiones —cada vez peor controladas, como es obvio— provocadas en los márgenes del Sistema, para mantener a éste protegido de la contaminación e infección de un «afuera» que, en el caso además del Islam, no parece por otra parte sino una versión preindustrial y patriarcal del mismo fanatismo unitario, del mismo *destino metafísico* en que la Historia de Occidente se desangra.

Por lo demás, es altamente esclarecedor el hecho de que a la decisiva «toma de partido» de Kant en lo político, con su exaltación de la Ilustración, del Estado Constitucional, de la *Publizität* y del Mercado<sup>9</sup>, haya que añadir una no menos decidida proyección *a priori*, una transformación *religiosa* del sentido de la doctrina y la persona de Jesucristo, que ahora deja de ser un «judío entre judíos» para convertirse en

9 Me permito remitir al respecto a mi: *¿Hacia la paz perpetua o hacia el terrorismo perpetuo?* Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2006.

«maestro moral de todos los hombres en general», en el instaurador (reinterpretado por Kant, naturalmente) de una «religión moral pura» que constituye la «eutanasia del judaísmo», así como la promesa de un pronto final de toda «distinción de sectas»<sup>10</sup>.

Siguiendo la semilla kantiana, trasplantada al jardín americano del *New Humanism*, resulta bien paradójico comprobar que la civilización occidental se haya asentado *ideológicamente* en la exaltación del individuo (culminando en el *American Dream*), cuando *de facto* muestra el curso de su historia una progresiva depreciación de la *singularidad*, sarcásticamente sustituida hoy por el *uomo qualunque*, por cada *quisque*, tan maleable e intercambiable como los productos standardizados de la sociedad de consumo (un *ego homuncio*, por exceso, que mira con falsa piedad y secreto terror a su *pendant*, por defecto, *del otro lado*: el *uomo qualsiasi* estudiado por Giorgio Agamben en sus obras sobre el *Homo sacer*, el inmigrante que no tiene otra cosa que su *nuda vida*... y su ansia de convertirse lo antes posible, también él, en un consumidor anónimo, en un *uomo qualunque*). Por decirlo en términos de la lógica clásica: la *universitas u omnitudo* (*Allheit*: conjunto de elementos, distributivamente tomados) se ha convertido al cabo en una abstracta *universalitas* (*Allgemeinheit*), llegando así los hombres y los entes a ser *contados* (que no *tenidos en cuenta*) como *casus datae legis* (por cierto, otra famosa expresión kantiana).

¿A qué viene esta desafortunada tendencia a la identidad sin fisuras, a la fijación y «congelación» del tiempo y, por ende, al impedimento de todo cambio y modificación de la existencia que vaya más allá del mero consumo cuantitativo y, por tanto, reiterativo? ¿A qué obedece esa insensata tendencia a la absorción de *cada hombre* en *la Humanidad simpliciter*? El

10 *Streit*, 1ª sec.; VII, 53.



tiempo físico ya ha sido objeto de «científicas» manipulaciones variadas, a fin de hacer de él la imagen de una recta continua, horizontal, sin senos ni crestas, compuesta de puntos evanescentes iguales entre sí: una sucesión que se ha querido —de nuevo, Kant— engendrada por el propio «Yo»<sup>11</sup>, que desgrana así su presupuesta identidad inmutable para medir desde ella, sin perdón ni olvido, una realidad lamentablemente movediza y caduca, siendo el ejemplo más a la mano de esta desdicha del devenir el propio «yo» personal, cotidiano... y mortal.

Pero, como hemos visto, al hombre de Occidente no le bastaba esa reducción del tiempo a un conjunto siempre igual de «puntos-ahora» o de «imagen móvil de la eternidad», si queremos decirlo con Platón<sup>12</sup>. Pues ese tiempo puntual medía al cabo una realidad inanimada, mecánica (o más bien, la convertía en tal al medirla de ese modo); pero, en su inerte horizontalidad, no parecía capaz de dar cuenta del tiempo —progresivo o regresivo— de la vida de los hombres. De ahí la necesidad de «inventar» una Historia<sup>13</sup>, de una narración con sentido destinada paradójicamente a borrar la angustia y el terror suscitados ante la decadencia de los individuos... y de los pueblos, prometiendo dar a ese pavor un sentido de apocalíptica redención: crisis del extremo dolor, seguida *eo ipso* de la beatitudo eterna, de la dicha de la inmóvil transparencia.

11 *Kritik der reinen Vernunft* (= *KrV*); B 182 / A 143: «... ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge» («Yo engendro al tiempo mismo en la aprehensión de la intuición») [ed. esp.: *Crítica de la razón pura*, Alguara, Madrid, 1978, que ofrece al margen la paginación original].

12 Una imagen movida «según número» (*kath'arithmōn*), siendo así ella misma, a su vez, una copia eterna, «eónica» (*Tímeo*, 37d).

13 Una «invención» que sólo pudo tener lugar, y no desde luego por casualidad, al comienzo del Siglo de las Luces, con la entronización universal de la Razón. Cfr. mi *El sitio de la historia*, Akal, Madrid, 1995.

El resultado de esta operación de largo alcance (la cual, salvo por el revestimiento científico y la prosecución sistemática del proyecto, no es *fundamentalmente* muy distinta a la de los profetas judíos, los fanáticos islamistas o las sectas cristianas del ocaso) ha sido a mi ver bien extraño: de un lado, ha triunfado en toda la línea esa tendencia a la omnimoda mensuración-cuantificación científica (con el *constructivismo* de la *Big Science*), económica (con el *Mercado único*), política (con la *Democracia parlamentaria*) y hasta religiosa (con el mentado *New Humanism*)<sup>14</sup>. Todo ello se ha recogido bajo un nombre bien elocuente: a la dispersión —juvenil y casquivana— del postmodernismo ha seguido, como signo del nuevo milenio, la era de la *globalización*.

*Globus*, esfera: difícilmente puede hallarse un término que mejor cuadre al neocapitalismo triunfante, basado en la optimización de los beneficios y en el paulatino descenso de los costes, como en un maupertuisiano *perpetuum mobile* sin desgaste ni pausa: un productor de tiempo más eficiente que el *aithér* o *chitón* de los griegos. Pues la esfera es el sólido regular perfecto, ya que en ella es inversamente proporcional la superficie (mínima) respecto del volumen (máximo). Además, en la superficie de la esfera todos los puntos son tan equidistantes del centro de aquélla como indiferenciados entre sí, siendo por tanto imposible la alteridad, o para ser más exactos: aquí, la diferenciación —literalmente, *superficial*— viene exaltada como una excrecencia local que permite el intercambio, el *commercium* entre los distintos puntos, ya que de lo contrario —al igual que pasaba con el tiempo espacialmente representado como línea infinita— sería inútil y hasta impensable medir la distancia entre cualesquiera de los puntos, de otra manera *indistintos*.

14 Remito al respecto a mi *Contra el Humanismo*, Abada, Madrid, 2003.

*Globus = E pluribus unum*: tal el *motto* del *Great Seal* de los Estados Unidos, junto al águila imperial. También viene representada esta divisa por una *constelación* de trece estrellas (el Cielo otorga las medidas sobre la Tierra Prometida de los trece Estados primigenios) o por un *haz* (un *fascio*, como dirían los italianos) de trece flechas (a imagen del rayo de Júpiter: el Poder Absoluto). Como si dijéramos: desde ahora —un ahora que se quiere perpetuo—, la *política* (representada por la leyenda en latín y el águila: signo de la *translatio imperii*, de Roma al flamante Imperio Democrático) estará basada en la racionalidad *científica* (la constelación geométrico-astronómica) y en la prepotencia *militar* (el haz de flechas). Una unificación que se ha apoderado ya tanto del ámbito *geopolítico* (las industrias multinacionales, como flechas del carcaj del Imperio) como del *jurídico* (dado que es el derecho privado<sup>15</sup> —los intercambios comerciales— el que sirve de modelo actualmente para la jurisprudencia internacional, en detrimento del derecho público) o del *cultural* (pues sólo las obras o eventos propiciados desde y por el Mercado de Arte —o más exactamente: por el *show business*—, y propagados y aireados por los medios de comunicación de masas<sup>16</sup>, pueden esperar arraigo y medro).

15 Pues que *personas* son ya desde luego y ante todo las empresas, muy bien calificadas la mayoría de ellas como *Sociedad Anónima*, aunque —rizando el rizo— en algún caso excepcional tenga lugar una prodigiosa identificación —tan anhelada por Hegel— de lo universal y lo singular, como en el caso del Grupo Marina d'Or, registrado como S.A.U. (*Sociedad Anónima Unipersonal*).

16 Cabe señalar que, cada vez con mayor extensión e intensidad, el genitivo «de masas» debe entenderse como *genitivus subjectivus*: son las masas las que se autocomunican y corroboran a través de los *media*. Baste pensar en el papel decisivo de los índices de audiencia en televisión.

### 3. EL CÓDIGO DE LA CIRCULACIÓN

De esta manera, sobre la superficie de esta Tierra globalizada se van extendiendo a la par (mas desde luego de modo bien asimétrico), por un lado, el *tedio profundo* de una sociedad satisfecha compuesta de individuos insatisfechos, medidos como están por las necesidades y exigencias de las leyes... del Mercado, a cuya base —silenciada por todos los *medios*— está el pavor al envejecimiento, a la caducidad y a la muerte *dixque propia* (apoderada como está por el complejo mercantil del Hospital, el Tanatorio y el Cementerio); por otro, el aumento vertiginoso de la grieta o *gap* entre regiones y zonas, con los peligros de todos conocidos: bolsas de pobreza y marginación que engendran fanatismo y terrorismo, contaminación generalizada, cambio catastrófico del clima, etc. Mas lo terrible del caso es que todo ello se halla regido por una *lógica perversa*, según la cual todos esos problemas sólo podrían ser superados mediante la aplicación masiva del mismo tipo de pensamiento, de ciencia y de tecnología (a la

base: de la misma *posición metafísica*) que los ha engendrado, en un ejemplo de cínica circularidad perfecta. Ese tipo de circularidad *indiferente*, en virtud de la cual se generan constantemente diferencias irritantes con el propósito de subsanarlas mediante la aplicación de una metodología que las reproduce y hace proliferar de forma exponencial, cancerígena por *metástasis*, diríamos, engendra paradójicamente, a su vez, tanto en los *beati possidenti* y sus secuaces como —y esto es lo más extraño— en los desgraciados que sufren sus consecuencias a nivel mundial, una inextinguible ansia de *homogeneización cultural*, como si ser «hombre» consistiera en una adaptación plena a un soñado *American Way of Life* difundido por televisión, por videojuegos o por internet.

Una tendencia ésta en la que, en definitiva, sólo existe el movimiento de destrucción-reconstrucción-homogeneización. Un molino, un *perpetuum mobile* en el que se trituran cosas, obras, eventos y, sobre todo, las vidas y los tiempos de los hombres, de aquellos extraños entes a los que los griegos llamaron, y no por azar, *hoi brótoi*: «los mortales». A este modo de vivir en el que todo resulta indiferente, donde nada tiene peso y medida, porque todo ello le viene de prestado, a saber, prestado por una Máquina igualmente indiferente, sin principios ni fines: una Máquina literalmente *insensata*, a este modo —digo— sólo un nombre parece cuadrarle en propiedad (quizá la única «propiedad» duradera, ya que aquí lo propio es *Unum*), a saber: *nihilismo*. Un cumplido nihilismo reactivo que nada quiere saber de tiempo ni de muerte, por no ser otra cosa que tiempo *vacío* y muerte *ya sida* (justo por *dar la muerte* a todo lo otro de Sí, o sea: a todo). Los entes empalidecen y entran, absortos y absorbidos, en un Ser abstracto y generalísimo, reconocido en y por el hombre como Nada. Nada *de particular*. Como cantaba el poeta:

El hombre es por natura la bestia paradójica,  
un animal absurdo que necesita lógica.  
Creó de nada un mundo y, su obra terminada,  
«Ya estoy en el secreto —se dijo—, todo es nada»<sup>17</sup>.

Claro está que, de tomar al pie de la letra las palabras iniciales del penúltimo verso, algunos pensarían que la culpa de tal nihilismo se habría debido a la soberbia y egoísmo del hombre, el cual, por pretender usurpar el papel del Dios creador, habría devaluado en su ciego ateísmo humanista todo el variopinto bullir de la Creación, hasta convertirla en el árido desierto de la Nada. Tal sería el nihilismo egocéntrico, denostado ya brillantemente por San Agustín: «Cuanto menos amemos lo propio —dice—, tanto más nos adheriremos a Dios. Si [el hombre] cede a la apetencia de experimentar su propio poder, cae por su capricho en sí mismo como en su centro. Y así, por no querer estar bajo nadie, como en efecto no lo está aquél [Dios], por esa apetencia suya es castigado a caer desde su carácter central al abismo, o sea, a aquello en que se deleitan las bestias: y así, estando su honor en su semejanza con Dios, es su infamia su semejanza con el animal»<sup>18</sup>. Adviértase la implícita pero contundente identificación de «lo propio» con el «poder», así como de la antitética direccionalidad de éste. El poder divino es *expansivo* y *difusivo*. Nada ni nadie lo subyuga; bien al contrario, todas las cosas están como *tocadas* por él, «contagiadas» de su

17 A. Machado, *Campos de Castilla. Proverbios y cantares* CXXXVI, XVI. En: *Poesía completa*, Espasa-Calpe, Madrid, <sup>10</sup>1963, p. 155.

18 *De Trinitate* XII, II, 16: «Tanto magis itaque inhaeretur Deo, quanto minus diligitur proprium. Cupiditatis vero experiendae potestatis suae, quodam nutu suo ad se ipsum tanquam ad medium proruit. Ita cum vult esse sicut ille sub nullo, et ab ipsa sui mediate poenaliter ad ima propellitur, id est, ad ea quibus pecora laetantur: atque ita cum sit honor eius similitudo Dei, deducus autem eius similitudo pecoris».

poder (tal es el origen de la definición escolástica del trascendental *pulchrum* como *splendor entis*: el resplandor de algo es siempre recibido). En cambio, el poder humano sería *implosivo, centrípeto*... hasta reducirse a un punto, a un centro que es a la vez un abismo (*kéntron* era para el griego el agujero, el «pinchazo» producido por una espina o aguijón), ya que —lo hemos visto— todos los puntos de esa hinchada superficie esférica son equidistantes al centro, a saber: de tan paupérrima condición que, en definitiva, a ese punto central le *da igual* tomar uno u otro. Claro que, puesto que su existencia viene a estar constituida —lo dijimos— por las distinciones entre esos puntos, ahora reducidos a pura *nadería*, se sigue que tanto por la *forma impuesta* por tan trascendental *ego* como por la *materia ponderada* y enjuiciada por ese estupendo *Sujeto de representaciones = X*, ya todo es igual y *nada* importa. Importación de nada en el corazón del Yo. Exportación de naderías a una creación fantasmagórica.

#### 4. EGOÍSMO Y NIHILISMO

Este nihilismo egocéntrico *parece* encontrar su culminación en el *egotismo trascendental* de Fichte, al menos tal como lo entendiera Jacobi con respecto al período fichteano de Jena, y como lo siguieran —para denuesto o aceptación crítica— casi todos los contendientes en la *gigantomaquia* de la Alemania de la última década del siglo XVIII. Nadie como el poeta y novelista Jean Paul Richter (algo *Phantast*, también él) ha sabido plasmar con tanta energía (y exageración) esa supuesta posición de un idealismo subjetivo que desembocaría en el nihilismo absoluto: «Así, yo existo absolutamente solo, sin un latido, sin vida por parte alguna, sin que haya nada en torno a mí y sin que sin mí no haya sino nada. —Tengo conciencia de mi superior conciencia-de-nada. —En mí continúa su obra, oculto, el mudo y ciego Demogorgón<sup>19</sup>, sin que yo sea

19 Demogorgón («Cólera del Demonio») sería supuestamente un ser primordial de la mitología griega, origen de todas las cosas y progenitor de

otra cosa sino Él mismo. —Tal como vengo de la eternidad, así voy a la eternidad. —¿Y quién oye el lamento y me conoce ahora? Yo. —¿Quién la escucha, y quién me conoce por toda la eternidad? Yo»<sup>20</sup>.

Naturalmente, el «Yo absoluto» fichteano poco tiene que ver con esta *titánica* autoaniquilación. Sin embargo, en la convulsa época de la Revolución Francesa, tras la labor de zapa de la Ilustración respecto a la verdad de las doctrinas religiosas establecidas y de sus consecuencias políticas (el derecho divino del Príncipe y la división de la sociedad en castas, como vimos), las sutilezas de una proto-presuposición que impulsa una tarea de aproximación infinita al Absoluto y hace de todo ser un obstáculo a superar para conquistar la dignidad de la autoconciencia libre no fueron por lo general escuchadas. Más bien comenzó a difundirse la impresión (agravada por la nueva «religión» del *Être Suprême*, propiciada por Robespierre), no tanto de que el idealismo conducía al ateísmo —como querían los lechuzos piadosos— cuanto algo más grave, implícito ya en la identificación del «Yo» y del dios ciego «Demogorgón» por parte de Jean Paul. La impresión, a saber, de que el hombre era una caja de resonancia de un Poder insensato, representado humanamente como Voluntad.

Pan. Sin embargo, la primera mención de él se encuentra en una glosa marginal a la *Tébaida* de Estacio, por parte de un autor desconocido (hacia 350-400 d. C.). Posteriormente fue identificado con el Demiurgo, según una variante de las *Metamorfosis* de Ovidio: seguramente en esta función lo cita Jean Paul aquí. Todavía en el *Paraíso perdido* de Milton y en el *Prometeo desencadenado* de Shelley aparece esta figura.

20 *Clavis fichtiana seu Leibgeberiana, 1800* (en: *Titan, Jean Pauls S.W. hg. v. H. Berend, 1 Abt. Weimar 1927s.*; 9,501: «Ich so ganz allein, nirgends ein Pulschlag, kein Leben, Nichts um mich und ohne mich Nichts als Nichts — Mir nur bewusst meines höhern Nichts-Bewusstesein — In mir den stumm, blind, verhüllt fortarbeitenden Dämogorgon, und ich bin er Selber — So komm'ich aus der Ewigkeit, so geh'ich in die Ewigkeit — Und Wer hört die Klage und kennt mich jetzt? Ich.— Wer hört sie, und wer kennt mich nach der Ewigkeit? —Ich—».

Tal fue la posición —pesimista, más que nihilista— de Schopenhauer (el cual había sido, no se olvide, discípulo de Fichte), cuyas doctrinas ganarían amplia audiencia tras el doble fracaso de las revoluciones de 1830 y de 1848. Como contestando *avant la lettre* a Antonio Machado<sup>21</sup>, la única verdadera solución que encuentra el filósofo afincado en Frankfurt para escapar de la ciega cadena del Ser-Voluntad es la de aniquilarlo en nosotros mismos, no sin hundirnos nosotros mismos con él. Por cierto, a pesar de las apariencias, nada hay más lejano de esta propuesta de anulación que la *Sehnsucht* idealista acariciada ya por el joven Schelling en 1795 con evidentes ribetes románticos: la *Sehnsucht*, como en el coetáneo y amigo Novalis, de salir del tiempo, de dejar de vivir y de entrar así en la eternidad. Por eso, dice: «Despertamos de la intuición intelectual como de un estado de muerte»<sup>22</sup>. Para el romántico, ello significa la aniquilación de todo lo finito (incluido el «yo») y la exaltación y plenificación del Ser Absoluto, en el cual deseamos hundirnos, cayendo «como gota / de agua en el mar inmenso», por seguir con Machado. Por el contrario, para Schopenhauer se trata de reivindicar un estado de «dejadez» absoluta, de *Gelassenheit* en la que, lejos de producirse entonces el llenado de nuestra alma vaciada y dejada por parte de Dios, se ani-

21 Como todos los intelectuales españoles de la época, Machado había leído a Schopenhauer, según se aprecia en su cantar, en algunos momentos de hondo desaliento. El hombre no es dueño de su destino, confundiendo de forma insensata (por eso es un «animal absurdo») sus fantasmagóricas realizaciones con eventos *sustantivos*, cuando en verdad no son aquellas sino surcos efímeros en un Absoluto incognoscible (para nosotros... y para él mismo): «¿Para qué llamar caminos / a los surcos del azar?... / Todo el que camina anda / como Jesús, sobre el mar». *Proverbios y cantares* CC-CXXXVI-II, *op. cit.*, p. 153.

22 F.J.W. Schelling, *Philosophische Briefe*, en: *Sämtliche Werke*, ed. Cotta, Stuttgart/Augsburgo, 1856; I/1, 325.

quila igualmente esa Deidad tan infatigable como insensata, ya que su único canal *reflexivo* era precisamente el hombre. Y con la Voluntad y nuestro «yo» desaparece igualmente el mundo entero, que no era otra cosa sino un *Inbegriff* de representaciones tramado a partir de ese ciego e informe Absoluto: «Reconocemos sin ambages —dice este omnídestructor como conclusión de su *opus magnum*— que, para quienes se hallen todavía llenos de Voluntad, lo restante después de la completa supresión (*Aufhebung*) de la Voluntad es desde luego nada. Pero, a la inversa, para quienes la Voluntad se ha vuelto contra sí misma y renegado de sí misma, este nuestro mundo tan real, con todos sus Soles y sus Vías Lácteas, es —Nada»<sup>23</sup>. O con lapidaria concisión aforística: *Kein Wille: keine Vorstellung, keine Welt* («Sin voluntad no hay representación alguna ni mundo alguno»<sup>24</sup>).

## 5. HEGEL, ESCRUTANDO LA NADA DIVINA

Catorce años antes, el más grande de los idealistas alemanes había intentado denodadamente llevar a buen puerto una difícil empresa de conciliación de las dispares opiniones de esta época convulsa. Conciliación por *Aufhebung*, desde luego, en el sentido específico hegeliano, es decir: poniendo a cada doctrina en su *sitio* determinado, dentro del Sistema, y recordando en consecuencia sus pretensiones de absoluta completud y de rechazo pleno del adversario. Para empezar, tanto el idealista Fichte como Jacobi, el defensor de la *nuda* existencia (y cuyas posiciones vimos brillantemente asumidas por Jean Paul), serían *nihilistas sans le savoir*. Fichte, por disolver todo ser supuestamente firme y con significado propio en el crisol del *deber ser* del «Yo», tanto en el plano del pensamiento como en el del obrar. Jacobi, contra sus propias declaraciones, por disolver en una infinita —y por ende indeterminada— Divinidad no sólo a los seres (válidos exclusivamente en cuanto creencias de la razón-fe humana, arraigadas a su vez en la

23 *Die Welt als Wille und Vorstellung* (= *WWV*) I. IV, § 71, en: *Sämtliche Werke*, ed. de W. Frhr. Von Löhneysen, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1986; I, 558 [ed. esp.: *El mundo como voluntad y representación*, Akal, Madrid, 2005, p. 436].

24 *Loc. cit.*; I, 557 [ed. esp.: p. 435].

creencia en Dios: el Ser), sino al propio «Yo», que cree existir en y por esa afirmación suprema de la Existencia, como si fuera un *salto mortale*. Y sin embargo, ese nihilismo debiera constituir, asevera Hegel, el punto de partida, el inicio de toda filosofía, tal como aparece igualmente en Spinoza, ese gran nihilista larvado, según la certera crítica del propio Jacobi.

Y en efecto, en *Glauben und Wissen*, de 1803-04, el inicio, en cuanto *pars destruens*, es la Nada. Sólo que es necesario llevar a completud esa verdadera nada, como ya lo hiciera el luteranismo y su *theologia crucis* en el campo de la representación religiosa. La transición a *die Moderne* implica necesariamente la «muerte de Dios» (con su cohorte de fatalismo –Heydenreich–, de pesimismo –como en Schopenhauer– y, en definitiva, de ateísmo: *Gottlosigkeit*, un paso que sólo mediante el artificio retórico del sueño se había atrevido a dar antes el ya mentado Jean Paul, en su *Siebenkäs*). Así, la dialéctica hegeliana atravesará decididamente la negatividad y el «nihilismo», o sea: el duro sentimiento de que Dios ha muerto, mas considerándolo como un momento de la Vida del Espíritu. Al final, en esa Identidad suprema, lograda por autoanulación de la finitud, desaparecerá el anhelo romántico de ir más allá de la realidad (tanto para sumirse en ella –Schelling– como para destruirla al renegar de sí –Schopenhauer–), así como cae la frontera entre el conocer, entre el sujeto, y el objeto o la cosa, antes inalcanzable. De este modo, dice Hegel corroborando una vez más un movimiento que hemos visto acompaña la entera historia de la metafísica... y de la religión cristiana: «el dolor se reconcilia en la fruición, y la interminable pugna queda satisfecha en la intuición»<sup>25</sup>.

25 G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen* (= *GuW*), en: *Jenaer Kritische Schriften I. Gesam-*

Al respecto, Hegel acepta desde luego el punto de partida de Fichte, a saber: *debe* existir la identidad absoluta de sujeto y objeto, de pensar y ser. Pero, precisamente por ello, no es posible adelantar esa identidad, diríamos, *aus der Pistole*: como un presupuesto irreflexivo (justamente: *intuitivo*), como un postulado tan necesario como impensable. Al contrario, el Absoluto ha de ser *construido* en la conciencia humana. Con Fichte, es cierto que el pensar puro aniquila todo lo finito, y que en él hasta el propio entendimiento se abisma. Pero, en vez de seguir adelante hasta reconocerse como Razón-Existencia absoluta, ese entendimiento, temeroso de su propio poder anonadante (pues que, por decirlo con Kant y Schopenhauer, convierte toda cosa en «representación»), corre a refugiarse de nuevo en los preliminares, es decir, en el sujeto individual, ahora anhelante (la *Sehnsucht*, dolencia característica del primer romanticismo e idealismo) de un Más Allá (llámese «Yo absoluto» o «Ser») que para el entendimiento no constituye sino el fondo mismo, el *Abgrund* en el que él está sumido como en su propia esencia. De ahí la figura fenomenológica de la «Conciencia desgraciada», propia de un idealismo heredero del cristianismo y que, como él, no se atreve a extraer las últimas consecuencias de la muerte de Dios, ya sea la representación religiosa de la muerte de Jesús... y del Padre trascendente, del Yavé judío, ahora abismado en su silencio, ya sea el pensamiento –disuelto a nivel conceptual– de una Sustancia o de un «Yo» (abstracciones unilaterales, en cada caso) que, reflexivamente, van también ellos al fondo, decaen de su presunta Infinitud y sucumben (*zugrunde gehen*) por mor del ejercicio reflexivo de la propia razón. En este sentido, y sólo en éste,

*melte Werke* (= *G.W.*), Meiner, Hamburgo, 1968; 4, 385 [ed. esp.: *Fe y saber*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 132].

Hegel habría saludado la tesis de Schopenhauer (que por lo demás, según todos los indicios, jamás conoció por lectura directa) de la aniquilación del entendimiento y del mundo... *finitos*, es decir, como constituyendo entidades independientes, separadas e indiferentes entre sí, por serlo ante el Sujeto enjuiciador (una tesis, recuérdese, que ya se nos ha presentado bajo diversas facetas). *Sólo que esa aniquilación de y en el pensamiento es el punto de partida de la construcción del Absoluto, no su disolución.* El «nihilismo» *sui generis* de Hegel constituye la puerta de entrada a la filosofía, no el suicidio de la razón, aunque sea mediante una voluntaria eutanasia.

Es admirable la torsión que Hegel imprime a doctrinas que, en el nuevo contexto, quedan como transfiguradas. Así, por ejemplo, en su cita de los *Pensées* de Pascal: «La naturaleza es tal que señala (*marque*) por todas partes un Dios perdido, tanto en el hombre como fuera del hombre»<sup>26</sup>. Pero esa marca está presente —algo tan obvio como poco pensado— efectivamente en una naturaleza *dejada de la mano de Dios*, o mejor: de la razón integradora de los respectos subjetivo y objetivo. Como en el poema de Machado, el hombre sustrae a la naturaleza su divina fuerza creadora, dejándola en los huesos de la geometría, y luego se queja de que ésta se presenta como un gigantesco aparato mecánico de relojería, sin trazas de acción evolutiva y envolvente. En esta concepción, tan *ilustrada*, preciso es que el entendimiento desemboque en: «el abismo de la nada, en el que se hunde todo ser»<sup>27</sup>.

26 GuW; 4, 414 [ed. esp.: p. 164].

27 GuW; 4, 413 [ed. esp.: p. 164]. Al fin y al cabo, había sido el propio Kant el que con toda franqueza confesara que, en el ámbito teórico, la razón deja todo a cargo del entendimiento: «Denn die reine Vernunft überlasst alles dem Verstande, der sich zunächst auf die Gegenstände der Anschauung oder vielmehr deren Synthesis in der Einbildungskraft bezieht» (*KrV*, A 323/B 382s.; cursiva mías: «Pues la razón pura se lo deja todo al entendimiento, el cual se refiere, para empezar, a los objetos de la intuición, o más bien a su síntesis

Ahora bien, y esto es lo decisivo: contra las conclusiones nihilistas de Fichte y Schelling, de Jacobi y (*avant la lettre*) de Schopenhauer, esa desembocadura no representa sino el lado *negativo* de la operación cognoscitiva. Pues lo Infinito, el Absoluto, no es algo que esté más allá de la operación misma de la *negatividad*, ni tampoco se deshace desde luego en esa operación. Y es que el Infinito *es esa misma autodisolución del carácter abstracto, unilateral, de la razón humana y de las cosas mundanas.* Y así, el presunto nihilismo hegeliano se convierte en un *escepticismo consumado*, en el que la desesperación de lo finito es ya la aurora de lo Infinito. En efecto, el lado positivo es que la *idea absoluta* consiste en: «que el ser no está en absoluto fuera de lo infinito, del Yo, del pensar, sino que ambos son Uno». Y por eso, para Hegel —el filósofo cristiano/luterano por excelencia— hay que morir para el mundo *en el mundo mismo.* Algo enseñado ya por «la religión del tiempo nuevo», que descansa sobre el «sentimiento de que Dios mismo ha muerto»<sup>28</sup>.

Ahora bien, lo que la terrible frase: *Dios ha muerto* enuncia es aquello que *históricamente*, o sea, según la Cultura del tiempo, se siente como un «dolor infinito», insoportable, que puede buscar un lenitivo en la eudaimonía (como ocurrirá en efecto en Schopenhauer); aquello, también, cuyo carácter terrible, *letal*, intenta desactivar la filosofía de la reflexión entregándose a un «nihilismo», que, en definitiva, lleva a

en la inteligencia»). Es obvio, pues, que cuando el entendimiento pretende conocer lo incondicionado (algo que sólo podría hacer la razón, si no estuviera ella misma entregada a su vez a un tipo de conocimiento *finito* y sujeto al tiempo), necesariamente cae en la Nada. Con menos dramatismo que nuestros idealistas «nihilistas», eso lo había expuesto ya sistemáticamente Kant, y en el lugar adecuado: al final de la *Análisis trascendental*, como paso a y a la vez  *caveat* contra las pretensiones desmesuradas del conocer, a saber: en la *Tabla de la Nada* (cfr. *KrV*, A 290-2/B 346-9).

28 GuW; 4, 414 [ed. esp.: p. 164].



caer en una pseudoestoica indolencia (*apátheia*); es aquello que, en cambio, en la filosofía hegeliana viene *concebido* como la «pasión absoluta» del pensamiento, como el «Viernes Santo especulativo»: un momento de la Idea Suprema en la que son sacrificadas a la vez la supuesta independencia y consistencia del ser empírico y la del (pseudo)concepto formal, abstracto. Un momento del que resulta la *Idea de la libertad absoluta*, allí donde el Concepto se procura a sí mismo una «existencia filosófica», restableciendo esa pasión absoluta «en la entera verdad y dureza de su *Gottlosigkeit*»<sup>29</sup>.

O sea, cuando la razón teme perderse en el abismo abierto por su propia negatividad (dicho sea en lenguaje representativo: Dios muere en el mundo que él mismo creó)<sup>30</sup> se ofrecen entonces sucedáneos tranquilizantes, tales como el Dios impasible de la metafísica, o la Naturaleza viviente, o la Voluntad ciega (al igual que en teología se ofrecieron «soluciones» como el adopcionismo, el docetismo o el arrianismo, a fin de evitar el escándalo de la muerte real y verdadera de Dios en la cruz).

Por el contrario, de lo que se trata según Hegel es de «persistir en la interiorización» (*ver-erinnern*) de esa muerte, esto es de unificar lo que estaba separado tanto en la fe cristiana como en la epistemología vulgar de los dos «mundos»: el interno o mental y el externo o físico. Con la radicalidad de esta doctrina hegeliana, caen a la vez la consistencia e independencia de los fenómenos «suelos» y el entendimiento «fijista». La reintegración conceptual (o en lenguaje reli-

29 *GuW*; 4, 414 [ed. esp.: p. 164]. Aunque *Gottlosigkeit* significa normalmente «ateísmo», literalmente quiere decir: «pérdida, falta de Dios». Y no es lo mismo que Dios no exista a que sintamos su *falta*. Ni siquiera es lo mismo «no existir» que «estar muerto». Hegel sacará partido de la ambigüedad del término.

30 Juan I, 3: «Todas las cosas fueron hechas por el *Lógos*, y sin él no se hizo nada de cuanto existe».

gioso: la resurrección) es la vuelta de la Identidad, pero ahora como «diferenciada, articulada». Dicho con toda contundencia: para Hegel, la muerte del Hijo *es* la vida del Espíritu; o hablando filosóficamente: la muerte del *lógos* (del juicio y de la reflexión) *es* ya la vida de la razón (la «posición absoluta» de todo lo negativo). Así pues, lo que para el entendimiento y la reflexión es noche (con la consiguiente difuminación de las cosas), para la vida es el «mediodía», cuando *todo es uno*, bañado por la luz<sup>31</sup>. Pues sólo a partir de la extrema dureza de la *falta de Dios*: «puede y debe resucitar la totalidad suprema con toda su seriedad y a partir de su más profundo fundamento, a la vez abarcando todas las cosas y bajo la figura de la más serena libertad»<sup>32</sup>.

Según esto, la razón no sería sino la *serena* comprensión íntima del irremediable e incurable desgarramiento, del dolor por la imposibilidad de reconciliación del hombre y de Dios, si por tal se entendiera la absorción de un extremo por el otro (como en el ulterior ateísmo *à la* Feuerbach o en el romanticismo del primer Schelling). Es verdad que *hay* tal reconciliación, aquí y ahora; pero se halla latente en la conjunción copulativa (y a la vez disyuntiva, separadora) «y»: el hombre (y el mundo: lo finito) se hunde en el tiempo devorador *por su propia esencia relacional*, mientras el Dios abstracto (el universo o espacio lógico de racionalistas e ilustrados) se deshace en la negatividad ínsita al desarrollo mismo de las determinaciones lógicas en sus enlaces y disyunciones. Ahora bien, el *Inbegriff*, el entramado global de las relaciones de vida mortal y de la recíproca *Aufhebung* de las determinaciones *es* ya el Absoluto. Si queremos: Dios es el morir y el nacer de los

31 Cfr. *Differenzschrift*, en *G.W.* 4, 23 [ed. esp.: *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Alianza, Madrid, 1989, p. 25].

32 *GuW*; 4, 414 [ed. esp.: p. 164].

mortales, pero él mismo *transita* con esas muertes y nacimientos, porque no es otra cosa que la *symploké*, la red de las relaciones. Justamente por eso no puede ser ni Ente, ni Esencia ni Concepto, sino la pura *relacionalidad global* de conexiones y distinciones: *omnitudo realitatum et negationum*. En términos religiosos: el Dios, en su completud, no puede ser el Padre (la Esencia o Sustancia suprema: el Dios de Israel y, a pesar de todo, de Spinoza) ni el Hijo (el Ente de los arrianos, de Newton o de Lessing), sino el Espíritu Santo: el Amor, *diffusivum sui*. Con esta reinterpretación del cristianismo y, a la vez, de la metafísica, queda herida de muerte la «grecomanía» como escapatoria ante las tribulaciones de la época. Es el final de la imagen *winckelmanniana* de Grecia, avergonzada de su propia «noble simplicidad y calma grandeza» (*edle Einfalt und stille Grösse*). Y es que la belleza de ese pueblo feliz es absolutamente incapaz de soportar «la muerte en el alma»: tal es la *hondura del cristianismo* hegeliano.

## 6. SO IST ES AUS: EL NIHILISMO REACTIVO

Con toda su innegable grandeza, y a pesar de tener en cuenta que, en filosofía, el famoso *dictum* del Ténorio de Zorrilla («Los muertos que vos matáis / gozan de buena salud») tiene mayor predicamento que en cualquier otra área del pensar y el quehacer humanos, es innegable que la profunda doctrina hegeliana de la *retorsión* del nihilismo (y no tanto de su superación: *Verwindung* no es *Überwindung*) fue tan sólo —al menos en su época— un débil dique que apenas si pudo contener por un momento la avasalladora avalancha del *nihilismo reactivo*. Interiorizar la muerte de Dios en el alma humana y vivir por y en ella era<sup>33</sup> —y sigue siendo— una propuesta demasiado heroica, al

33 Véase *Phänomenologie des Geistes* (= *Phä.*), Prólogo, *G.W.* 9, 27: «Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das furchtbarste, und das Todte fest zu halten, das, was die grösste Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit hasst den Verstand, weil er ihr dass zumuthet was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt, und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes». («La muerte, si así queremos llamar a esa irrealidad [a saber, que lo vinculado: lo que sólo es realmente efectivo en su rela-

menos como programa de repriminación de un *cuerpo social* progresiva mas confortablemente deshecho por el asentamiento cada vez más intenso de la máquina, del capitalismo... y de los periódicos como formadores de la opinión pública.

Pero es que, por otra parte (y como acontece en toda genuina filosofía), el pensar de Hegel no se mueve en un plano aéreo, alojado en su sola cabeza y alejado por tanto de toda preocupación e interés de la sociedad. Por el contrario, pretende ser, como es bien sabido, *su tiempo expresado en pensamientos*. Pero, ¿qué ocurre si es el propio tiempo el que muta bruscamente, por la irrupción de un evento que desbarata por entero el modo de vivir y de pensar de los hombres? En la *Fenomenología* escrita en 1806 (sólo dos años después de la «retorsión del nihilismo» que hemos analizado), la expansión de los ideales revolucionarios por parte de Napoleón, el derrumbamiento del obsoleto Sacro Imperio Romano Germánico, junto con las increíbles fuerzas del pensamiento y la cultura desatadas en Alemania a partir de Kant, Lessing y Goethe, permitían pensar que el mundo entraba en una nueva era<sup>34</sup>. Y así, aunque en el Prólogo de aquella obra

ción con lo otro, tenga sin embargo existencia y libertad propias, F.D.], es lo más pavoroso; y el retener firmemente lo muerto, aquello que más grande fuerza requiere. La belleza inerme odia al entendimiento, porque éste exige de ella lo que ella no es capaz de dar. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta de la muerte y se conserva pura ante la devastación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella» [ed. esp.: *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966, p. 24]. Estas profundas palabras pueden entenderse también como una reinterpretación en clave filosófica del drama cristiano de la Crucifixión. Pero además, tan insólita «reivindicación» de la muerte (equivalente a la «prodigiosa potencia de lo negativo» por parte del entendimiento) como momento necesario de la vida del Espíritu sólo encontrará un digno *adversario* (y por ende, *copartícipe en la cosa misma*) a su altura en la retorsión del nihilismo por Heidegger.

34 Hegel no estaba solo en esa esperanzada creencia; toda la *Frühromantik* está llena de ideales quiliásticos, con la promesa de consecución de una «revelación sagrada». Más bien lo que hizo el sobrio suabo fue sustituir esas a las

había aseverado que: «la filosofía ha de guardarse de querer ser edificante»<sup>35</sup>, apenas si puede reprimir poco después su entusiasmo ante el mundo que está surgiendo y cuya *intrahistoria* él, Hegel, está por así decir escribiendo *a priori* (en un doble gesto —sentimiento y escritura— paralelo al de Kant diez años antes): «Por lo demás —dice— no es difícil ver que nuestro tiempo es un tiempo de parto y de transición a un nuevo período. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su existencia y del modo cotidiano de pensar (*Vorstellens*: literalmente, 'de representar', F.D.), y está a punto (*im Begriff*) de hundirlo en el pasado, trabajando en su remodelación»<sup>36</sup>.

Quince años más tarde, todas esas esperanzas se han desvanecido con la caída de Napoleón, la Restauración y, sobre todo en Alemania, con la llamada *Demagogenverfolgung*, la «Persecución de los demagogos», es decir: la conversión de los treinta y dos estados alemanes en un régimen policial, con implantación de la censura y la expulsión de la cátedra de muchos de los mejores representantes del pensamiento nuevo<sup>37</sup>. Si a esto se añade la conversión del luteranismo en una *Dogmática cristiana* (redactada por el archienemigo: Schleiermacher) oscilante entre la *obediencia sumisa, total*, por un lado, y la observancia de ceremonias bien fijadas, «legalmente», por otro, junto con el auge del derecho histórico, positivo, así como de las ciencias experimentales; si unimos a ello el paralelo y consecuente descrédito del romanticismo *enragé* (sustituido por un engolfamiento en lo onírico o un

veces enfebrecidas promesas apocalípticas por el anuncio de una nueva época. No el «fin del mundo», pues, sino un mundo nuevo, destructor del *Ancien Régime* en todos los órdenes.

35 *Phá.* 9:14. [ed. esp.: p. II].

36 *Ibidem*.

37 Véase al respecto mi *La Restauración. - La Escuela hegeliana y sus adversarios*, Akal, Madrid, 1999.

refocilamiento en lo grotesco); y si, en fin, constatamos cómo de forma harto discriminada (por la tenaza entre la vuelta de una religión aún más oscurantista y un incipiente e irrelevante positivismo en lo científico), la filosofía hegeliana misma es puesta bajo vigilancia y control por parte de las autoridades: si tenemos en consideración todo esto, digo, entonces no resultará extraño el hecho de que Hegel cambie ese optimismo por un desaliento vital que cruza como un tachón sombrío toda su obra berlinesa, como si el nihilismo antes remontado volviera ahora por sus fueros con renovados bríos bajo la capa de un conformismo universal, y más: de una aceptación generalizada del orden establecido, dadas sus promesas de *seguridad y tranquilidad*, garantizadas por la ya aludida alianza de la Ciencia, el Altar y el Poder.

En el Manuscrito de las lecciones sobre *Filosofía de la religión* de 1821 viene recogida con trazos vigorosos esa catástrofe del pensar y del vivir. Ya no se vive —escribe Hegel— la «muerte de Dios» ni con dolor, ni tampoco como —diríamos— *rito de pasaje* para acceder a un estadio superior de la existencia. Al contrario, Dios mismo y su muerte han sido olvidados, o lo que es peor: remitidos a un puñado de constataciones empíricas, «históricas»: «No sabemos, no conocemos nada de Dios —a lo sumo, un conocimiento *muerto*, histórico (*historische*)»<sup>38</sup>. Es por demás significativo que la posición de fondo ha cambiado también en el filósofo: como se aprecia por la coincidencia de los respectivos finales del capítulo VI (dedicado al Espíritu) y del capítulo VII de la *Fenomenología* (dedicado a la Religión), en 1806 política, religión y filosofía

38 *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (= *VPhRel.*), nueva ed. de Walter Jaeschke, Meiner, Hamburgo, 1995; 3, 95. La cita siguiente de mi texto corresponde a esta misma página [ed. esp.: *Lección sobre filosofía de la religión*, 3, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 92].

marchaban de consuno, formando todo ello la soberbia corona de la *historia concebida*, en cuanto aurora del tiempo nuevo. Por el contrario, ahora es visto como señal inequívoca de la decadencia el que «la justificación [de la religión] por el concepto [o sea, por la filosofía, F.D.] se haya convertido en una «necesidad» (*Bedürfnis*). La vida del Espíritu no preside ya el mundo y el tiempo de los hombres. Al contrario, se ha refugiado (como en una nueva Edad Media) en el «santuario» (*Heiligthum*) de la filosofía, cuyos miembros constituyen ahora una suerte de «estado sacerdotal aislado». Sólo en ella, en la filosofía, se da ahora la reconciliación. La filosofía «no se cuida de cómo le vaya al mundo; no va con él (*mit ihr nicht zusammengehen*)»<sup>39</sup>. El «presente temporal» (*zeitliche Gegenwart*) es abandonado así a su suerte. La suerte de un nihilismo aceptado y querido por la sociedad, como —según Hegel— lo prueba el hecho de que en los años veinte del siglo XIX esté desapareciendo —no en último término, por el interés de la Iglesia luterana y de un Gobierno integrista— la fe popular, basada en el sentimiento de la muerte de Dios y en la fruición de su resurrección como Espíritu: cuando «a los *pobres* ... no se les da ya la doctrina del amor en el dolor *infinito*, [sino que ésta es] sustituida por el disfrute, por un amor sin dolor, donde el Evangelio es predicado de una manera *natural* [entonces, en este punto] *la sal se ha hecho insulsa*». Esto, con respecto al pueblo. Pero también de la clase ilustrada: «satisfecha en su finitud, se ha retirado furtivamente del mundo todo fundamento, todo punto fijo y vínculo sustancial ... lo único *fijo* es la finitud en su misma carencia de contenido, en su arrogante frivolidad —culmen de la deslustración (*Ausklärung*), satisfecha de sí»<sup>40</sup>. En suma, cuando todo eso sucede,

39 *VPhRel.*; 3, 97 [ed. esp.: p. 94].

40 *VPhRel.*; 3, 96 [ed. esp.: p. 93].

cuando todo es tratado de manera exterior y empírica, *historisch*, entonces: *so ist es aus*, «se acabó»<sup>41</sup>.

He aquí pues un caso ejemplar —y ciertamente ominoso— de cómo la filosofía no logra ni *expresar su tiempo en pensamientos* (como quería el propio Hegel) ni tampoco proyectar *a priori la historia*, escribiéndola *pro domo* para canalizar el futuro (como pretendía Kant). Por otra parte, en los apuntes —tomados por alumnos— de lecciones posteriores de *Filosofía de la religión* (1824 y 1827, sobre todo) campea en los capítulos paralelos el consolador título: *Das Bestehen der Gemeinde* («El subsistir de la comunidad») en vez del *Vergehen der Gemeinde* («El perecer de la comunidad») de 1821. Al respecto, no he encontrado documentación suficiente que permita decidir si se trata de un caso de acomodación conformista por parte de Hegel a una circunstancias ciertamente poco favorables al ejercicio del pensamiento libre o de una recomposición del sentido global de su filosofía (una comparación entre textos de diversas épocas induce a inclinarse por esta segunda opción).

De todas formas, desde una perspectiva no tanto sociopolítica y cultural cuanto estrictamente filosófica, es más importante parar mientes en que, según creo, esta *retorsión* hegeliana del nihilismo, a pesar de su innegable capacidad para mediar entre el nihilismo *egocéntrico* y el nihilismo *reactivo*, no deja de constituir una salida *irenista* y, *pace* Hegel, «edificante». La muerte es vista aquí como un amargo trance, sí: pero *trance*, tránsito al fin. Es el entendimiento el que, preso en las redes de su propia reflexión, es incapaz de alzarse al pensamiento *especulativo*, conceptual, en el que se resuelve toda contradicción; y es que el concebir se mantiene ciertamente en lo *negativo*, pero no parece *afectado* por ello, como si esa negatividad fuera algo así como el combustible que precisa la razón para

41 *VPhRel.*; 3, 95 [ed. esp.: p. 93].

establecer su red relacional. De la misma manera (y por la misma *razón*, en el doble sentido de *Vernunft* de *Grund*), la triple distensión del tiempo, cuyos *éxtasis*, en cuanto tales, deberían ser irreductibles entre sí, es recogida aquí (al menos en la reconciliación *parcial* entre *Realität*—*realitas*, *perfectio*— y *Gedanke*—*conceptus*— que llevará a cabo la *Ciencia de la Lógica*) en un *presente eterno*<sup>42</sup>, en una esfera —la de lo Verdadero— como si dijéramos seipseigual en su conjunto, en su trabazón completa (¿recuerdo del *aithér* griego?) pero alocadamente febril en cada uno de sus detalles, como en un «delirio báquico»<sup>43</sup>. Al efecto, no es difícil darse cuenta de que, lejos de existir una perfecta y convincente correspondencia entre las ya mentadas *universitas* (el conjunto distributivo de individuos: *die Allheit*) y *universalitas* (la generalidad colectiva: *die Allgemeinheit als das Ganze*),

42 *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, en: *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; I2, II4: «denn wir haben es nach der Seite der Geschichte mit dem zu tun, was gewesen ist, und mit dem, was ist, — in der Philosophie aber mit dem, was weder nur gewesen ist noch erst nur sein wird, sondern mit dem, was ist und ewig ist — mit der Vernunft» [ed. esp.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, p. 177].

43 *Phä.*; 9, 35: «Das Wahre ist so der bachantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar auflösst, — ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe». («Lo verdadero es así el delirio báquico en el cual ningún miembro deja de estar ebrio; y porque cada uno, al particularizarse, de igual modo se disuelve de inmediato, es él [el delirio] de igual modo transparente y simple quietud») [ed. esp.: p. 32]. Como se aprecia, Hegel repite a su manera la sabiduría inicial, y hasta iniciática, concentrada en el primer texto original que nos ha sido transmitido por la historia de la filosofía: «ex hōn dē he génesis esti tois oūsi, kai tēn phthorān eis taūta gínesthai katà tò chreón. didónai gār autà dīken kai tīsīn allēlois tēs adikias katà tēn toū chrōnou táxin». («Pues de donde viene a darse el nacer para los entes, también allí viene a darse su perecer, según lo necesario; en efecto, se dan unos a otros justicia y pena por la injusticia, según el orden del tiempo». Anaximandro; DK12B1, recogido por Simplicio in *Phys.* y por Teofraсто, *Phys. op.*, fr. 2). El estrecho paralelismo entre textos que podrían ser considerados programáticamente como el inicio y el fin de la filosofía «clásica», o mejor: de la *metafísica*, muestra hasta qué punto ha venido marcada ésta por el sello del nihilismo.

es la universalidad la privilegiada (por concreta que aparezca, ya que aquí «concreción» significa *cum-crescere...* del conjunto mismo), en detrimento de sus *sufridos* componentes, como el propio Hegel reconoce en el implacable final de su prólogo al entero Sistema: «Por lo demás —dice—, como vivimos en una época<sup>44</sup> en la que se ha fortalecido la *universalidad* (*Allgemeinheit*) del espíritu mientras que la singularidad, *tal como ella se merece* (*wie sich gebührt*), se ha hecho tanto más indiferente ... la parte que en la obra total del espíritu corresponda a la actividad del individuo no podrá ser sino *escasa* (*gering*), de modo que éste, tal como lo entraña ya de suyo la naturaleza de la Ciencia, tanto más debe olvidarse de sí y llegar a ser y a hacer lo que pueda, aunque de la misma forma tanto menos haya de exigirse de él, al igual que a él mismo no le es lícito esperar mucho de sí ni reivindicar mucho para sí»<sup>45</sup>.

*Olvidarse de sí*: tal es lo que Hegel —la Ciencia— exige del individuo, mientras que éste, por su parte, desatento y orgulloso de su capacidad para formar *sociedades* (aunque sean anónimas, o *porque* lo son), *olvida* la *Gemeinde* (la «parroquia»: la comunidad político-religiosa) y los sacrificios que ésta demanda de él: *olvida* en suma (nunca mejor dicho: *olvida* en esa *suma* de individuos que es *tal o cual* sociedad) el sentido del Todo (*des Ganzen*) en nombre de la formación —dispersa, competitiva y al cabo ferozmente conflictiva— de *Allheiten*, de conjuntos distributivos con intereses *particulares*. Un doble y antitético *olvido*, pues, sobre el que se yergue de nuevo el espectro del *nihilismo*.

44 ¡La época del «parto», no se olvide! (cfr. *supra*, nota 36). ¿La era, entonces, de la depreciación y degradación del individuo, en cuanto tal?

45 *Phä.*; 9, 49 (subr. míos) [ed. esp.: p. 48].

## 7. NIETZSCHE: LA GRAN DEVALUACIÓN, Y SU REMONTE

En aparente oposición frontal a ambos tipos de *décadence*, el pensamiento de Nietzsche (cuyo lema es *filosofar con el martillo*) se propondrá desmantelar tanto la variante *metafísica* como la *reactiva* del nihilismo. Con respecto a la primera, su crítica a los filósofos (que es como decir a su *princeps*: a Hegel) por su confusa identificación del inicio y del final (de la *arché* y del *télos*) no puede dejar de recordarnos la constatación de la decadencia de todo un mundo en el ámbito sociopolítico, realizada por Marx y Engels... ¡siguiendo las huellas dejadas por el propio Hegel!, a saber, que «todo lo sólido se desvanece en el aire»<sup>46</sup>. Contra un supuesto «Hegel» y su iguala-

46 Como en el caso de Goethe (véase *supra*, nota 4), la célebre frase está ligeramente deformada. Reproduzco el texto completo, subrayando los términos correspondientes a aquella: «*Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen*». («*Todo* lo estamental, *todo* lo establecido *se evapora*, todo lo sagrado

ción inicial del ser y la nada, la *genealogía* nietzscheana afirmará que, al cabo de una investigación desarrollada paralelamente en el ámbito del filosofar y en el del desarrollo social y cultural, el ser es efectivamente... *nada*: «el último humo de la realidad que en el inicio en cuanto inicio se desvanece (*verdüns-tenden Realität*) ... Todos los valores supremos de primer rango, todos los conceptos más altos: lo ente, lo incondicionado, el bien, lo verdadero, lo perfecto —nada de ello puede haber llegado a ser, luego *tiene que ser causa sui*... Para ello, los filósofos tienen su estupendo concepto «Dios» ... Lo último, lo más evanescente y vacío viene puesto como lo Primero, como causa en sí, como *ens realissimum*... ¡Que la humanidad haya tenido que tomar en serio esas dolencias cerebrales de unos enfermos tejedores de telarañas!— ¡Y bien caro que ha pagado por ello!»<sup>47</sup>.

Como bien cabe apreciar, en Nietzsche la «muerte de Dios» que él hiciera famosa (desde luego, bastante más de lo que pudiera haberla hecho el mucho más complejo Hegel) no es sino la constatación de un *olvido* generalizado. «Dios» (el garante de la *conversio* de los trascendentales *unum-verum-bonum* muere simplemente cuando los hombres dejan de

---

viene profanado, y los hombres se ven al fin obligados a considerar su posición en la vida y sus relaciones recíprocas con ojos sobrios». *Manifest der Kommunistischen Partei* [1848], Reclam, Stuttgart, 1970, p. 27 [ed. esp. de J. Muñoz: Marx, Ediciones Península, Barcelona, 1988, p. 375]. Como se aprecia por las frases finales, partiendo de un diagnóstico parecido al de Hegel en 1821 se extrae ahora una conclusión bien distinta: lejos de refugiarse en un «santuario» aislado, los «forenses» del mundo muerto por la generalización del *nihilismo* han de ver en esa «decadencia» *descreída* el caldo de cultivo que propicie la revolución socialista. También Nietzsche afirmará haber tenido que pasar por el nihilismo para *superarlo* desde dentro.

47 Die «Vernunft» in der Philosophie. 4, en: *Götzendämmerung. Kritische Studienausgabe* (= KSA), ed. de G. Colli y M. Montinari, De Gruyter, Berlín/Nueva York, 1988; 6, 76 [ed. esp.: *La «razón» de la filosofía*, en: *El ocaso de los ídolos*, Ediciones Prestigio, Buenos Aires, 1970, p. 99].

creer en esos valores supremos y en su conexión. La razón de ese olvido es clara... instalados en el devenir, los hombres no prestan ya atención a la posibilidad de una *totalidad* incondicio-nada de sentido, opinando con su razón que, en efecto, una expresión como *causa sui* (una causa cuyo efecto sería ella misma, un sujeto que se pondría a sí mismo como objeto para luego reabsorberlo en sí, etc.) es contradictoria y debe ser desechada.

Con respecto a la segunda forma de *décadence*, la mundana, Nietzsche, fiel a su modo a la divisa hegeliana de que filosofar es comprender el propio tiempo en pensamientos, sostendrá que el descrédito del *ser* de los filósofos y de los valores en que se despliega no es sino el reflejo teórico de la incapacidad de los valores de antaño para dar sentido a la vida moderna: «El hombre moderno cree tentativamente ora en este, ora en aquel *valor*, para dejarlo caer después; el círculo de los valores superados y desechados se ensancha cada vez más; cada vez se advierte con mayor intensidad el vacío y la *pobreza de valores*; este movimiento es imparable —aun cuando se haya intentado a gran estilo decelerarlo—. Al final, el hombre aventura una crítica de los valores en general; *reconoce* su origen; *conoce* ya lo bastante como para dejar de creer en valor alguno; tal es el *pathos*, el nuevo escalofrío... Estoy narrando la historia de los próximos dos siglos...»<sup>48</sup>.

¿Somos nosotros, los adentrados en el tercer milenio de la era cristiana, parte de esa historia? De atenerse a la letra y espíritu del propio Nietzsche, bien cabría dudarle. Es verdad que, en general, no cabe desde luego sino reconocer que la definición del nihilismo adelantada por el visionario de Sils

48 KSA 13, 56s. (*Nachlass*, nov. 1887-marzo 1888; 11[119] (362)) [ed. esp.: *Fragments póstumos*, Abada Editores, Madrid, 2004, p. 195].

Maria se ha convertido en un destino planetario: «Nihilismo: falta el fin; falta la respuesta al '¿por qué?'; ¿qué significa nihilismo? — que los valores supremos se devalúan»<sup>49</sup>. Pero las dos salidas ofrecidas por Nietzsche (una «mala» y otra «buena», de acuerdo con el *metavalor*: «pujanza vital») me resultan altamente problemáticas.

La primera, el nihilismo *pasivo* («hundimiento y retroceso del poder del espíritu... como un signo de debilidad»<sup>50</sup>), por no tener en cuenta que, como los del Señor, los caminos de «Hegel» son tan diversos como *a priori* insondables. En efecto, que falte una «síntesis de valores y metas» en el sentido piramidal, jerárquico, no significa en absoluto que ello desemboque en una «guerra entre valores» que lleve a una «descomposición» (*Zersetzung*) de todo orden, pues es bien posible (como ya Hegel advertiera, pero pujante ahora con una torsión entre siniestra y grotesca) que el orden consista justamente en la *circulación* constante de unos valores en otros, reforzándose unos y debilitándose otros en la fluctuación. Al contrario pues de lo sostenido por Nietzsche, este —digamos— *nihilismo reticular* vive del trasvase de energía y vivacidad entre los valores: necesita que unos asciendan y otros se consuman, como los *nódulos* de los *sites* de Internet o los valores de una Bolsa devenida mundial (Tokio-Londres-Nueva York, confirmando así la creencia hegeliana de que la historia se desplaza de Oriente a Occidente, según el curso del sol: sólo que ahora esa «historia» se enciende y apaga diariamente, como quería Heráclito<sup>51</sup>).

La segunda, el *nihilismo activo* («signo de la fuerza ascendente del espíritu... en cuanto signo de fuerza»<sup>52</sup>), vuelve a dar al individuo (y con creces) la función rectora que Hegel le había quitado, sin percatarse no obstante de que, de este modo, no se hace sino reproducir por el lado de la singularidad el mismo desequilibrio que observamos antes en el filósofo suabo. Si allí la universalidad abstracta parecía olvidar que su fuerza surgía de la *autoanulación* de lo individual finito, aquí la «violenta fuerza de destrucción»<sup>53</sup> no podría extraerse sino de la muy activa *desconfianza* de los valores *particulares*, enfrentados grupalmente, respecto tanto a una abstracción generalísima de un valor supremo como a la «imposición de una creencia» por parte de un singular que no dejaría de ser este individuo *determinado*. Nietzsche parece creer a las veces que la energía, tanto a nivel existencial como físico, se extrajera de un depósito situado *aparte*, separado de la lucha cotidiana entre individuos, animales y cosas, de modo que un Individuo privilegiado (el *ultrahombre*) podría imponerse sobre lucha y contendientes en nombre de la Vida: en nombre pues de una mera *abstracción*, tan vacua como la del ser.

Todavía a principios de los años 70 del siglo XIX, bajo la influencia de Schopenhauer, podía creer Nietzsche que, al adueñarse (como en la *Aufhebung* hegeliana) lo dionisiaco (lo negativo disgregador) de lo apolíneo, todo ello habría de desembocar en la alegría pánica del Uno-Todo. Pero, en el Nietzsche maduro, la *Bejahung des Vergehens und Vernichtens*, la «afirmación del perecer y de la aniquilación»: lo *trágico*, en una palabra, será lo que engendre esa «economía a lo grande» capaz de hacer fructífero lo negativo, ensanchando la experiencia, sin instrumentalizarlo ni capitalizarlo, sino

49 KSA 12, 350 (*Nachlass*, otoño 1887; 9[35] (27)) [ed. esp.: p. 171].

50 KSA 12, 351 (*Nachlass*, otoño 1887; 9[35] (27) B)) [ed. esp.: p. 172].

51 «El sol es nuevo cada día». DK 22B6 (recogido en Aristóteles, *Meteor.* B 2; 35a12).

52 KSA 12, 350 (*Nachlass*, otoño 1887; 9[35] (27) A)) [ed. esp.: p. 171].

53 *Ibid.* 12, 351.



aprobando lo que es por el mero hecho de serlo (ya sea nocivo o insignificante). De este modo, cree Nietzsche, se liquida el concepto tradicional del ser y, con ello, el de la nada. La idea (grandiosa, por fallida que nos resulte) es que cada cosa sea un *unicum*; que lo caduco y efímero, lo repugnante y lo destructivo adquieran el carácter terrible y amable de lo eterno (a saber: del *eterno retorno*). Así, lo trágico restituye al mundo el sentido que el nihilismo, tanto filosófico-teológico como mundano y pasivo, *budista*, le había quitado. Puede ser. Pero adviértase que de este modo se escamotea justamente aquello que se pretendía salvar, esto es: el carácter *caduco y efímero* de cosas y hombres, de todo aquello que tiene su propio acabamiento. Se escamotea ante todo, nada menos, la *muerte* del hombre, de cada hombre. De nuevo, ronda aquí el fantasma pseudohegeliano de la *circulación plena*. Muertes, nacimientos y avatares indefinidamente repetidos quitan todo sentido, toda *propiedad y distinción* al individuo que los sufre o disfruta. A menos que para salvarnos, para salvarse él mismo de las infinitas vueltas de un tiempo nivelador, Nietzsche se vea obligado, bien que tácitamente, a reconocer una sola identidad inmutable: la del *Jasager*, la de quien «dice sí» a la repetición infinita de las metamorfosis y las muertes, *condenando* de este modo paradójicamente a ese *ultrahombre* hiperestoico a afirmar una danza en la que él —en cuanto «ser que afirma»— no puede tomar parte, sino sólo observar (¿desde fuera?, ¿desde fuera *del tiempo*?). De ser así, por escapar de la *Scylla* hiperhegeliana de una *circulatio perennis* devoradora de particularidades, caeríamos en la *Charibdis* de la exaltación de un Individuo cuya *voluntad de poder* originaría actos y consecuencias que sin embargo no le afectarían en absoluto (con lo que acabaría ese ser por parecerse sospechosamente al Dios cristiano tradicional). En definitiva, parece que el *punctum dolens* de la doctrina nietzscheana consiste en su incapaci-

dad para tomarse *en serio* la muerte (parece más bien que se nos prometiera a cambio una especie de eternidad recurrente, a través del eterno retorno)<sup>54</sup>.

Contra lo comúnmente admitido, parece pues no sólo que Nietzsche sea incapaz de exorcizar el espectro del nihilismo, por él conjurado, sino que, dada su *cruzada contra el tiempo* (núcleo irreductible de todo nihilismo), no logre siquiera asomarse a las profundidades (ya latentes en la gran teología cristiana, p.e. en el *De Trinitate* agustiniano) de la «muerte de Dios» en Hegel y de la consecuente retorsión del nihilismo por parte del filósofo en quien culmina la metafísica occidental.

54 En verdad, queda abierta la posibilidad de tomar la doctrina del eterno retorno como un *imperativo moral*, algo así como: «Obra de manera que cada uno de tus actos sea considerado por ti y por los demás como digno de volver a suceder una y otra vez en el tiempo infinito». Entendida como tal hipótesis, la doctrina se torna en algo mucho más plausible, en cuanto guía de la conducta humana. Pero ni siquiera en este caso se salva la dicotomía entre el que obra (que, se supone, no podría a su vez cambiar, pues de lo contrario no podría reconocerse como siendo *el mismo* en y a través del cambio) y sus obras. El dilema se exaspera así, más bien: ¿para qué quiero yo que tanto «yo mismo» como mis obras seamos recurrentes (en una «eternidad» circular), si yo no soy algo *fijo* que se dé cuenta de esa recurrencia? Pero si se admite esa fijeza, esa inmutabilidad, el *Jasager* estaría fuera del tiempo, viéndolo todo «desde fuera». ¿Qué más metafísico entonces que ese ser, frente al cual palidece incluso la «solución» kantiana y schellingiana del *carácter inteligible*, ya que el reflejo de éste se expone al menos —para el enjuiciamiento ajeno— en el ámbito fenoménico?

Una frase lapidaria define en Hegel el sentido y alcance de la muerte de Dios: «Una vez es todas las veces; el sujeto tiene que volverse hacia el sujeto». (*Einmal ist allemal; Subjekt muss an Subjekt sich wenden*)<sup>55</sup>. Esa muerte sucedió en efecto *una sola vez*, irrepetible. Sucedió, no tanto en el tiempo cuanto rasgando, hendiendo el tiempo de los cristianos. Pero en esa hendidura reverbera lo eterno, con tal de que el creyente sea capaz de morir *como Dios*, esto es: con plena entrega y abnegación, olvidando por entero su individualidad y dándose a la comunidad... o lo que *debiera* ser lo mismo: a la universalidad de la razón (un *Leitmotiv* éste en Hegel, como ya vimos). En este sentido, esa Muerte única (a la que está *sujeto* Jesucristo, y por la cual es él *sujeto*) irradia, da sentido a todas las muertes, con tal de que los individuos sepan atenerse, estar *sujetos* a ese Sujeto ejemplar. No hay que esperar mayor recompensa, no

55 *VPhRel.*; 3, 49 [ed. esp.: p. 49].

hay que esperar redención ni resurrección que no sea la contenida en el mismo *acto sacrificial*.

Pues bien, si quisiéramos plasmar en un *matiz* (un matiz empero decisivo, como suele ocurrir en filosofía) la diferencia entre la retorsión hegeliana del nihilismo y la llevada a cabo por Martin Heidegger cabría decir que éste bien podría haber escrito con respecto a la Muerte: *Einmal ist jedesmal; das Sein als Anwesen muss sich zum Menschenwesen wenden* («Una vez es cada vez; el ser en cuanto asistente esenciar tiene que poner sus miras en el ser humano»). Incluso la muerte provocada del modo más abyecto y estúpido es en cada caso única, inalienable: ella signa y de-signa al individuo. Y es que lo esencial —según Heidegger— no es tanto el momento imprevisible de la muerte (absurdo, *atópon* para el individuo «afectado») cuanto la actitud ante ella, o como dice Heidegger: el «pre-cursar» (*Vorlaufen*) la muerte, el vivir de modo que el «estar» (*Dasein*) sea en todo momento un consciente «estar-a-la-muerte» (*Sein zum Tode*), un percatarse de que en cada instante puede salir a la luz lo radicalmente imprevisible, *hacerse posible lo imposible*.

Al respecto, es importante atender al hecho de que tanto el nihilismo (pasivo o activo) como la actitud *propia* del «estar» heideggeriano surgen de un mismo fondo abisal: la certeza inmanente de la muerte y la preocupación ante ella. Por eso, mientras que Heidegger, como veremos, reivindicará el nihilismo (por así decir auténtico<sup>56</sup>) como algo ínsito en la esencia humana, el nihilista «búdico-europeo» denostado por Nietzsche se deja morir, inerte, a cada instante, por miedo a la muerte. Como canta el palurdo criticado por Unamuno:

56 Como es sabido, el término alemán *eigentlich* puede ser interpretado ora como lo «propio» ora como lo «auténtico». Esa disyunción encubre una diferencia fundamental, clara en castellano: «propio» remite a la aptitud

Cada vez que considero  
que me tengo de morir,  
tiendo la capa en el suelo  
y no me harto de dormir<sup>57</sup>.

Sólo que menos convincente aún me resulta el «remedio» propugnado por Unamuno con su peculiar *credo quia absurdum*: saberse mortal según la ciencia (cosa por demás improbable), mas creerse, *quererse* inmortal por la real gana. Y ello en el seno de una íntima contradicción. Por una parte exige que fijemos «la mirada en la mirada de la Esfinge, que es así como se deshace el maleficio de su aojamiento», y por otra se entrega a renglón seguido al consabido desconsuelo: «Si del todo morimos todos, ¿para qué todo? ¿Para qué?»<sup>58</sup>.

En el fondo, la pregunta no es solamente *fuorviante* (que diría un italiano), sino contraproducente para el ansia de inmortalidad por parte de Unamuno. Pues preguntar por la *finalidad* de la existencia humana supone ponerla al servicio de una entidad superior, borrar su sentido *propio*. Con todo, menos sentido aún tendría dejar la (mala) pregunta sin contestar, aceptando implícitamente que, puesto que la muerte es insensata e impensable, la vida toda del hombre, el intervalo entre nacimiento y defunción, también lo es<sup>59</sup>.

de algo o alguien para [llegar a] ser «apropiado» a su esencia; por seguir con una terminología tradicional (no muy «apropiada» aquí, sin embargo), podríamos decir que se trata de algo *subjetivo*; por el contrario, «auténtico» es la cualidad que surge, que brota (*auctor* proviene de *augere*) de la cosa misma (algo *objetivo*, pues). Según esto, actitud *propia* (del *Dasein*) y nihilismo *auténtico* (del *Sein*) se copertenecen.

57 Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Losada, Buenos Aires, 1964, p. 43.

58 *Ibidem*.

59 Antonio Machado recogerá esta mala idea nihilista para desecharla inmediatamente: «Fe empirista. Ni somos ni seremos. / Todo nuestro vivir es emprastado. / Nada trajimos; nada llevaremos». (*Proverbios... CXXXVI, XXXVI; op. cit.*, p. 159).

Sin embargo, la firme posición de Heidegger es justamente que si la muerte es insensata e impensable (por decirlo en los términos recientemente empleados) eso se debe a que es ella la que *da sentido* a la existencia y la que *da qué pensar* al pensamiento. ¿Realmente sabe el nihilista (nietzscheano, unamuniano o «budista») lo que se dice cuando da a entender que la muerte impide una existencia plena, total? Si existir significa proyectar, anticipar, desear o recordar, viviendo en función de los *posibles del caso*, entonces esa existencia «total» añorada por el nihilista sería una verdadera *contradictio in adjecto*. Si el existir humano, como Heidegger recuerda una y otra vez, consiste en «poder ser» (*Seinkönnen*) de acuerdo con lo que en cada caso *se me hace mío* (*Jemeinigkeit*), entonces la plenitud de la existencia, el posible ser total del «estar» humano, se entrega sólo en vista de una muerte tan cierta e inminente como siempre «pendiente» (*ausgeblieben*: literalmente, lo que sigue estando como viniendo de...). En efecto, poder ser en vista de los «posibles» no es otra cosa sino vivir con *cuidado* (*Sorge*), en el amplio sentido de «cuidar de» y a la vez «cuidarse de» la propia vida, así como «procurar» (*Fürsorge*) por los demás. Ahora bien, ese «cuidado» tiene un límite irrebasable y siempre pendiente, como vimos, que *retrospectivamente* permite por un lado *inspección* y *circunspección*, y por otro *respeto* (respectividad) para con los otros. He aquí pues una sorprendente revitalización de la *relacionalidad* hegeliana, con la salvedad absolutamente decisiva de que, en Heidegger, esta *relacionalidad* es de un lado *finita* (pues que se va haciendo según los *posibles* de sus *relata*) y de otro *singular*: *je meinig*, en cada caso *mía* (siendo por ende algo de lo que soy responsable): absolutamente personal e intransferible (como que me hace persona y permite toda transferencia, toda *transcendencia*). En suma, mientras el *Dasein* es, queda siempre un «resto

pendiente»<sup>60</sup>. Y la muerte sustrae ese *resto*, de modo que paradójicamente, y contra el sentido común (siendo a la vez, con todo, algo de lo que se tiene un sentimiento sordo, tan irrefutable como «irracional»), mientras vivimos estamos incompletos. En cambio, la muerte, en cuanto «fin» del estar (*Dasein*), no sólo pertenece al poder-ser, a la existencia humana, sino que la hace *pertinente*, esto es: «limita y determina la integridad cada vez posible del estar.» Por consiguiente, no tanto la muerte misma (que en cuanto *je meinig* no es ni un acontecimiento ni un momento en el tiempo [en *mi* tiempo], sino el corte abrupto de todo acontecimiento y de todo [mi] tiempo) cuanto el *estar a la muerte* es «la demostración de un *pleno-poder-estar propio* (*eigentlichen Ganzseinkönnens*) del estar»<sup>61</sup>. La gran paradoja de todo esto es que la garantía de integridad del ser humano viene siempre *pre-supuesta*, o sea, que está fuera de toda descripción fenomenológica (atenta a lo que hay), que es como decir: fuera del *ser del ente*; de ahí que el estar a la muerte deje entrever no tanto ese *ser relativo*, sino la *irrelatividad absoluta*: *la Nada*.

Según esto, la muerte no es ni una cosa ni un hecho ni un evento: más bien es algo así como un estar «en contra de» la existencia, yendo hacia ésta y contrariándola (*gegen-setzend*, se diría en alemán), y por tanto no como una negación abstracta de ésta, sino, al contrario: como *garantía* de la *posible totalidad finita* de la misma. *Sein-zum-Tode* no tiene nada que ver con un «estar de cuerpo presente» (pues presente se estaría ante

60 Tal es la excelente versión que J. E. Rivera propone para el término *Ausstand* (algo así como «el estado pendiente de algo», su estar pendiente) en su trad. de *Ser y tiempo*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 254. La pág. corresponde a *Sein und Zeit* (=SuZ), Niemeyer, Tubinga, 1993, p. 234, una paginación recogida también en la mencionada traducción (en las citas, modificada ocasional y tácitamente por mí).

61 *Ibid.*

los otros; por fortuna nunca estamos —todavía— en presencia de nosotros mismos), con un «resto» o «cadáver» (algo propio de la mirada forense), en cuanto que ello implicaría la conversión del muerto en una cosa... (para el culto a y recuerdo del ser querido, para el negacio de lo «fúnebre», para el quehacer de ritos en las iglesias, etc.). Dicho en términos estrictos: la muerte (*Tod*) no es el hecho de «fenecer» (*verenden*)<sup>62</sup>, una defunción que, en cuanto evento intramundano, proporciona un «horizonte» de comprensión, con todo su cortejo de culto a los muertos, de emocionado recuerdo, de continuación de la estirpe por parte de los deudos supervivientes, etc. De ser así, el cuidado o *Sorge*, esto es: el sentido del ser del *Dasein* resultaría en el *fondo* interpretable a partir del «fenómeno» de la muerte (una «aparición» impensable e infable, por ser literalmente *inaparente* e insignificante) *als etwas Zukünftiges*, en cuanto algo que siempre en todo caso «está al venir». Por el contrario, la «caída» (*Verfallen*) en el mundo, la ocupación con lo ente (algo tan irremediable como inapropiado) implica apartar la mirada de la muerte para dirigirla a las cosas, dejando de considerar a éstas como mostración de los (de *mis*) *posibles*, para apoderarse en cambio de ellas como si fueran *cadáveres*: de «cuerpo presente». De este modo queda oculta *mi* relación con la muerte. El nihilismo inauténtico obtura el auténtico, revelado en la «angustia» (*Angst*). En ella late la muerte *propia*: y estar-a-la-muerte hace así como de marco a *redrotiempo*, desde el límite *absurdo*, *atópico*, para que se logre una paradójica finitud «per-fectible», o sea, susceptible de irse haciendo y gastando en función de *projectos yectos*. En cambio, por lo común

62 Tal sería la muerte propia de un animal, según Heidegger: «Das Tier verendet. Es hat den Tod als Tod weder vor sich noch hinter sich». *Das Ding*, en: *Vorträge und Aufsätze* (= VA), Neske, Pfullingen, 1967; II, 51 [ed esp.: *La cosa*, en: *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, p. 155].

y por término medio, el hombre, en lugar de «estar-a-la-muerte», opta por vaciarse de sentido, por canjear angustia por miedo y miedo por seguridad, a cambio de la pérdida de su libertad, de su *poder-ser-en-lo-posible*, refugiándose para ello en una entidad superior.

Frente a esa *renuncia*, que por *guardar* la vida (¿dónde?) y por *matar* el tiempo (un tiempo exhausto, incapaz de *dar más tiempo* al tiempo de los entes), convierte regularmente al ser del hombre en «uno» (*Man*)<sup>64</sup> cualquiera, primero Nietzsche, como ya vimos, y luego el más consecuente de sus seguidores en el siglo XX: Ernst Jünger, propondrán la solución «heroica» de traspasar la *línea* del nihilismo: salirse del «montón», del «rebaño» incapaz de poner su vida *en juego* para ganársela íntegramente. Sólo que (con) la vida no se juega, ni en ella se trata de ganar o de perder nada.

63 Recojo aquí, modificados, pasajes de mi contribución homónima al vol. colectivo, ed. por I. Castro, *Junto a Jünger*, Cruce, Madrid, 1996, pp. 41-66.

64 Hasta el punto de que ese mostrenco *Man* acaba por convertirse (sea en cuanto representante de todos, por ser su *suma*, sea por seguir éstos el *Diktat* del «Uno» distinguido, en quien todos se reconocen) en el «Dios» de la modernidad: «in dieser Seinsart ist das Dasein ein ens realissimum, falls 'Realität' als daseinsmässiges Sein verstanden wird» («en este modo de ser, el estar es un *ens realissimum*, siempre que venga entendida la 'realidad' como ser hecho a la medida del estar»). *SuZ*, 128 [ed. esp.: p. 152].

Por fortuna, Jünger presenta muchos otros registros, que me propongo abordar ahora. Para empezar, eso de la «vida» como juego (o peor, como «negocio», según la ve Schopenhauer, que no en vano ejerciera de jovencito como tendero) resulta al punto paliado por otra imagen, más fascinante y terrible: la vida como sondeo de y resistencia ante la *catarata* del ser. Al respecto, habría que retroceder a la fuente, a saber: *Un descenso dentro del «Maelstrom»*, de Edgar Allan Poe, para encontrar al respecto un sentimiento parecido al producido por el *mysterium tremendum et fascinans* que Jünger nos narra. En efecto, con una fuerza extraída igualmente de ese «pozo de aguas sombrías» de las que bebiera el poeta americano, Ernst Jünger ha pintado ante nuestros ojos lectores una imagen análoga a la del «Maelstrom» —ese irresistible remolino de los mares del norte, que todo lo succiona—, describiendo así no sólo el estado de ánimo de los alemanes tras una guerra en la que, quizás irreparablemente, Europa se desangró, sino ante todo la experiencia metafísica que yacía al fondo de esa catástrofe, imponentemente alzada ante nuestra memoria como una gigantesca *catarata*<sup>65</sup>: «La catarata —dice Jünger— proporciona un buen ejemplo de lo que es una catástrofe —también en lo que se refiere a la relación que allí se da entre libertad y necesidad. Los ojos reposan en una superficie líquida en la cual ven cómo se mueven libremente numerosas embarcaciones. De quienes navegan en ellas son pocos los que notan esa leve succión que juguetea alrededor de las quillas y que es como el palpo de un monstruo lejano. Poco a poco la corriente va adquiriendo más fuerza y la libertad de acción va disminuyendo. Las orillas se hacen más escarpadas, más oscuras; las embarcaciones comienzan a girar

y son presionadas hacia *una sola* dirección; se acelera la marcha. Empieza a dejarse oír el rugido del gran salto, rugido que va aumentando hasta llegar a ser tan fuerte como un trueno. Allí está la amenaza de la aniquilación; imposible resulta esquivar su turbulenta vorágine; es preciso o vencerla o sucumbir. Ha desaparecido la libertad; la coerción se torna absoluta. Más allá de la catarata vuelven a separarse las orillas; las aguas van calmándose poco a poco y la libertad se restablece en un nivel nuevo y con unas leyes nuevas. Es un espectáculo repetido. Alguna vez la corriente desembocará en el mar. Allí es absoluta libertad».

Cuando la coerción se torna absoluta, en el centro de la vorágine, una extraña calma preside a la vez la escena —antes turbulenta— y el ánimo del apresado por la corriente. Sólo es posible vencer esa fuerza si uno se dobléa ante ella y, con ella, desciende a los infiernos. Es una vieja imagen religiosa —aquí revestida de irisaciones bélicas—: sólo se vence a la muerte entregándose a ella, en la transfiguración debida a la prueba de un dolor infinito. Sólo se es libre pasando por el trance de la necesidad absoluta. En todo caso, la libertad aparece como una posibilidad *ulterior* a la obediencia suprema. Con los *Proverbios* y con Hegel, también aquí el temor al Señor es el inicio de la sabiduría. Y es que no está en nuestra mano ni en nuestra voluntad «vencer» esa fuerza: ella aniquila y salva, a su antojo. Los que han escapado de la catástrofe le están inquietantemente agradecidos. Presienten que, pase lo que pase, ellos son ya, de alguna manera, inmortales. Inmortales, por haber *interiorizado* en su pecho al monstruo. Su vida —profética al revés— es desde entonces un *re-cuerdo*: «como si el hombre —sigue Jünger— el dolor y el peligro abriesen la cerradura de algo muy íntimo. Fue algo que me llamó la atención ya en Francia y en Rusia, países donde yo contemplé el proceso como ocupante, y que

65 Prólogo de *Radiaciones, diario de la Segunda Guerra Mundial*, Tusquets, Barcelona, 1989, pp. 9 ss.

luego me sorprendió todavía más en la patria alemana. Aquí topé no sólo con espíritus que andaban buscando culpables, sino también con otros que se convocan a sí mismos ante el tribunal de su interior y escudriñan con la mirada caminos no recorridos, seres humanos cuyo optimismo había quedado quebrantado hasta los cimientos, pero de una manera fecunda. Fue algo muy bello. Daba testimonio de que se había tocado la antigua profundidad».

Ante textos como éste, no debiéramos hacernos ilusiones. Aquí no resuena el tribunal de la *razón* kantiana, sino la voz antigua de la *anánke* griega y la moderna del Dios luterano, sin rostro ni figura. La «profundidad» en esa experiencia tocada es la de la vieja y terrible Gea, empapada de la sangre joven de quienes sucumbieron, entregándose al *sacrificio* para que otros «elegidos» —tal el propio Jünger— pudieran volver a contarnos, no una historia, sino la leyenda eterna de la que se destilan amargas palabras: ante el destino, de nada valen las artes y argucias de los hombres. Libre es aquel que guarda en el fondo de su alma el sello, la impronta de una necesidad inexorable, y sólo a partir de ella obra. En este sentido, me parece indudable que en Jünger se da un cruce de líneas entre un *titanismo heroico* y un *cristianismo secularizado*. El titanismo remite en última instancia a la teomaquia hesiódica y a la profecía del *Prometeo* de Esquilo: no siempre dominan los Olímpicos, vencedores de los Titanes. Ni siempre dominarán aquéllos: una nueva alianza se anuncia, brumosa, entre la descendencia humana de Heracles, el semidiós —hijo de una mortal, traidor sin saberlo a su sangre paterna— y las viejas e informes deidades. El cristianismo secularizado, por su parte, nos remite a las oscuras páginas del *Apocalipsis* —el nuevo cielo y la nueva tierra, tras el derrocamiento del manchado «orden» actualmente establecido— y a las *Epístolas* paulinas, que exigen la *metánoia* o conversación del hombre de carne en

hombre espiritual, a través de la interiorización de la muerte —pasada— de Cristo y —venidera— de cada uno de nosotros. Es esa alianza entre el *titanismo* arcaico, preclásico, y el *espiritualismo* cristiano lo que dota a los textos de Jünger de ese sabor a la vez de barro ensangrentado y de acero flexible y reluciente. Como si un espejo metálico e indestructible reflejara una ascendente marea de muerte y destrucción. Mas no para siempre. Llegará un día en el que barro y acero se fundirán tan íntimamente que de esa monstruosa coyunda surgirá —como en la promesa del *Prometeo* esquileo— la flor de unos dioses que han aprendido, también ellos, el dolor y el sufrimiento de la caducidad. Los dioses que, al decir de Jünger, avizorara, extraviado, el dulce prisionero de la torre de Tubinga: «Propongo —dice Jünger— la línea de Hölderlin, Schopenhauer, Nietzsche, Spengler. Creo que el siglo XXI será el de los titanes y la técnica, y el XXII el del retorno de los dioses, en el sentido de Hölderlin.»

Ante esta «nueva teología», preciso sería enfocar de otro modo el problema de las implicaciones de Jünger en el nacionalsocialismo —problema propio de quienes, con razón, o para apaciguar sus propios silencios y sumisiones, siguen «buscando culpables»—. Pero no se trata tampoco de conceder precipitados «certificados de buena conducta», si es que alguno de nosotros pretende, tras tanta miseria, oficiar de comisario político. Por ello, procede que toquemos brevemente ese espinoso punto, no tanto para desembarazarnos de un indeseado lastre, sino más bien para aprender a convivir con él (de la misma manera, Zaratustra se negaba a librar de su joroba al jorobado: como si el único *corpus gloriosum* posible no fuera precisamente el que ostenta las marcas de sus defectos, en lugar de someterse a un cosmético *lifting*). Los por Jünger despectivamente tildados de *Verfolger*, esto es: de «perseguidores» o aves carroñeras, presentan contra él



una triple acusación: 1) *Der Arbeiter* («El trabajador») habría sido algo así como una mefítica fuente de la que los nazis extrajeron agua para sus molinos, trituradores de carnes no-arias; 2) Jünger habría traicionado a la *intelligentsia* alemana —la otrora orgullosa nación de los poetas y los pensadores— al no seguir el camino del exilio, como Thomas Mann y algunos otros (no muchos); 3) las autoridades de ocupación promulgaron contra Jünger una *Publikationsverbot* hasta 1949, lo cual habría dejado bien a las claras el colaboracionismo del escritor con el régimen nefando.

Todos estos puntos son históricamente innegables. Sólo que el primero sigue una férrea línea de causalidad, según la cual, el primer responsable de la catástrofe —el más persistente y duradero, también— habría sido el mismísimo Platón (y en efecto, el olfato del «sabueso» Popper rastrea en el ateniense el inicio del olor a podrido que inundaría luego *ad nauseam* los campos europeos). Filosóficamente hablando, es en efecto una *coyunda non sancta* entre un «Platón» descubridor de «valores eternos» —José Antonio Primo de Rivera *dixit*— y un «Nietzsche» exasperadamente biologizado lo que está a la base de la ideología nazi, tal como la encontramos en Alfred Bäumler, Paul Heyse o Heinz Heimsoeth (dejando a un lado *Mein Kampf*: ese panfleto grotesco del edulcorado acuarelista que fuera Adolf Hitler). Pero, en fin, de seguir esa línea genealógica, entonces tendrían también razón quienes recordaban —y recuerdan— que el Pueblo Judío en su totalidad es culpable de *deicidio*: ¿no gritó acaso el populacho frente al frío Pilatos: «Caiga su sangre —esto es, la de Jesús— sobre nosotros y nuestros hijos» (Mt. 27, 25)? Con respecto a la cuestión del exilio —y aquí el «caso Heidegger» viene inmediatamente a la memoria— aparte de que puedan existir exilios *interiores* más dolorosos que la expatriación (no digo que ésa fuera la actitud de Jünger), nadie puede exigir de

otro el íntimo desgarramiento que supone el desarraigo, y que quizá pudiera apuntar incluso a una indiferencia —cuando menos— a la suerte corrida por el pueblo a que uno, lo quiera o no, pertenece. Y en todo caso, la permanencia en el propio suelo no tiene por qué significar «colaboración» con el régimen; y aquí sí tiene algo que decirnos Jünger, como veremos enseguida. La tercera acusación: la «prueba» de las proclividades nazis de Jünger en base a la prohibición de publicación; baste señalar que tal prohibición venía dada por comisiones mixtas que obedecían en última instancia a las fuerzas *militares* de ocupación.

Todo ello, me apresuro a decir, no constituye una «justificación» y menos una «exaltación» de la postura jüngeriana en los años sombríos, sino sólo una modesta advertencia de que seguramente debemos escudriñar más a fondo —más filosóficamente— esa postura, si queremos extraer de ella una lección sobre el modo *pensante* de encararnos al nacionalsocialismo, y a todos los retornantes *fascismos* encubiertos que hoy siguen amenazándonos. Por lo demás, y aunque sigue vigente el consejo hegeliano de que una seca aseveración vale tanto como su contraria, es de mínima justicia señalar que fue Jünger el único que, en pleno auge del nazismo y a las puertas de la conflagración mundial, se atrevió a publicar ese verdadero manifiesto que es *Auf den Marmor-Klippen* («En los acantilados de mármol», 1939), en donde aparece la figura siniestra del Guardabosques Mayor, trasunto inequívoco del *Führer*, llamado luego en los Diarios *Kniebolo*, en un claro juego de palabras entre «esclavo» (*Knecht*) y *diabolus*.

Por cierto, fue el propio Hitler el que, contra las alborotadas jaurías del régimen, ordenara: «¡Dejad en paz a Jünger!» Una orden que no impediría el que un anónimo censor de aquella obra en el *Völkischer Beobachter* (revista oficial del NSDAP) dijera textual y finamente que «el autor de

*El trabajador*» se estaba acercando peligrosamente a «la zona en la que uno recibe un tiro en la cabeza»<sup>66</sup>. Por lo demás, si no estuvo directamente implicado en el fallido atentado contra Hitler de 1944, es cierto en cambio que el escritor era amigo de los conjurados en el *Putsch* y que estaba perfectamente al corriente de la intriga, como oficial de la Wehrmacht en París (desde donde sacó a relucir su desprecio más absoluto hacia un «colaboracionista» como Céline). Su amistad con el escritor judío-letón Ossip Mandelstam (recordado igualmente por Paul Celan en poemas inolvidables) es igualmente significativa. Cuando Jünger recibió el Goethe-Preis de 1983, aludiría al respecto a unas palabras de Mandelstam, el poeta muerto en un campo de concentración: «Vd. sabe lo que pasa cuando se publica esta clase de poemas, que vienen tres hombres de uniforme a buscarte al amanecer. Como profetizaba Hölderlin, el poeta hoy está amenazado». Por lo demás, puede que sea también conveniente hacer notar que sería nada menos que Bertolt Brecht el que repitiera sin saberlo las palabras de Hitler, esta vez contra los acusadores estalinistas: «Dejad en paz a Jünger».

¿A qué se debe este común deseo —procedente de bandos contrapuestos— por la preservación de la vida y el trabajo del escritor? En mi opinión, se trata de un reconocimiento de la posición —entre altiva y marginal— de Jünger. Yo diría que éste, imbuido de una ya trasnochada ideología propia del «caballero militar», se negó a participar con los nazis, digamos por *exceso*, y no por defecto. Lo que Jünger habría reprochado en efecto a estos nuevos «bárbaros» sería su carácter de *parvenus*, de interesados receptores y «amplifica-

66 Para todos estos pormenores, véase el dossier dedicado a Jünger en el *Magazine Litteraire* 326 (París, nov. 1994).

dores» de las iras y frustraciones de pequeño burgueses y aun de proletarios desclasados, ansiosos todos ellos de medrar rápidamente en las turbulentas aguas del nazismo. Si a algo me recuerda la postura de Jünger es a la del oficial prusiano —interpretado por un increíble Erich von Stroheim— de *La grande illusion*, el magnífico film de Jean Renoir; un viejo *Junker* asqueado, no de la guerra, sino de que ésta haya dejado para siempre de guiarse por las reglas y el código de honor de la vieja «caballería»: en suma, un militar que se sabe perteneciente a una casta en extinción que, por lo demás, parecía empeñada en no extinguirse del todo, gracias a la longevidad sorprendente de la que hacía gala —para algunos, de manera incluso irritante— Jünger, que burlona y certeramente decía de esos tales: «Después de todo, me parece que lo que se me reprocha es que no me hayan internado, ahorcado o fusilado». Jünger representa una figura que molesta porque, aun estando *de más*, y sabiendo que lo está, se empeña en describir desde una suerte de espléndido aislamiento los rasgos de una «clase universal» ascendente, que nada tiene que ver desde luego con el soñado trabajador socialista.

Al respecto, Jünger se encuadra a mi ver en la llamada *revolución conservadora* (una alianza entre viejos militares, terratenientes y nacionalcatólicos), que, frente a la descomposición de Weimar, propugnaba una vuelta a las viejas tradiciones (un cruce de líneas, también, entre el neorromanticismo y las cosmovisiones vitalistas, y pesimistas) como valladar frente a la doble irrupción del *Amerikanismus* capitalista y liberal (tan odiado por Heidegger) y el bolchevismo recientemente triunfante. Sólo que Jünger —como también Heidegger— se elevará enseguida, por lo acerado de sus descripciones y de su diagnóstico sobre la época —vista como un avatar de la *metafísica de la historia*— por encima de la medianía resentida de tales «revolucionarios conservadores».

Y aquí se hace ya preciso ubicar filosóficamente a Jünger (una ubicación de la que seguramente no tenía él clara conciencia, dado su escaso bagaje estrictamente filosófico; Jünger procede de un modo más intuitivo que erudito y discursivo —mediante argumentaciones—: sólo que esto no tiene por qué ser un defecto; seguramente el escritor —no digamos el poeta— ve más lejos y más certeramente, con sus imágenes, de lo que lo hace el filósofo «de oficio»). Pues bien, yo situaría a Jünger en el punto de cruce de tres líneas: la procedente de un fondo «telúrico» y hesiódico, recuperada y fomentada por mitólogos e historiadores de las religiones, y típica de la Alemania decimonónica —baste pensar en Creuzer, Bachofen, el último Schelling o Nietzsche—; la propia de un «Humanismo individualista» en el que se mezclan Platón y San Pablo, y por último —y éste es un rasgo más bien «francófilo», que separa a Jünger del ambiente alemán de la época— una aceptación y aun ardiente exaltación de la técnica. La conjunción de los tres rasgos constituye la nueva «figura» (*Gestalt*: el *eídos* platónico) que Jünger, extasiado, ve ascender como el Sol de la entera época. La figura del *trabajador*.

Poco tiene que ver, metafísicamente hablando, esa figura con la del proletariado marxista (desde una perspectiva estética, en cambio, los rasgos duros y heroicos del trabajador del realismo socialista estaliniano corresponden a los del «realismo mágico» de Jünger). El antecedente de esa figura metafísica ha de buscarse más bien en una vena neorromántica que parte de Novalis y de su «Manifiesto» político-religioso: *La Cristiandad o Europa*, de 1799. El Trabajador encarna un ideal de ascetismo y pureza que entronca inmediatamente con las ensoñaciones novalisianas —las cuales siguen, a su vez, las directrices schillerianas relativas a la formación de una nueva «casta» de hombres elegidos que enderezarían el torcido árbol de la Revolución Francesa—. Sin embargo, ese ideal no

guarda ya en Jünger ningún resto nostálgico por un «bello» mundo unificado que habría tenido lugar en Grecia o en una mítica Edad Media. Jünger no mira a un ideal pasado que puede retornar (como hicieran en cambio, cada uno a su modo, Novalis y Hölderlin), sino a la irresistible ascensión de una nueva forma *metafísica* de ser hombre: la unión titánica del individuo y la técnica, hasta formar una sola cosa.

Un elocuente y terrible pasaje de *El trabajador* nos describe el *orden nuevo*, acogido a la fuerza salvaje del nómada, ajeno a toda civilización, y no desde luego a la *grecofilia* schilleriana o holderliniana, o al «neogoticismo» romántico: «Así como es hermosa, dice, la estampa que ofrecen las tribus libres del desierto, cuyos miembros llevan cubiertos de harapos los cuerpos y no tienen otra riqueza que sus corceles y sus valiosas armas, así también sería hermosa la estampa de que el enorme y precioso arsenal de la civilización fuera servido y dirigido por un personal que viviese en una pobreza propia de *monjes o de soldados*. Es el espectáculo que alegra a los varones y que se *repite siempre* que es necesario realizar esfuerzos elevados y dirigidos hacia unas metas grandes. Instituciones tales como la Orden de los Caballeros Teutones, el Ejército prusiano, la Compañía de Jesús son modelos de eso; y conviene no olvidar que a los soldados, a los sacerdotes, a los doctos y a los artistas les es dada una relación natural con la pobreza. Esa relación no es sólo posible, sino incluso obvia en medio de un *paisaje de talleres* en el que la figura del trabajador está movilizándolo al mundo. Entre nosotros se conoce muy bien la felicidad que hay en encontrarse dentro de unas organizaciones cuya técnica está viva en la carne y en la sangre de cada una de las personas singulares»<sup>67</sup>.

67 *El trabajador* [1933], trad. de A. Sánchez Pascual, Tusquets, Barcelona, 1990, p. 194 (subr. míos).

## 9.1. JÜNGER, PLATONISMO PARA ELITISTAS

Los términos subrayados por mí (y en especial esa «eterna repetición» de «lo que salva» cuando todo un orden cósmico ha envejecido) muestran bien a las claras, por un lado, el arraigo jüngeriano en una hiperplatónica *metafísica de la presencia*, dominada por las ideas de simplicidad, sencillez, carácter incólume y atemporalidad —algo que resiste a cualquier tipo de cambio, pero que genera mutaciones inéditas en el orden *fenoménico*, ínsitas sin embargo desde siempre, *prescritas* y *pre-escritas* en un eterno *tópos hyperouranios*—. La «figura» jüngeriana, en efecto, «no está sometida a los elementos del Fuego y de la Tierra y, por tanto, el ser humano en cuanto figura pertenece a la eternidad». Más aún, el desafortunado platonismo que corre por las páginas de *El trabajador* se despliega con todas sus fuerzas en el pasaje que sigue al citado: «Cuanto más nos dediquemos —dice— al movimiento tanto más preciso es que estemos íntimamente convencidos de que por debajo de él hay un ser en reposo, y de que todo incremento de la velocidad es únicamente la traducción de un lenguaje primordial imperecedero»<sup>68</sup>. De nuevo, la «catarata» —y el incremento de la velocidad, al borde del abismo— como «traducción» de un orden nouménico. Serían vanos los esfuerzos del moderno «hombre racional y volitivo» por resistir a tal Figura. Al contrario, tales esfuerzos no sirven sino para «sacar a relucir» la avasalladora fuerza metafísica escondida en la sangre y el hierro de los acontecimientos, sufridos por el *uomo qualunque* como un destino ignoto, abiertos en cambio a la mirada *solar* y descifrador del «vidente».

68 *Op. cit.*, p. 91.

Esa consciencia de lo inevitable —más allá de toda valoración «moral»: más allá del bien y del mal— remite en segundo lugar a un individualismo «elitista» (los «mejores», *hoi aristoi*, frente al «común» y la masa): algo que parece responder a mi ver a una suerte de «mecanismo de compensación» y de sublimado —y desesperado— intento por escapar de un mundo uniformizado y anónimo, encauzando en cambio esas fuerzas de «tierra y sangre» que guiarían secretamente a la masa, y que sólo el «caudillo», sea intelectual o político-militar, estaría en condición de reconocer y proponer al pueblo como la meta suprema de éste. Y es que, cuando la propia figura del «individuo» ha quedado rota y quebrantada en páginas de acero de la obra de 1933, su reaparición peraltada como «Orden Nuevo» no parece en efecto sino responder a una *terapia* quirúrgica y urgente, oscilante con todo entre la promesa escatológica y el «cinismo» de quien no se siente en el fondo comprometido ni con el *ancien régime* burgués ni con esos «salvadores», sino que dictamina sobre todo ello desde una posición buscadamente marginal, propia de quien está en el secreto del interno motor de la historia. Hay aquí una —quizá buscada— ambigüedad entre el «conductor» del pueblo y el «espectador ideal» que luego, con las figuras de los *resistentes*: el «Emboscado» y el «Anarca», desaparecerá en beneficio exclusivo del ojo, frío y bien templado —espejo diamantino—, del que «sabe» y que, por ende, no puede comprometerse íntimamente con nada, pues ha traspasado ya —schopenhauerianamente, diríamos— la capa de las apariencias para reposar in *aeternum* en la Verdad que mueve los hilos de las «marionetas» humanas. Un frío individuo que, al margen de las pasiones y dolores de los hombres «normales», es capaz de pasar incólume, como la *salamandra*, por entre el fuego de las catástrofes en las que, wagnerianamente, Occidente se consume.

Y en tercer lugar, hallamos en ese texto capital de Jünger que nos está sirviendo de hilo conductor la posición *intermedia* de la *técnica*. «Intermedia», no como el resultado de la interacción de dos extremos que tienen sentido por sí mismos, sino como generadora del sentido y aun de la existencia de esos extremos. Esto es, y aprovechando una idea rectora de la lógica hegeliana: una posición —ésta de la técnica— fontanal y central, como corresponde al *terminus medius* del «silogismo» jüngeriano, tendido entre lo universal y lo singular.

En todos estos puntos, la posición de Jünger parece entrar en estrechísimo contacto con la órbita novalisiana antes aludida, y a la vez —y al contrario— ingresar en un «universo de valores» *toto caelo* distinto al del poeta de la «flor azul». Contacto lo hay, hasta el punto de pensar en una paráfrasis y glosa de textos de *La Cristiandad* o *Europa*. Baste comparar aquí las palabras anteriores de Jünger con las de Novalis. En el amanecer de esa remozada, repristinada «Europa» dice nuestro romántico *cruzado*: «Ella tiene que volver a derramar sobre los pueblos la antigua cornucopia de las bendiciones. Del seno sagrado de un honorable Concilio europeo se alzarán la Cristiandad, y el asunto<sup>69</sup> del despertar religioso será impulsado<sup>70</sup>, emprendido según un plan divino y omniabarcante. Ya no habrá nadie que proteste<sup>71</sup> contra la coerción<sup>72</sup> cristiana y mundana, pues la esencia de la Iglesia será una genuina libertad, y todas las reformas<sup>73</sup> necesarias serán emprendidas<sup>74</sup> por la dirección de la misma, entendida

69 *Geschäft*; Novalis repite y traduce aquí la «palabra» jesuítica: el *negotium*.

70 Orig.: *betrieben*; no menos interesante es la presencia aquí de la «palabra» de la Modernidad: *Betrieb*, «empresa».

71 Orig.: *protestieren*; obvia alusión de Novalis a la Reforma luterana.

72 Recuérdesse la «coerción» (*Zwang*) de la catarata jüngeriana.

73 De nuevo aparece aquí un término propiamente luterano: *Reformen*.

74 Adviértase la repetición del término *betrieben*.

como un proceso estatal pacífico y formal». He aquí pues el anuncio de una nueva *teocracia*, impulsada y regida<sup>75</sup> por un grupo escogido que se adueñará del poder estatal y que está presente ya ante el ojo espiritual de Novalis —el poeta al que Friedrich Schlegel saludara como el «nuevo Mesías»—. Como si se tratara de un Novísimo Testamento —siguiendo la línea de Joaquín de Fiore y de Lessing—, Novalis se despidió en efecto de los nuevos fieles con palabras que serán recogidas por el atento oído de Jünger: «Hasta entonces, compañeros<sup>75</sup> de mi fe, sed joviales y animosos en los peligros del mundo, anunciad con palabras y hechos el Evangelio eterno, y permaneced fieles hasta la muerte a la fe verdadera e infinita»<sup>76</sup>.

Aquí se encuentra, a mi ver, el origen de buena parte de las elucubraciones de Jünger sobre la metafísica de la historia. Él mismo ha hecho ver en efecto su admiración por Novalis y su soñada transfiguración del mundo a manos de un puñado de «elegidos», de personas destinadas para y determinadas a (el término *Bestimmung* significa ambas cosas) llevar a cabo la *planificación* mundial del Orden Nuevo. Pero esos individuos señalados han de introducir primero —siendo paulinos y nietzscheanos a la vez— el *desierto* en ellos mismos: han de ser capaces, según Jünger, de resurgir purificados. Para ello procede, empero, medir primero todo el territorio arrasado por la catástrofe nihilista. Es ésta, a mi ver, la parte más espectacular y todavía actual del pensa-

75 Orig.: *Genossen*. Mi traducción es fiel, creo, al espíritu de Novalis. *Zeitgenossen* son, por ejemplo, los «contemporáneos»: quienes me «acompañan» en esta época. Pero no hay que olvidar que ese término sonaba de *otro modo* en la Alemania de los años treinta: *der Genosse* es el *Kamerad*, el «camarada» miembro del Partido (tanto, por demás, del NSDAP como del KPD). En España, el falangista y el comunista harían lo propio). Estamos en aguas de la *teología política*.

76 En Novalis, *Werke in einem Band*, escogidas e introducidas por Hans-Dietrich Dahnke, Berlín/Weimar, 1983, p. 346.

miento jüngeriano (un pensamiento en imágenes que saben de la dureza transparente del cristal y de la pureza del acero). Me refiero a su *diagnosis* de ese «tiempo de parto», que comienza con las «batallas de materiales» (ya no de hombres que matan a otros con máquinas, sino de máquinas que luchan entre sí sirviéndose al efecto de los hombres) de la Primera Guerra Mundial. Tal diagnóstico, de severa grandeza, y tan fulgurante como deprimente, está recogido en *Die totale Mobilmachung* («La movilización total»), de 1930<sup>77</sup>.

La posición «platónica» de Jünger como espectador «ideal» es aquí patente. La obra de 1930 lleva a cabo en efecto una *Lagebeurteilung*, un «enjuiciamiento de la situación», lo cual implica que quien la juzga, el «juez», no se ve arrastrado por ella sino que, elevado sobre la línea divisoria del viejo y del nuevo Orden, está hegelianamente más allá de ambos: no en otro «orden», sino al margen, como un ojo puro y desencarnado que contemplase la «llanura de la verdad» del Libro X de la *República* platónica: el lugar inmutable del que van surgiendo todos los órdenes. Desde ese «territorio», Jünger se siente de algún modo «inviolable». Él, que fuera herido catorce veces en la Primera Guerra, corre por ejemplo en 1943 a la azotea de su hotel parisino para «contemplar» (aquí no puede hablarse de goce) «el espectáculo sublime» del bombardeo de la ciudad. Y es «sublime», porque —como en el Kant de la *Crítica del Juicio*— se desencadenan aquí fuerzas de la Naturaleza (pues la guerra en Jünger debe ser considerada como tal, y no como obra de la voluntad de los hombres), ante las cuales sin embargo el «alma» se sabe superior, como si se hallara *An der Zeitmauer*, «en el muro del tiempo», por utilizar al respecto el título de su gran obra de

77 La obrita apareció en el volumen colectivo *Krieg und Krieger*, editado por Jünger. Ahora es accesible en *Sämtliche Werke* 7, Stuttgart, 1980, pp. 120-141 [hay trad. esp. incluida en: *Sober el dolor*, Tusquets, Barcelona, 1995].

«madurez» (de 1959)<sup>78</sup>, si es que cabe hablar así de un hombre que sobrepasó los cien años de vida.

El estado de ánimo con el que se enfrenta Jünger en 1930 ante el nihilismo triunfante es el de una «náusea desinteresada», es decir, el de alguien que va —como en la oda horaciana— «rozando con sus alas el barrizal del suelo», sin comprometerse con una catástrofe que sabe necesaria e inevitable. Como un nuevo Hegel, Jünger se siente también llamado a ser el forense de una época. Ciertamente, el lector no puede por menos de sentirse asombrado ante la serenidad *impersonal* con la que se disecciona el cadáver del mundo de la Revolución Francesa y sus secuelas, enseñoreado por la Figura del burgués, y que ahora deja paso a la nueva Figura, caracterizada porque en ella, y por vez primera, tiene lugar el dominio absoluto sobre la tierra. En ese nuevo sol radiante se conjugan dos dominios aparentemente antitéticos: el *Genius des Kriegeres* (el «genio de la guerra»), el ansia de destrucción (sea dicho de paso, para Jünger es el hombre el animal *capaz de matar*, mientras que para Heidegger sería aquél el *estar ahí* de la palabra, abierto al advenio de su *propia muerte*: el ser capaz de morir), con el *espíritu del progreso*<sup>79</sup>.

La alusión a Kant —sea consciente o no— no es aquí baladí. Para Kant, el *genio* es la «Naturaleza en el sujeto», o la Naturaleza *como* sujeto: una fuerza anónima y terrible que está más allá de leyes y normas; al contrario: es esa fuerza (*Kraft*) la que prescribe la norma al arte *sensu lato*, incluyendo pues a la técnica, mientras que el espíritu es la potencia (*Macht*) propia del «hombre de gusto» capaz de abrirse y de acoger en sí la genialidad, mas domándola y puliéndola con una cultura que bebe a la vez de las tradiciones y de la razón. Sólo que ahora el

78 Ed. en Klett-Cotta, Stuttgart, 2003.

79 *Mobilmachung*, en *op. cit.*, p. 121.

genio no lo es del «arte» —esto es, de la *producción* de objetos útiles para la vida o de obras en las que simbólicamente se enraíza una comunidad—, sino de la *destrucción*.

## 9.2. METAFÍSICA DE LA GUERRA

Los fenómenos que a través de esa conjunción del genio y del espíritu aparecen ahora son la «guerra mundial» y la «revolución mundial»: dos caras de un mismo «acaecimiento» (*Ereignis*; Jünger utiliza aquí la palabra que luego Heidegger elevará a enigma y resumen de todo su pensar). Un acaecimiento «de escala cósmica»<sup>80</sup>, en el sentido más profundo de la palabra: no se trata de que las guerras —incluidas las civiles, porque, paulatina pero inexorablemente, el mundo unificado en que Jünger creía vivir no podría conocer ya otras guerras que las civiles— se extiendan por la entera superficie de la tierra, sino de que en ellas se ha de manifestar la esencia de la tierra misma: eso que Jünger llama *das Elementare* («lo elemental»), y cuya conexión con la técnica a través del trabajador acuñará a nuestra época (la cual, a su vez, ha de ser el cierre metafísico de todas las épocas: el *fin de la historia*).

Con la desaparición *fáctica* de las fronteras (dejando aparte esperpentos patéticos), con la extinción de los viejos Estados-Naciones burgueses, lo que se muestra ahora con todo su horror es la vuelta de las viejas rivalidades *tribales*, pero ahora técnicamente mediadas y «emprendidas» (justo, como una empresa; basta pensar, hoy, en los *fedayines* de Hezbollah instalados —como otros tantos grupos— en la «Base», en *Al Qaeda*, o en los *gudaris* de ETA con sus misiles o sus coches-

80 *Op. cit.*, p. 122.

bomba accionados a distancia, así como en las finanzas, ordenadas y registradas computacionalmente, de esas «sociedades limitadas» de terrorismo y masacre). Es como si el «genio» sirviera ahora al «progreso de la especie», en una burla macabra del «progreso del género humano hacia lo mejor» que alentaba todavía en Kant, ese infatigable pacifista. Pero no es sólo una burla, sino —para Jünger— la confirmación de que los hombres no son sino *hölzernen Marionetten*, «marionetas de madera»<sup>81</sup>, mientras que los «finos hilos» que los mueven resultan imperceptibles... para el «común». Y aquí, quizá no sea vano recordar que el origen de la palabra latina *nihil* (de donde: «nihilismo») está en *ne filum*, «ni un hilo». Allí donde el hombre normal no ve nada, ni siquiera desde luego un «hilo», escudriña Jünger —apoyado en Pascal y Hamann; bien podría haberse remitido también a Kleist— el «movimiento secreto» del nihilismo y las leyes inmutables que lo presiden<sup>82</sup>. Es evidente que este «ir más allá de las apariencias» para sacar a la luz la mano oculta que mueve las marionetas es, de nuevo, una profesión de fe metafísica.

Pues bien, la *esencia* de su época sería, para Jünger, la *movilización total*. Jünger se va aproximando a este concepto por una suerte de «fenomenología de la catástrofe». En primer lugar, dice, un primer y decisivo síntoma es la desaparición de la faz de la tierra de la *Kriegerkampf*, de la «lucha entre guerreros», o sea: de esa «casta» de guerreros que a duras penas se sostenía todavía en las «guerras de gabinete» dieciochescas, pero que se vería desplazada —al establecerse la idea revolucionaria de *Nation*— por la «representación popular»<sup>83</sup>. Los tiempos de los héroes han pasado para siempre, como ya

81 *Ibidem*.

82 *Op. cit.*, p. 123.

83 *Op. cit.*, p. 12.

vaticinara Hegel en su *Estética*. Es por ende imposible ser a la vez «único» y servir de paradigma y ejemplo a un pueblo histórico, cuyas tradiciones y leyes no escritas debieran alentar como un ardiente *pathos* en el pecho del héroe. «Único» podrá ser ahora solamente, por defecto, el *outsider*, el criminal; o por exceso, el artista que siente «de qué va la cosa», el filósofo-periodista que sabe de ella, y el jefe político-militar que pone su voluntad al servicio, aparentemente, de la nación, sin saber que está sirviendo en realidad a la Idea del Trabajador (he aquí un larvado hegelianismo de la «astucia de la razón», mas no ciertamente volcada al progreso de la libertad del Espíritu, sino al de la omnímoda coerción de una Naturaleza tecnificada).

Es verdad que ahora los países —o mejor, lo que resta de ellos— se sienten también defendidos, e incluso mejor que en los tiempos heroicos: mas defendidos no lo están ya por un individuo señalado, sino por un «cuerpo». Un cuerpo constituido además, no por el soldado de fortuna, por el mercenario, sino en última y redundante instancia por el *pueblo entero en armas*, o sea, por todo aquel que sea capaz de empuñarlas. Pero entonces, ser ahora «civil» significa *eo ipso*, e inescindiblemente, ser también «militar». *Ya no hay víctimas inocentes*. Pertener a un pueblo, a una raza, a una tribu quiere decir al mismo tiempo ser *culpable* a los ojos de cualquier otra comunidad o grupo humano (una dialéctica, ésta, parecida a la popularizada por Carl Schmitt con su diada «amigo / enemigo»). Sólo que también la inversa es verdadera: la desaforada carrera armamentística desborda de tal modo los cálculos de la hacienda pública, que ésta se ve impelida a consagrarse enteramente a los gastos militares (*sensu lato*: para el Jünger de 1930, todos los gastos de una nación obedecen, directa o indirectamente, a la lógica militar; un pueblo se sustenta —también y sobre todo económicamente— amenazando o des-

truyendo a otros). De modo que eso que llamamos eufemísticamente «paz» no es sino la continuación de la guerra, pero distribuida y ordenada en el seno de las empresas, de las «sociedades anónimas». Se da aquí una verdadera inversión: una *catástrofe* en el sentido griego. No es que la guerra sea conducida al estilo de la empresa —así comenzaría la Modernidad— sino al contrario: las empresas son dirigidas según una jerarquía bélica, cuyo primer modelo se encuentra seguramente en la estructura de la Compañía de Jesús —también ella, una conversión de lo religioso en militar<sup>84</sup>—, seguida por la del Ejército prusiano que organizara el «Rey Sargento». Nosotros tenemos, hoy, hartos ejemplos de ello. Baste pensar en la dirección de empresas en Japón o en los «jóvenes tigres de Asia», muy bien avenida —como no podía ser menos— con una conducción política de tipo dictatorial, más o menos «barnizada» con una capa de parlamentarismo pseudodemocrático y de «presidencialismo».

Es decir: existe una *imposición total* de una economía «de guerra» en tiempos de paz (es evidente que los nazis tomarían buena nota de estas premoniciones jüngerianas). La guerra no es ya una más o menos excepcional acción armada, sino que viene servida por un *Arbeitsheer*, un «ejército de trabajadores» que desborda por todas partes la vieja función. Ahora «surgen los ejércitos de nuevo cuño del tráfico de la alimentación, de las industrias de armamentos: el ejército del trabajo, en general»<sup>85</sup>. Esta gigantesca *banda de montaje*, destinada en última instancia al envío de toda producción a los campos de batalla, no solamente se alimenta de los esfuerzos de una población obediente a este «gigantesco

84 El propio Lenin acariciaría la idea de montar el socialismo sobre el modelo de la estructura jerárquica jesuítica.

85 *Op. cit.*, p. 126.



proceso laboral», sino también y sobre todo de los intentos desesperados de quienes pretenden detener el ascenso de este irresistible Moloch, que engulle en sí —y redistribuye— toda «energía potencial», hasta aprovechar en su favor el «núcleo más íntimo» y el «más sutil de los nervios vitales»<sup>86</sup>. Los Estados-Naciones industrializados, hijos de la conjunción de la Revolución Francesa y la disciplina prusiana, ceden el paso ahora a los pueblos, entendidos como *fábricas monstruosas*: «volcánicos talleres de fundición». Y sería poquedad de miras creer que lo fundido en esos talleres son solamente minerales o materia bruta: lo real y primordialmente fundido aquí es el alma individual del otrora burgués. El resultado de esa fusión es el Alma colectiva del Pueblo, presta a fundirse, en una revolución mundial, en el Alma de la Tierra (de nuevo): una curiosa y siniestra deformación del hegeliano Espíritu del Mundo.

Es en esa colectividad donde brota la negra flor del nihilismo. Sólo que éste, contra lo ingenuamente creído en el siglo pasado, ni resulta del caos ni lleva a éste. Al contrario, y como buen «servomecanismo», se genera mediante ordenamiento, planificación y gobernación total (al fondo se dibuja, ya de antemano, la imagen de la *cibernética*, en la cual vería Heidegger la consumación de la metafísica). Y a su vez, el nihilismo genera orden y tranquilidad. En el fondo, esto es algo obvio: en el nihilismo no pasa nada, ni nada puede inquietar a quien cumple con su «deber» de «buen ciudadano»: última añagaza de un Orden en el que la idea misma de «civilización» (y por ende, de «ciudad» y «ciudadano») ha dejado ya de tener sentido. El nihilismo no es sino la manifestación última de una metafísica cuyo ideal de redonda y plena autorreferencialidad se plasmaba fenoméni-

86 *Ibidem*.

camente en el *automovimiento*<sup>87</sup>, o sea: en el *perpetuum mobile* del *ourános* griego y, modernamente, en la máquina «perfecta».

Bien, parece decirnos Jünger: por fin hemos logrado tal «máquina»; ahora, como Grecia quería, *cósmica*, y formada por el tinglado (Heidegger hablará después del *Gestell* o «estructura de emplazamiento») del tráfico, los motores, los aviones: la *metrópolis*, en suma, como ya barruntaron los futuristas italianos o el genial Fritz Lang de *Metrópolis*. Sólo en una economía planificada hasta el máximo, que va desde el tratamiento último de las materias primas hasta la psicología y la religión, puede medrar la «empresa» cósmico-militar (por lo demás, es evidente que aquí ha envejecido sobremanera el diagnóstico jüngeriano, válido desde luego para los totalitarismos de entreguerras). Tal es la *Stimmung*, el acorde o tonalidad fundamental de la época: para Jünger, ese acorde es —paradójicamente— un *Entsetzen* (también en el uso del término para apuntar a «otro inicio» seguiría a Jünger el Heidegger de los *Beiträge zur Philosophie* de 1936-38). *Entsetzen*<sup>88</sup> significa a primera vista «pavor, terror». Pero literalmente quiere decir «des-plazamiento, dislocación». Es la dislocación, el «sacar de quicio» tanto a las cosas como a los hombres (esos aparentes «átomos» razonadores y calculadores) para ponerlo *todo* al servicio del *trabajo*, el cual no es por su parte sino la metáfora global del *desplazamiento* mismo de una producción destinada a la destrucción.

Esa correspondencia entre trabajadores y máquinas estaría ya prefigurada en el materialismo histórico, con su insistencia en la coincidencia de la «clase universal» con la técnica maquinista (Lenin diría que el comunismo no era sino «la

87 Cfr. el cap. dedicado al automóvil en mi *El mundo por de dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1995.88 *Op. cit.*, p. 128.

electrificación más los *soviets*»): una coincidencia sacralizada en los altares de la *Volkskirche*, o sea, de la Iglesia del Pueblo propia del siglo XIX: el *Progreso*. Pero se trataba de una mera preparación —y es significativo que, históricamente, el fascismo italiano haya surgido por ejemplo de una ramificación del socialismo—. Ahora, el sociodarwinismo celebra sus nupcias planetarias con la automatización. Y mientras por una parte le resulta impensable al Jünger de 1930 que algo escape al poder omniabarcante del Estado-Pueblo (que ya no «nación»), por otra, consecuentemente, advierte que los gobiernos no son ya sino la identificación interesada de los estados mayores militares con la industria (en última instancia, armamentística).

Es más, Jünger piensa que si, a partir de 1917, Rusia se ha podido zafar del destino sufrido por el Imperio Austro-Húngaro o por el Otomano, ello se ha debido a que oportuna y violentamente supo despojarse de esa inútil vestidura imperial para llevar a cabo una *movilización total*. Al respecto, «el 'plan quinquenal' ruso colocó al mundo por vez primera ante el ensayo de unificar el esfuerzo colectivo de un gran imperio dentro de un cauce *único*»<sup>89</sup>. Sea dicho de paso, es bien posible que sean estas «alabanzas» al marxismo soviético como preparación del *Ereignis* justamente lo que una «izquierda esclerotizada» no puede perdonar a Jünger. Sólo que la loa no va dirigida solamente a Rusia. Jünger ve más lejos, y apunta certeramente a América como el *locus* en el que por excelencia va a crecer la planta nihilista. ¿Por qué, en efecto, ganó la Primera Guerra Norteamérica, y no Alemania? Ello es debido, según Jünger, a que esta última presentaba una mezcla de *romanticismo* exangüe y decadente, en el que el «impulso de muerte» era dirigido exclusiva-

mente hacia el interior, y un *positivismo* inane, hacia fuera, hacia la esfera de la producción. Esta concatenación de miembros antitéticos desmembró las fuerzas del soldado germánico. Como si dijéramos: no es posible sumirse en las voluptuosidades «enfermizas» de Gustav Klimt y de Hugo von Hoffmannstahl (y por eso no sería extraño que Austria corriera la peor parte), y a la vez lanzar obuses contra el enemigo o acelerar la producción de máquinas. América, en cambio, triunfó porque todas las fuerzas de la nación —incluyendo a las mujeres— se concentraron en la economía bélica, por otra parte ya preparada por las bandas de montaje de la producción en serie (pensemos, por ejemplo, en el «fordismo»). *America needs you* significaría, pues, que el «individuo» es ya un engranaje de la movilización total. Y por ende, sólo en América y en Rusia (bajo diversos disfraces) se habría pasado de la democracia liberal-burguesa a un estalinismo de cuño presidencialista: esto es, ahora estaría ya en una sola mano (sea la de Roosevelt o la de Stalin) la conducción militar y política.

Por eso, el estalinismo revestido con el viejo manto de la «democracia» es un eficaz instrumento de muerte. Una muerte, en suma, aceptada por todos, como prueba la indiferencia general ante los bombardeos de poblaciones «civiles». La única «igualdad» posible es ahora la de la muerte mecánica. Y es que si todo el Pueblo se ha movilizado para la guerra, deja ya de tener sentido la diferencia entre ejércitos y capas «inocentes» de la población. Hoy, un niño puede portar la muerte colectiva —gracias al desarrollo técnico— en cualquier punto conflictivo, con la misma o mayor eficacia que un experimentado mercenario. Paulatinamente, el «frente» de batalla está ya en todas partes. Tampoco en el tiempo de nuestra obra hacían distingos las «nubes de gas», no sólo entre amigos o enemigos —ello dependía de la direc-

89 *Op. cit.*, p. 127.

ción del viento—, sino ni siquiera entre hombres y otros seres, vivientes o inorgánicos (hoy, bastaría pensar en la Primera Guerra del Golfo, con los subsecuentes desastres ecológicos —dramáticamente filmados por Werner Herzog en 1992— para ver cómo se confirma agigantadamente el diagnóstico jüngeriano). La Naturaleza forma parte pues, en la era del nihilismo consumado, de la esencia cósmica de la guerra.

Frente a esa figura, que se levanta como un sol radiante, chorreando sangre, de nada valen —según Jünger— las invectivas morales (hijas del viejo orden periclitado). Y de nada vale resistir tampoco por la fuerza de las armas (¿qué armas, si la eficacia de éstas va de consuno con la extensión planetaria de la técnica?). Las propias imágenes, los propios valores que daban otrora consistencia simbólica a la actividad humana están ahora rotos. Ahora, junto con las viejas armas y los viejos códigos caballerescos, todas esas imágenes yacen, despedazadas, dispersas por la superficie de la tierra calcinada. *La entera existencia está hoy amenazada a todos los niveles*, piensa Jünger. Y, como antes insinuamos, las mismas fuerzas que pretenden detener esta *omnímoda determinación* son utilizadas por ella para medrar. Es el destino de un «enemigo de la guerra» como Barbusse (cfr. p. 136), que para «acabar con todas las guerras» no vio medio mejor que aceptar «esta guerra» (para nosotros, la Primera) en nombre del «Progreso, la Civilización, la Humanidad y hasta la misma Paz». Ya conocemos el resultado, y sus secuelas. Aún más brutal es la apostilla que pone Jünger a la inflamada soflama de Ludwig Frank, el socialdemócrata que, el 29 de agosto de 1914, decía: «Nosotros, camaradas apátridas, no dejamos de ser hijos de Alemania, aunque lo seamos sólo como hijastros [Stifkinder; se supone que el otro progenitor sería la «Humanidad», F.D.], y sabemos de la necesidad de luchar por

nuestra patria como reacción. Si la guerra estalla, también los soldados socialdemócratas cumplirán a conciencia con su deber». Jünger se limita al respecto a añadir, lapidario, (y nunca mejor dicho; parece en efecto una lápida): «cayó como voluntario, con cuarenta años, de un tiro en la cabeza en la refriega de Noissoncourt, en septiembre de 1914»<sup>90</sup>.

Y es que, cuando la *décadence* no es sino una crisis, de cuya descomposición interna surge el *Weltstaat*, el «estado mundial» (de fronteras sólo ficticias), cuando —según los ejemplos aducidos por Jünger<sup>91</sup>— las Campanas del Kremlin entonan la *Internacional*, en Turquía se impone el alfabeto latino, en Nápoles o en Palermo se llega a una *Verkehrsdiziplin* («regulación del tráfico»: de esto no puedo estar tan seguro) gracias a la eficacia de la policía fascista, cuando en países lejanos se instauro el Parlamentarismo como una máscara para, tras ella, fomentar la conjunción de la industria y el militarismo; cuando, en suma, el patriotismo chovinista (y sobre ello debieran haber pensado algo quienes se tildaban a sí mismos de nacional-socialistas) hace que «socialismo y nacionalismo» sean «las dos grandes piedras de molino, entre las cuales el progreso tritura los restos del antiguo mundo y, finalmente, a sí mismo»<sup>92</sup>, entonces —podríamos decir con Hegel— *so ist es aus*: se acabó. La máscara humanista ha caído, y en su lugar se levanta un «fetichismo de la máquina en parte grotesco y en parte bárbaro, un ingenuo culto de la Técnica»<sup>93</sup>.

90 *Op. cit.*, p. 137.

91 *Op. cit.*, p. 140.

92 *Op. cit.*, p. 141.

93 *Op. cit.*, p. 140.

## 9.3. ¿PASAR LA LÍNEA, O MORAR EN ELLA?

Frente a todo ello, ¿cuál es la actitud de Jünger, ese espectador de lo «sublime»? Hierático, rígida máscara también él —al menos en apariencia—, contempla cómo las masas van uniformándose crecientemente y rastrea, tras las promesas del *Welfare State*, el dolor y la muerte. Mientras tanto: «Todos se arman, mientras reprochan al otro que lo haga». Pero él, Jünger, no puede morir. Como un nuevo aeda, ha de dar cuenta y razón de la tragedia. Pues, como señala en *El trabajador*: «Preciso es distinguir entre una zona en la que se es o sujeto u objeto de la destrucción, y otra en la que se es superior a la destrucción». Y Jünger habita en esa zona. La zona segura, el *no man's land* desde la que atisbar el ascenso de la Figura del Trabajador, en la que se da la ecuación del final de los tiempos: El trabajo es el «ser», y el «ser» (ya lo había advertido Platón en *El sofista*) es «poder», *dynamis*.

Sólo que, como antes señalamos, quien está sobre la línea divisoria (el *nihilismo*) entre el Burgués y el Trabajador, está también *eo ipso* «más allá» de la línea. Y en efecto, a buscar la aurora del mundo nuevo, tras las angustias del nihilismo, dedica Jünger una obra de raro empeño filosófico, un homenaje a Heidegger en su sexagésimo aniversario: *Über die Linie* (1949). Adelantaré unas palabras sobre el estilo de esta obra, antes de examinar su contenido. Jünger toma aquí el papel del filósofo calmo, que dictamina sobre una situación como alguien que —nietzscheanamente— al menos *personalmente* hubiera salido ya, curado y reforzado, de ella. Por el contrario, la contestación de Heidegger («*Über*» *die Linie*, que en 1957 tomará el título de *Zur Seinsfrage*: «Sobre la cuestión del ser») parece propia, no sólo de un literato, sino que da sobre todo la impresión de ser una verdadera *carta*; no sólo el tono es personal, sino que el ensayo es dubitativo, lleno de

interrogaciones, regresos sobre lo dicho, vacilaciones. Y, sin embargo, en mi opinión será el filósofo, y no Jünger, quien ilumine mejor las sendas futuras de un mundo que, hoy, es ya irremediabilmente el nuestro.

Al respecto, si he subtítulo este capítulo «*Über*» *Jünger y Heidegger*, ello no se ha debido a un prurito pedante, sino a un intento de hacer resonar la polisemia de esa proposición. «*Über*» puede significar en efecto *trans*, «más allá» (y tal parece el sentido del ensayo de Jünger). Otro sentido, el seguido esta vez por Heidegger, es el de «acerca de» (lat. *De*). Pero aún existe un sentido derivado, presente igualmente en español, como «sobra». Como señala el Diccionario Etimológico DUDEN, de *über* se deriva *übrig*: «estar de más», lo «restante». Literalmente: «lo que está más allá de la medida exigida». Esto es: un *exceso*. Sólo que también los detritus pueden ser realmente «excesivos».

Para Jünger, estamos ahora (el ahora postbélico de 1949) justamente sobre el «punto cero», el «meridiano» del nihilismo. Pero él *ha pasado ya la línea*, al igual que la salamandra pasa a través del fuego. ¿Qué hay más allá de esa línea? Podríamos decir, sumariamente: lo que hay es la vuelta del «individuo», cuando éste ha integrado en sí *lo elemental* y las fuerzas de la técnica: cuando sabe ya que la técnica es la «flor indestructible» de la Tierra misma, su *espiritualización* (volveremos sobre ello). Heidegger, en cambio, se opone radicalmente a tan «optimista» *cruce de línea* y propone algo que yo llamaría, por seguir con la metáfora, un «punto de cruz». Frente a la *topografía* de las regiones de la nada, medidas por el «agrimensor» Jünger, Heidegger sería el *topólogo* de la relación «ser/nada». El trabajo de Jünger no sería, según esto, sino un *Vor-Schein*, un «destello» de la esencia del nihilismo. Pero ese destello sigue preso, o es más bien la cumplimentación, de la metafísica nietzscheana de la *voluntad de poder* (algo que

podía ya entreverse en el subtítulo mismo, tan nietzscheano, de *El trabajador: Herrschaft und Gestalt*<sup>94</sup>). En un trabajo decisivo contenido en su *Nietzsche*, Heidegger señalaría, en este sentido: «La metafísica es, en cuanto metafísica, el auténtico nihilismo. La esencia del nihilismo es [se da] históricamente como metafísica»<sup>95</sup>. Y en cuanto metafísica (esto es, presunto acceso a un ser inmutable y rector, más allá de los fenómenos), lo que en ella acontece es que, precisamente, el ser sigue sin ser pensado. O mejor: permanece como lo *no-pensado*. Y es al darse cuenta de esta «retirada», de este *Entzug* del ser, donde por vez primera se hace posible una meditación sobre la propia época. Una meditación en la que el «ser», *qua* no-pensado, «sale» a la luz como *crucificado*, diríamos: tachado en un aspa por la que se espacian las regiones del mundo, la *cuadratura* en la que entran en juego cielo y tierra, dioses y mortales.

Jünger pretende ir más allá de la línea del nihilismo, cuando en realidad no hace sino emplear el mismo lenguaje *metafísico* que contrapone un ser *auténtico* a una «sombra» temporal. De este modo, no se percata de que esa línea no es un tránsito entre dos épocas (la del Burgués y la del Trabajador), sino la *crisis* del hombre mismo: «El hombre no está simplemente en la zona crítica de la línea. Él mismo es esa zona y, por ende, la línea. En ningún caso es la línea algo rebasable, delante del hombre. Viene pues a caer así la posibilidad de ir más allá de la línea y de su rebasamiento». ¿Estamos, pues, condenados al nihilismo? Parece que sí. Sólo que no se trata de una condena (¿quién podría condenarnos?), sino de la

94 *Dominio y figura*, vierte Sánchez Pascual. Nietzsche había hablado ya, al tratar del nihilismo, de *Herrschafts-Gebilde*: «configuración-de-dominio» (*Nachlass*, otoño 1885-otoño 1886, 2[87]; *KSA* 12, 104; cfr. también 2[57]; 12, 87).

95 *Die Seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus*, en *Nietzsche*, Pfullingen, 1961; II, 353 [ed. esp.: Destino, Barcelona, 2000, p. 287].

meditación sobre una *condición* que, al introducirse en ésta de modo pensante, abre —o al menos puede abrir— un nuevo espacio: el espacio de la resolución en la cual el hombre, a través del lenguaje, el arte y el pensamiento, se abre a la donación de un ser que, en cuanto tal, queda siempre *pendiente*: «El hecho de quedar-pendiente (*Ausbleiben*) el ser en cuanto tal es el ser mismo», dice Heidegger<sup>96</sup>.

Y es que, para Heidegger, el hombre *mora* en la línea de la Nada (una «línea», en efecto: sin espesor ni anchura), en ese *vano vibrátil*: pasar más acá de ella supone la irrelevancia de la cotidianidad; ir más allá constuiría en cambio la *meta-fora* por excelencia de lo *meta-físico*: estar, como querría Jünger, según el título de su obra quizá más densa, ya citada, *An der Zeitmauer*: «Al muro del tiempo», o sea, junto a él, pero *fuera* de él<sup>97</sup>. De ahí la radical réplica de Heidegger a Jünger en su «carta abierta» *Über «die Linie»* (más tarde publicada como *Zur Seinsfrage*, «Hacia la cuestión del ser»): «El hombre no se limita a estar en la zona crítica de la línea. Él mismo es esa zona y, por ende, la línea, pero no para sí ni desde luego por sí solo [corrección del humanismo metafísico, como p.e. en Feuerbach, F.D.]. Ésta, pensada como signo de la zona del nihilismo consumado, no es en ningún caso una cosa tal que esté frente al hombre como algo rebasable. Pero entonces cae también la posibilidad de un *trans lineam* y de su cruce»<sup>98</sup>.

96 *Nietzsche*, loc. cit.

97 Adviértase la radical oposición (casi desafiante) al *Sein zum Tode* heideggeriano. En un caso, quietud y estancia (prep. *an*, con dativo). En otro, movimiento (siempre) inacabado (*zum*). En un caso, final que impide continuar un camino («muro»). En otro, lo inminente que *viene-hacia* (*zu-künftig*) nosotros y nos «hace ser».

98 *Zur Seinsfrage* (= *ZSf.*), en: *Wegmarken. Gesamtausgabe* (= *GA*), Klostermann, Frankfurt/M., 1976; 9, 412. Sigo la versión (modificada en ocasiones) de J. L. Molineo, en su ed. de la controversia entre Jünger y Heidegger: *Acercas del nihilismo*, Paidós, Barcelona, 1994 (incluye la paginación del orig. en *Wegmarken*).

## 10. EL SER, CRUCIFICADO (PERO COMO SAN ANDRÉS)

En efecto, en una zona angostada (angustiada) hasta sutilizarse en línea, en un ser restringido hasta la nada, no hay a *dónde* ir... a menos que el ser se «rompa» y quebrante, dejando de ser un fundamento para hundirse como *fondo*; dejando de ser un espacio seguro (metafísico-y-lógico, como en Hegel) para tornarse en *donación de espacios* de libertad. El corazón del ser no sería entonces tanto una línea cuanto un *punto de cruce*. En su réplica a Jünger, Heidegger escribe en consecuencia el término «ser» tachado en una cruz de San Andrés (correspondiente a lo que en *Das Ding* y otros ensayos de los años cincuenta llamará *das Geviert*: «la cuadratura» de cielo y tierra, seres divinos y mortales). El ser deja de ser una Cosa más allá o debajo de (*substantia*) las cosas u objetos del mundo para ser una *a-sistencia* (*Anwesen*) que interpela al hombre en su esencia, sí, pero que precisamente por ello *necesita* del ser humano para ser, sin más. Inversión consciente del hegelianismo: «La a-sistencia se vuelve en cuanto tal hacia el

ser humano (*Menschenwesen*), en el cual, por vez primera, llega a cumplimentación esa acción-de-volverse-a (*Zuwendung*), en la medida en que aquél, el ser humano, para mientes (*gedenkt*) en esa acción. El hombre es así esencialmente la memoria del Ser, pero del ~~Ser~~. Esto significa: que el ser humano [lit.: la esencia del hombre] copertenece a aquello que en la tachadura del Ser en forma de cruz requiere al pensar en forma de un exhorto más inicial<sup>99</sup>. Hay «algo» pues en donde el hombre como lo interpelado y el ser como exhorto se copertenen. Mas ese «algo», denominado por Heidegger «acacimiento propicio», *Ereignis*, no es algo así como el fundamento común de ambos, sino el doble movimiento *asimétrico* de la donación (del «volverse» el ser al hombre, asistiéndolo en su penuria) y del parar mientes, del *acordarse* (también en el sentido antiguo de «poner el corazón en algo») de esa llamada, ya presente en *Ser y tiempo* como: «Voz del Amigo, que todo estar (*Dasein*) porta cabe sí»<sup>100</sup>. Esa voz silente *necesita* ser escuchada para *ser*; así, el ser, en cuanto apertura de los *posibles*, campo o comarca (*Gegend*) que *da juego* al *Dasein*, precisa que éste se *vuelva* a ese «volverse» del ser a él. Ambos son pues *finitos*, ya que son portados en la *relación* (*Verhältnis*) y se tienen y com-portan (*sich verhalten*) en ella. El *Ereignis* es esa *dis-tensión*.

Ahora bien, en cuanto que *ha lugar* tal doble vuelta (tal el sentido heideggeriano del *Ereignis* como «localidad»: la *Ortschaft*<sup>101</sup>), por un lado se «desengancha» el hombre, así a-cordado al ser, de su trajín y de su «caída» en lo ente intramundano<sup>102</sup>. Y, por otro lado, comienza a entrever el ser como

mera *entrega*, sin respecto alguno con lo ente, y más: como *recusación* (*Verweigerung*) de lo ente. El ser, tachado (luego denominará Heidegger *Seyn*—*eseyer*— a esa donación retráctil, a ese «volverse-recusando»), es por lo tanto una *negación* activa de lo ente: es lo *no-ente*, o en italiano *niente*: la nada como el retirarse (*sich entziehen*) del ser, en el doble sentido del genitivo subjetivo (es el ser mismo el que se retira) y objetivo (se retira... de sí mismo en cuanto ser-del-ente). O dicho de otro modo (un modo homónimo al hegeliano, mas radicalmente distinto en espíritu y función): la nada es la *negación del ser*, también en el doble sentido del genitivo: es el ser *mismo* el que se niega, se *anonada*, y es él también el que niega, *reniega* de sí mismo como fundamento de lo ente y como ente en total. Lo que se vuelve a la esencia, al ser del hombre es justamente esa *recusación*: se entrega a la vez la retractilidad del ser y la indisponibilidad última del fondo de lo ente, porque lo ente mismo *en nada* descansa: no encuentra base ni en un dios ni en la naturaleza ni en la razón humana. No es que Dios se haya «perdido», como se lamentaba Pascal y recordaba Hegel en *Glauben und Wissen*; es más bien que el dios viene, o mejor *adviene* para los mortales como portador del mensaje de la recusación, de la impenetrabilidad del ser... para el hombre, y para el ser mismo: esa opacidad es lo *Sagrado*<sup>103</sup>; he aquí una incitación para empezar a pensar, quizá, en una interpretación de la «muerte de Dios» más insoportablemente trágica que la que nunca pudieron soñar Lutero, Hegel o Nietzsche. Pero Heidegger no seguirá esa vía *postcristiana*.

99 *ZSf*; GA 9, 411.

100 *SuZ*, 163 [ed. esp.: p. 186].

101 En la carta a Jünger alude Heidegger implícitamente al *Ereignis* como *Ortschaft*: la *topología* del nihilismo, dice, tiene por tarea: «la localización de aquel lugar que reúne dentro de su esencia al ser y la nada». *ZSf*; GA 9, 412.

102 Advuértase, por cierto, cuán cerca se halla aquí Heidegger de ese *arrobamiento* que tan románticamente caracterizaba a la intuición intelectual de Sche-

ling. Sólo que aquí no se sale del tiempo, sino que se ingresa más bien por vez primera en su hondón, en cuanto *Zeit-Spiel-Raum*, el «espacio de juego del tiempo».

103 Cfr. mi «Sagrada inutilidad (lo sagrado en Hölderlin y Heidegger)», *Revista de Filosofía* 35/106 (Universidad Iberoamericana, México, 2003), pp. 45-74.

Parar mientes en esa doble recusación (del ser al volverse o darse al hombre, de lo ente al verse sin fundamento seguro) es justamente el *nihilismo*. De ahí que sea imposible «escapar» de él (el «otro» nihilismo, sea reactivo o activo, no es sino el respecto *inauténtico* de esa recusación, y apunta a ella). Como se nos dice en la carta a Jünger: «Por tanto, cuando en el nihilismo llega a dominar la nada de un modo particular, ello quiere decir entonces que el hombre no se limita a estar afectado por el nihilismo, sino que, en conformidad con su propia esencia, participa de él. Pero entonces tampoco se halla esa plena «consistencia» humana en algún lugar más acá de la línea, para luego cruzarla y establecerse más allá de ella en el ser. La esencia humana pertenece ella misma a la esencia del nihilismo y, por tanto, a la fase de su consumación. El hombre, en cuanto aquella esencia que le hace falta (*gebrauchte*) al Ser, constituye de consuno con él la zona del Ser, lo que quiere decir, al mismo tiempo, la zona de la nada»<sup>104</sup>.

Pero entonces, ¿cómo puede darse el fenómeno del nihilismo *inauténtico*, el único en el que, por buenas razones, paran mientes los moradores de Occidente, entre el cinismo y la tribulación? Por seguir con los símiles empleados por Heidegger, cabría decir que el hombre le *da la espalda* al exhorto del ser en cuanto *Seyn*, en cuanto «eseyer». Y como he insinuado, tiene sus buenas «razones» para hacerlo. Le va en ello su seguridad y tranquilidad. Pues lo que se deja ver en esa apertura<sup>105</sup>, lo que resuena en la «voz del Amigo» es literalmente una *vaciedad*, un desfondamiento que interpela al hombre para que se *haga cargo* de lo ente, para que cuide de

<sup>104</sup> ZSf; GA 9, 411s.

<sup>105</sup> Heidegger hablará por ello de *Lichtung*: «claro» o «despejamiento», puesto que en lo despejado todo lo ente, todo lo consistente y de bulto, es dejado de lado.

ello, para que lo haga ser en el lenguaje, en el arte, en la acción política. Pero los hombres responden por lo común y de término medio obturando esa apertura, acallando esa voz, ejerciendo por el contrario su voluntad de poderío sobre lo ente, aprovechándose de ello para olvidar esa voz en medio de estas posesiones en el fondo vanas, puesto que mediante la ciencia y la técnica se les arrebatan —en lo posible— aquello de donde provienen, se les quita la recusación, el rechazo propio de su esencia, convirtiéndolas en meras «existencias en plaza» (*Bestände*)<sup>106</sup>.

A este respecto, la analogía de proporcionalidad inversa —implícita en Heidegger— es bastante sencilla, por lo demás: mientras que al *nihilismo auténtico* le corresponde una «debilitación», un humillarse de la voluntad humana, que *deja ser* a las cosas, no por abandonarlas a su suerte, sino al contrario: respondiendo al exhorto que brota del fondo de ellas (¿de dónde vendría, si no, la interpelación del ser?), cuidando de poner de relieve justamente ese fondo de impenetrabilidad, de opacidad<sup>107</sup>, al *nihilismo inauténtico* le corresponde, a la inversa, un «robustecimiento» de esa voluntad y una obturación del ser de las cosas, convertidas en objetos manipulables, en objeto de *Machenschaft* o maquinación<sup>108</sup>. Por eso está

<sup>106</sup> Tal es el término utilizado por Heidegger en *Die Frage nach der Technik* para designar a los entes manipulados, puestos a disposición del hombre. Adviértase que, muy significativamente, *Bestand* significa tanto «consistencia» como «existencia en plaza»: los productos en serie de las estanterías (*Gestell*) de un almacén o una tienda (por eso se habla de las «existencias»).

<sup>107</sup> Tal es la función señera del arte, según señala Heidegger sobre todo a partir de los años 50, sobre todo en *Das Ding, Bauen Wohnen Denken* (ambos en *Vorträge und Aufsätze*), y luego en *Die Kunst und der Raum*.

<sup>108</sup> Mientras que en *SuZ* la descripción fenomenológica del útil como «cualidad de estar a mano» (*Zuhandenheit*) ponía esa índole del ente intramundano como «apropiada» tanto al estar como a su «estar-acorde» con el ser, y sólo el aislamiento teórico de lo ente como «lo que está delante de la mano» (*das Vorhandene*) se veía como algo derivado, «impropio», a partir de



Heidegger de acuerdo con el diagnóstico «nietzscheano» que del nihilismo hace Jünger. Así recoge y comenta las palabras de éste en *Über die Linie: la Reduktion* de ser que sufre lo ente en el nihilismo: «no excluye que esté unida en amplios tramos al creciente despliegue del poder y de la fuerza de penetración», así como esta pérdida de peso (*Schwund*) “no es tampoco una mera aminoración (*Schwund*)” (p. 39)<sup>109</sup>. Pero también por eso mismo está el filósofo en radical desacuerdo con la etiología del nihilismo que hace Jünger (tildada por Heidegger en estos mismos pasajes, no sin cierto desdén, de *Topographie*, frente a la *Topologie* propia). He aquí la crítica radical, dirigida contra el corazón mismo del nietzscheanismo y su nihilismo *activo*: «¿Qué dice esto sino que el movimiento hacia un venir siempre a menos en [lo referente a] plenitud y originariedad dentro del ente en total no sólo se ve acompañado, sino que viene determinado por un crecimiento de la voluntad de poder? La voluntad de poder es la voluntad que *se quiere* [a sí misma]»<sup>110</sup>. Prefiguración de esa voluntad habría sido, en la metafísica, el ser *trascendente*, causa óntica y fundamento lógico de lo ente. Ahora, en la era del nihilismo *consumado*, o lo que es lo mismo: del final del despliegue de la metafísica: «La reducción (*Reduktion*) constatable en el ámbito de lo ente está basada en una producción (*Producción*) del ser, a saber, en la voluntad de poder desplegada en la

---

los años 50, seguramente por la consciencia cada vez mayor de que la «ciencia» es un mero precipitado abstracto de la «técnica» y de que sólo existe de veras la *tecnociencia*, se tiende a desvalorizar (identificándolos en un solo movimiento) tanto el respecto pragmático como el teórico que el hombre hace de lo ente. Y tras el fracaso de lo político, parece que sólo quedaría —y con fuertes restricciones— el *arte* (poesía, artes plásticas y arquitectura) como guarda y custodia de lo ente en su esencia.

109 *ZSf*; GA 9, 412. Obviamente, la pág. señalada por Heidegger corresponde al escrito que Jünger le enviara como homenaje por su 65 cumpleaños.

110 *ZSf*; GA 9, 413.

voluntad incondicionada de la voluntad»<sup>111</sup>. O como se dice lapidariamente en el ensayo *Die Negativität* (escrito en el paso de los años treinta a los cuarenta del pasado siglo): «La esencia del nihilismo [se entiende: inauténtico, F.D.] consiste en olvidar la nada dentro del carácter-de-pérdida (*Verlorenheit*) que le es inherente a la maquinación (*Machenschaft*)»<sup>112</sup>.

III *Ibidem*.

112 Adviértase la conexión —obviamente buscada por Heidegger— entre la voluntad de «poder» (*Macht*: facultad de *hacer cosas*: *machen*) y la «maquinación» (*Machenschaft*: el hecho de que todo venga producido, *hecho*, sin dejar que *nada sea en lo ente*).

Maquinación... y ocaso. Tales son los dos grandes temas que rondan obsesivamente la mente de Heidegger en los años anteriores a la Segunda Guerra Mundial. Mucho antes de que ésta comenzase, entre 1936 y 1938, escribe Heidegger, ajeno al parecer al clima de entusiasmo generalizado en la Alemania nazi: «Nuestra hora es la era del *Untergang*»<sup>113</sup>. He dejado sin traducir el término<sup>114</sup>. Pues aunque *Untergang* signifique habitualmente «ocaso, hundimiento» (como en el por entonces celeberrimo ensayo de Oswald Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*, «El ocaso de Occidente»), Heidegger —al igual que hará con *Nihilismus*— utilizará ciertamente el término en esa acepción, que para él sería con todo impropia, derivada (pero necesaria en cuanto *Vorschein* o «destello» del

113 *Beiträge zur Philosophie (= BzPh)*. GA 65, 397 [ed. esp.: *Aportes a la filosofía*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003, p. 186].

114 Al igual que yo mismo he hecho algunas veces, y el nuevo traductor de *SuZ* hace siempre, con *Dasein*.

sentido propio, al igual que *Gestell* —«estructura de emplazamiento»— respecto a *Ereignis*), pero también nos hará parar mientes en el carácter originario de esa palabra compuesta: *Unter-Gang*, literalmente «camino hacia abajo»<sup>115</sup>.

En el primer caso no ahorra Heidegger dramatismo en su descripción de una situación política y existencial que pocos alemanes compartirían por entonces. Y así, denuncia el: «Hundimiento moral, la impotencia, la dejadez (*Aufhören*) [escondidos] tras la apariencia de lo gigantesco y de lo propio de las masas»<sup>116</sup>. Y sin embargo, en la esencia<sup>117</sup> de ese mismo movimiento se revela ya otro inicio, otro envío y destinación del ser, ya no al modo metafísico de la presencia, culminante en la voluntad incondicionada de poder, o sea, del ansia de convertir todas las cosas en entes disponibles, de cuerpo presente. O para ser más exactos: adviértase que al menos en este caso no hace Heidegger distingo alguno entre *Untergang* (o, para el caso, nihilismo) «auténtico» o «inauténtico». Llegados a la consumación de la metafísica, exhaustos los envíos de este destino del ser, llegados incluso al final de la filosofía (y por ende al posible inicio del pensar meditante), el *Untergang* es, despliega esencialmente (*west*) ya el *Ereignis*, puesto que en el

115 Es patente la analogía —también seguramente buscada— entre el *Unter-Gang* de Heidegger y el *Zugrunde gehen* de Hegel, también de doble acepción: habitual y etimológica. Sólo que, en éste, el irse a pique, el «hundimiento», significa «tocar fondo», acceder al fundamento o *Grund*. En cambio, en Heidegger *Unter-Gang* señala justamente que no hay nada de fundamento, que ir hacia la verdad como *alétheia* significa abismarse en la *Léthe*, en el olvido del ser.

116 «Versacken, Nichtmehrkönnen, Aufhören hinter dem Anschein des Riesenhaften und Massenhaften». *BzPh.*; 65, 397 [ed. esp.: p. 319].

117 En Heidegger, «esencia» (*Wesen*) tiene siempre un sentido verbal, transitivo (llega a utilizar el término efectivamente como verbo, aquí vertido como «esenciar»). La esencia es el modo activo mediante el cual, el despliegue durante (*während*, término emparentado con *Wesen*) el cual el ser se despliega a la vez en el hombre (en el lenguaje, en el quehacer artístico) y en la cosa-obra-lugar cuidada por él.

*fondo* se trata ya de lo Mismo, interpretado ora óntica ora ontológicamente. Y así, dice Heidegger: «Este *Untergang* es primerísimo inicio»<sup>118</sup>.

Inicio, no ya del ser como fundación o fundamentación del ente, sino como «envío destinal» (*Geschick*) de su propia verdad como retracción (*Entzug*), como ocultación (*Verbergung*) en el acto mismo de «hacer salir de lo oculto» (*Entbergung*) a lo ente en y mediante el pensar (y el obrar artístico) del hombre. Ello significa, para Heidegger, sondear al «eseyer», al *Sein* en cuanto pura negatividad (irreductible ya a toda sobrepujanza de lo *ensimismado*, como en Hegel). El ser deja así de ser pensado como fundamento (por caso ejemplar, como en Descartes, en cuanto *fundamentum inconcussum veritatis* que es a la vez «certeza»: en alemán *Gewissheit*, el hecho de que toda cosa sea ya de antemano «cosa sabida», sea por Dios, por el sujeto o por la razón, tanto da, y de que en ello encuentre su consistencia y firmeza). «Eseyer» dice ahora la íntima compenetración del: «decir-no, de la acción de renegar o de la índole de lo así renegado, del No, de la nada y de la nihilidad». Tal constelación de negatividad no es sino: «la nada en cuanto des-fondamiento (*Abgrund*), el eseyer mismo»<sup>119</sup>.

Ahora bien, la nada, entendida así como desfondamiento (ausencia de fondo, o fondo como «ausencia», como aquello que falta y *hace falta*), no es en absoluto indigencia o penuria. Muy al contrario, indigente sería más bien nuestra época, empeñada en ocultar el carácter *abierto*, mortal de la existencia, empeñada en cegar la caducidad propia de lo ente, sustituyéndola por una *fecha de caducidad* que implica la manipulación previa de lo hecho así *caduco*. Lo que caracteriza a nuestra

118 «Dieser Untergang ist erstester Anfang». *BzPh.*; 65, 397 [ed. esp.: p. 397].

119 «Neinsagen, Verneinung, Verneintheit, Nicht, Nichts und Nichtigkeit ... das Nichts als der Ab-grund, das Sein selbst». *Die Negativität*, en: Hegel, GA 68, 37 [ed. esp.: *La negatividad*, en: Hegel, *Almagesto*, Buenos Aires, 2000, p. 81].

época es justamente ese vergonzante olvido, esa voluntaria (pues que de «voluntad de poder» se trata) falta de atención: la *Not der Notlosigkeit*, la penuria por haber perdido (o peor: por haber echado a perder) aquello que nos hace falta<sup>120</sup>. Vuelto pues, en cambio, a la nada en cuanto *Seyn*, en cuanto ser sin respecto a lo ente, mas volcado a la palabra y al obrar del hombre, ella, la nada, es: «lo más rico, lo único, el punto medial (*Mitte*) que no sirve de mediación y que, por tanto, jamás ha de ser recogido»<sup>121</sup>. De nuevo, el término *Mitte* implica un desafío (y a la vez un homenaje) a Hegel, para quien el *terminus medius* sirve de enlace en la doctrina del silogismo, pero desaparece en la conclusión, una vez realizado ese *servicio*. Por el contrario, la nada es literalmente un *Non serviam!*, un intervalo que deja abierta la falla, el hiato que separa lo divino y lo humano<sup>122</sup>, que hace di-ferir al cielo que, en su «despejamiento», da la medida y a la tierra que, hosca, nos recuerda el carácter retráctil del ser.

Pues bien —y con ello volvemos al *Leitmotiv* de esta investigación—, el *Affekt* (en el doble sentido de «afección» y de «emoción») que el exhorto de la nada pro-voca en el ser del hombre es justamente la *muerte*. No en el sentido manido del nihilismo, con su pretensión de «disolver en la muerte el ser del hombre, explicando este ser como mera nihilidad». No. Se trata de pensar exactamente lo contrario. Preciso es más bien:

120 Cfr. *Grundfragen der Philosophie*. GA 45, 183; véase también p. 225. Como en tantas otras ocasiones, también *Not* es un término ambiguo: habitualmente significa «penuria», siendo más o menos un término sinónimo a *Bedürfnis* (en español, por lo común ha de verse en plural: «las necesidades» de la vida); pero —como se aprecia en el compuesto *Notwendigkeit*: «necesidad»— significa también, y más propiamente, aquello que *nos hace falta*, que precisamos para *ser de verdad*.

121 *Die Negativität*. GA 68, 46 [ed. esp.: p. 99].

122 *Op. cit.*, GA 68, 47: «das Inzwischen der *Entscheidungsnot* für das Gotthafte und das Menschentum».

«introducir la muerte [hasta ahora dejada ahí «fuera»]<sup>123</sup> en el estar (*Dasein*), para violentar (*bewältigen*) la existencia (*Dasein*) en su desfondada amplitud»<sup>124</sup>.

Y es que para Heidegger (especialmente en su período de madurez), la muerte (no su «vivencia» por parte del hombre, sino su *patente inminencia* en su ser) quita toda seguridad a lo divino, deja de hacer de los dioses un «tranquilizante» que otorgara un «seguro de vida eterna» a cambio de obediencia. Seres divinos son quienes, nombrados en la altísima poesía, recuerdan al hombre la cerrazón de lo Sagrado, impidiendo justamente que éste se haga ídolos a su imagen y semejanza (no hay semejanza alguna entre el dios y el hombre, para Heidegger: hay, eso sí, *copertenencia cruzada* en el envío del eseyer en cuanto nada). El dios heideggeriano (ausente en esta era de penuria, pero por ello mismo latente como «lo que hace falta»: *brillando por su ausencia*) no «perece» (*vergeht*), como el dios cristiano. Y sin embargo, lo divino es: *vergänglichlich, aber umsonst nicht* («pasajero, pero no en vano») como señalara Hölderlin en su himno *Friedensfeier* y recoge Heidegger, reinterpretándolo<sup>125</sup>. El sentido profundo de esta concepción del «ser divino» radica en que éste sólo «de paso», en el hecho mismo de pasar sin detenerse, sin estar presente, a la mano, puede rozar las moradas de los hombres, ya que su presencia lo igualaría *eo ipso* con un hombre o incluso con una cosa... a

123 Con el corchete intento llamar la atención del prefijo *herein* («meter algo desde fuera») en el verbo usado por Heidegger: *hereinziehen* [ed. esp.: p. 101].

124 *BzPh*. GA 65, 285 [ed. esp.: p. 232].

125 *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*. GA 39, III: «So ist schnellvergänglich alles Himmlische. Aber umsonst nicht». («De este modo, todo lo celestial es velozmente pasajero. Pero no en vano.») Una vez más hay que advertir del doble sentido, como es habitual en Heidegger: *vergehen* es normalmente «perecer, morir», pero literalmente (*ver-gehen*) significa «consistir en pasar». El dios es pasajero, no porque antes, en el pasado (*Vergangenheit*: «cualidad de haber pasado»), estuviera presente y ahora no lo esté, sino porque se *consume y cumple en el pasar* mismo.

la mano. Es la reverencia para con lo Sagrado y su carácter retráctil lo que impide a Heidegger buscarse un dios *redentor*<sup>126</sup>. Lo divino es la custodia del *misterio del ser*. Y ese misterio se deja entrever en el carácter mortal del hombre y percedero de lo ente. He aquí, al efecto, un texto decisivo: «En la muerte, abierta por el paso fugaz [del dios, F.D.], se le abre al pensar una dimensión del ser: la dimensión del secreto, y más: del misterio del eseyer. Desvelar al hombre en su mortalidad y a los entes en su caducidad significa, pues, instaurar la latencia del ser como 'ocultarse', o sea, como 'retraerse'»<sup>127</sup>.

Esto, por lo que hace al hecho de volverse, *distanciada-mente*, el dios al hombre. A la fugacidad de aquél corresponde la mortalidad de éste. Ahora bien, esta mortalidad no es algo que haya de sufrirse *pasivamente*. Muy al contrario: si ya desde *Ser y tiempo* se ha definido al ser del hombre como un *Sein-können*, como un «poder-ser» que conlleva un *Sein-lassen*, un «dejar ser» a lo circunstante, frente a la incondicionada «voluntad de poder-hacer» (*Wille zur Macht*) como *Unwesen* o «contraesencia» del hombre moderno, entonces la muerte (o más precisamente: el constante intento de ser digno de estar-a-la-muerte) ha de ser entendida en Heidegger como el acto más alto y arduo del «poder-ser» del *Dasein*. Vivir como si, en cada instante, nuestra existencia pudiera considerarse completa, cumplida *desde dentro*, afinada

126 Lo cual no estaría lejos, por lo demás, de un cristianismo atento a los textos evangélicos mismos. En efecto, sólo tras la muerte en cruz de Jesucristo (ya sabemos que, para Hegel, con el hombre Jesús muere también el Dios trascendente, separado de los hombres por un infranqueable abismo), se produce el *paso fugaz (im Vorbeigang)* de este hombre hasta ahora presente al Dios desde ahora ausente, como declara explícitamente el centurión: «En verdad este hombre hijo era de Dios» (Marcos 15, 39).

127 «Das Sichversehen des Menschen entspricht dem Sichverbergen der Lichtung des Seins». *Der Spruch des Anaximander*, en: *Holzwege*. GA 5, 337 [ed. esp.: *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1995, p. 278].

y acorde con la «voz del Amigo» que le exhorta a corresponder, con su *plena entrega*, a la entrega o envío destinal del ser. Ser digno de muerte propia significa *custodiar* la tierra, *recibir* en lo Abierto las medidas del cielo que permiten al mortal establecer su morada en la tierra así marcada, *esperar* el advenimiento de los celestiales, *guardando las distancias*, preservando la memoria de lo Sagrado recogida en la poesía, puesta de relieve en las artes, anunciada en el pensar meditante. Si esto es así, entonces ser *mortal* es el más alto privilegio de que pueda gloriarse al hombre, la manifestación de su esencia, abierta al eseyer<sup>128</sup>. Ser mortal significa ser capaz (*ver-mögen*: «seguir gustando») de una *buena muerte*, una muerte que *retroactivamente* dé sentido a toda una vida<sup>129</sup>. Porque la muerte, recordemos, es la manifestación del *íntegro poder-ser del estar (des ganzen Sein-können des Daseins)*<sup>130</sup>.

128 *Bauen Wohnen Denken*. VA; II, 24: «Die Sterblichen sind die Menschen. Sie heissen die Sterblichen, weil sie sterben können. Sterben heisst, den Tod als Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt und zwar fortwährend, solange er auf der Erde, unter dem Himmel, vor den Göttlichen bleibt». («Los mortales son los hombres. Se llaman mortales porque pueden morir. Morir significa ser capaz de (estar facultado para la) muerte *en cuanto* muerte. Sólo el hombre muere, y además constantemente, en tanto permanezca sobre la tierra, bajo el cielo, ante los seres divinos») [ed. esp.: *Construir, habitar, pensar*, en: *Conferencias y Artículos*, op. cit., p. 131].

129 *Loc. cit.* VA; II, 25: «Die Sterblichen wohnen, insofern sie ihr eigenes Wesen, dass sie nämlich den Tod als Tod vermögen, in den Brauch dieses Vermögen geleiten, damit ein guter Tod sei. Die Sterblichen in das Wesen des Todes geleiten, bedeutet keineswegs, den Tod als leere Nichts zum Ziel setzen; es meint auch nicht, das Wohnen durch ein blindes Starren auf das Ende verdüstern». («Los mortales habitan en la medida en que sean capaces de [cumplir con] su propia esencia, a saber capaces de muerte en cuanto muerte, llevados a usar esta facultad [este seguir gustando de los posibles: *Vermögen*, F.D.], para que se dé una buena muerte. Que los mortales sean llevados a la esencia [al esenciar, al despliegue, F.D.] de la muerte no significa en absoluto que tengan como meta la muerte en cuanto vacua nada, ni con ello se mienta tampoco un ensombrecimiento del habitar debido a un ciego estar pendiente del final [de la vida]») [ed. esp.: p. 132].

130 Véase *supra*, nota 61.

Según esto, seguramente ahora estemos por fin en condiciones de interpretar el *motto* que preside este estudio: «La muerte es el cofre de la nada», *Der Tod ist der Schrein des Nichts*. *Schrein* es un neologismo procedente del latín *scrinium*: «escribanía» (de *scribo*), pero también por extensión «guardajoyas», «cofre» en fin. ¿El cofre *del tesoro*, quizás? Pero, ¿en qué sentido puede hablarse de la muerte como un «tesoro»? *Thesaurus*, *thesaurós* procede del verbo *tithemi* («poner») y *aûron* («oro»); así, significa literalmente: «oro depositado, puesto a buen recaudo». Ahora bien, *scrinium* es también el arca de las ofrendas. Todas estas sugerencias etimológicas apuntan a una analogía tan sugestiva como sorprendente: el «oro» de la existencia, lo verdaderamente valioso, es justamente lo ofrendado, lo entregado en *sacrificio*. A este respecto, recuérdese que Heidegger había dicho que la nada es *das Reichste*, «lo más rico», y a la vez lo único

que no podía «ser recogido»<sup>131</sup>. Lo único, pues, de lo que «uno» (el *Man*) no puede aprovecharse ni, en su *Machenschaft*, ponerlo a disposición. Una riqueza hartamente extraña, pues que consiste en *zafarse* de toda utilización. ¿Qué es lo que se *ofrenda* en el cofre de la muerte? Se *ofrenda*, obviamente, toda una vida, esto es: la transformación de los *posibles* (*Vermögen*) ofrecidos, incitados por la inserción de esa existencia *yecta* en un mundo, en *decires* y *obras* en los que se ha hecho poner de relieve la *indisponibilidad* del ser, su *misterio* (justo lo contrario de lo pretendido por la *voluntad de voluntad*), en los que se han guardado las distancias, los *respectos*, el *respeto* en suma no ante la ley moral (como en Kant) sino ante la llamada, el exhorto del ser para *dejar-ser* al ente en total, para *custodiar el todo* desde la *guarda de la nada*. Por eso dice Heidegger que los mortales «son la *esenciante atenencia* (*Verhältnis*: la relación) al ser en cuanto ser»<sup>132</sup>. Atenerse al ser es, pues, establecer la relación del ser *en cuanto ser*. El mortal insta esa relación (lo cual conlleva que al ser *le hace falta* [*braucht*] el hombre), en cuanto *custodio de la nada* en el arca sacrificial de su propia vida: íntegra, por finita. Se acabaron pues los intentos —todos ellos nihilistas— de reducir el tiempo a uno de sus éxtasis, para saltar después a la eternidad. Porque el tiempo —el tiempo pleno, en la trabada totalidad de sus éxtasis— es ya el *paso...* el paso que adviene desde la muerte propia, o mejor: apropiada al ser en cuanto *nada*.

En este sentido, la *copertenencia* entre ser y hombre, rasgo cabal de la *finitud* de ambos, se muestra a las claras en la perfecta analogía entre existencia y muerte del hombre, por un lado, y verdad y ocultación del ser, por otro. Leamos al

efecto este texto capital de *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, sustituyendo respectivamente *alétheia* (verdad) y *léthe* (olvido, ocultación) por *existencia* y *muerte* en el ser humano: «Esto [lo que la *alétheia* sea en sí misma, F.D.] sigue siendo algo oculto... porque el ocultarse, el hecho de permanecer oculto, la *léthe*, le pertenece a la *a-létheia*, pero no como un simple añadido, ni tampoco como la sombra a la luz, sino como el corazón mismo de la *alétheia*»<sup>133</sup>. En suma: *Schrein* y *Léthe* se *copertenecen*. Y Heidegger desvela acto seguido el sentido de todo esto como *ofrenda*. Frente al *egoísmo centrípeto* de la voluntad de poder, custodiar «el ocultarse del despejamiento de la asistencia» significa posibilitar el *desocultamiento* de los entes, dejando «así que lo que [les] *a-siste* [aquello que les hace *ser*, *sein lässt*; F.D.] pueda aparecer en su *a-sistencia*»<sup>134</sup>. Dejar abierta la *brecha* del ser en las cosas, *ofrendar* la palabra estando a la muerte. Tal la alta tarea del mortal. Y así, la mortalidad es la condición esencial del nihilismo auténtico

¿A qué se reduce, en cambio, el nihilismo inauténtico, *impropiamente* dicho? A esto: lo que quisiéramos nosotros, lo que quisiera el Yo que a su vez se quiere *inmortal* sería captar *ahora*, al *presente*, el «paso» entre la vida y la muerte, como se cuenta del viejo Kant, que se pasaba las horas *muertas* (nunca mejor dicho) delante de un espejo con los ojos cerrados, para «ver» como sería él después de muerto. Pero ello: «vivir la muerte» o mirarse al espejo con los ojos cerrados, es desde luego imposible. Para eso tendríamos que acompañar nosotros mismos a ese «paso», mientras todo retorna una y otra vez (recuérdese lo que se dijo del inmóvil *Jasager* en

131 Véase *supra*, nota 121.

132 *Das Ding*. VA; II, 51: «Sie sind das wesende Verhältnis zum Sein als Sein» [ed. esp.: *La cosa*, en: *Conferencias y artículos*, op. cit., p. 155].

133 *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, en: *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübinga, 1969, p. 78 [ed. esp.: *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, en: *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2003, p. 91].

134 *Ibidem*.

Nietzsche): tendríamos que *pasar* nosotros también, cumplir el *tránsito*. Pero aun si esto nos fuera concedido —como nuevos y medrosos Orfeos, que no Heracles—, entonces ya no podríamos *parar mientes* en aquél, en el tránsito *mismo*. No podríamos hacer esa experiencia, sino a lo sumo *sufrirla*, inconscientes como el madero llevado por el río. Alguna vez *daremos* el *catabático* paso. Otros lo *han dado* ya. Pero repárese en el tiempo de los verbos: futuro o pretérito, jamás presente. Y ni siquiera podemos decir que al menos *para los otros*, para los supervivientes de nuestra íntima catástrofe, habrá conciencia del tránsito. Pues lo que nos resta del otro, del finado, es en todo caso un «cuerpo presente», como hemos puesto de relieve tantas veces. Aquí *brilla por su ausencia* el alma, o sea, la existencia: movimiento, calor, expresión.

### 13. FORJANDO UNA COPA AL MARGEN

Yendo con Heidegger quizá más allá de Heidegger, lo que *yo* pueda apenas decir ahora con temor y temblor no serán posiblemente sino trivialidades... por lo común conscientemente olvidadas por la gente, a saber: que la vida no puede atrapar a la muerte (es muy *natural* que un ser vivo pueda *dar* la muerte o ser, a su vez, muerto: pero no puede *experimentar*, esto es «vivir» la muerte). Porque la muerte no es una «cosa», algo aferrable o al menos presentable, sino el huracán zafarse de las cosas... y de aquél para quien las cosas eran. Hundimiento, *Untergang* de un paisaje... y de su precario, efímero centro, dejando en esa «sede del instante» (*Augenblicksstätte*) que por una única vez (*Einmal ist jedesmal*) resplandezca para cada uno, íntegra, la comarca (*Gegend*). Tampoco puede la muerte instalarse en la vida (pues cuando ella irrumpe, y *porque* irrumpe, la vida cesa *ya*). He aquí un corte abrupto, absurdo, porque no se da en ningún espacio-de-tiempo (sólo por convención y con fines prácticos fijan los *otros* el «momento» de la muerte), porque no relaciona —ni siquiera negativamente— vida y muerte, como ocurriría en cambio si ese instante fuese algo así como



un río que, al separar dos orillas, las pusiera *eo ipso* en relación. He aquí un límite que sólo delimita *a parte ante*, a redrotiempo. Un límite literalmente *sin futuro*. No es extraño que el viejo Sócrates, ante los jueces que iban a condenarlo a muerte, dijera de ésta... que *nada* puede decirse de ella, que la muerte es *arretón*, «inefable». De ahí los intentos de las religiones por paliar el *escándalo* de la muerte, dado que es imposible cancelarlo.

La muerte no es pues —repito— una cosa, ni tampoco nada que haga al caso. A lo sumo, podríamos entreverla de soslayo como la *súbita y abrupta caída de la cadencia en que se engarzan los casos*. ¿Habría pues que abandonar toda indagación racional y dejarle el campo libre a un sentimiento religioso tan conmovedor como incomunicable, literalmente *indescriptible*?

La verdad es que Heidegger nos ha colocado en una encrucijada que, a pesar de ser incontestablemente más fecunda y profunda que el dictamen de Jünger, no me parece enteramente satisfactoria. Antes, al hablar de la relación entre el filósofo y el visionario (si es que Heidegger no lo es también, *suo modo*), me he referido a un «punto de cruz». ¿Qué es ello? Se trata obviamente de una sencilla operación de costura, por la cual se van marcando *cuatro* puntos extremos (la *cuadratura*, de abajo a arriba), de modo que, al tensar el hilo (ese «hilo» que ahora sí transparece), se forma en efecto una cruz, un aspa. *Sólo que el punto de esa cruz está formado por una intersección externa*. No hay centro (en el sentido griego de *kéntron*: «pinchazo») *marcado* en esa cruz. Por debajo de la cruz de la *cuadratura* sigue incólume, por así decir, el *ser*, como si tampoco él se entregara a los dolores y sufrimientos, no sólo de los hombres, sino de la entera naturaleza. Ese centro, el verdadero *malum mundi* (no «los males del mundo», sino el mal que *es* el mundo), sólo desde fuera queda señalado.

Jünger pretendía «ver» los hilos que mueven desde arriba a las marionetas. Heidegger, «localizar» como desde

«fuera» el cruce del ser y lo ente. Pero, ¿de qué puede servir esta localización, con respecto al sufrimiento y dolor de los hombres? ¿A dónde acudir, si el frío Jünger ya ha desvelado certeramente que los pretendidos paliativos se tornan en alimento de la máquina despiadada? Ciertamente, la idea heideggeriana de una tensión entre las fuerzas telúricas y las «medidas» del cielo, entre los «mensajeros» (que, como el arco iris, cruzan los ámbitos de los tiempos, de los muertos y los vivos) y los «mortales» que, así, aprenden a «vivir» su propia muerte, implica un *paso atrás* (un paso hacia el origen) que impide ver al ser como esa fuerza de destrucción y muerte, a través de la cual debiera surgir, diamantino, el «hombre nuevo» jüngeriano. No podemos, pues, *superar* la metafísica, pero sí «retorcerla» y «remontarla» (*verwinden*), como si fuera una enfermedad incurable. Pero ser consciente de la propia enfermedad, del propio dolor, es un privilegio, como señalara ya Hegel, del ser viviente.

Y sin embargo, el *ser* mismo se retira, tomando así rasgos análogos a la frialdad incólume y «sublime», característica de Jünger. ¿Cómo hacer que el propio *ser* ingrese, también él, en la caducidad? ¿Cómo alcanzar esa *pietas* hacia lo existente, que preconizara hace algunos años Gianni Vattimo? Bien, aún queda un paso. Un paso que no se da ni desde arriba, ni desde fuera. *Un paso al margen*, absurdo tanto para el burgués como para el «trabajador». Es el paso que diera un día Georg Büchner, y que ahora repite, decidido, Paul Celan. En ese paso se entrega la dicción infinita de lo *übrige*, de lo que resta, resistente, en el centro mismo en el que se cruzan cielo y tierra, dioses y mortales. Y también, a través de ese centro, se va tejiendo una línea, la línea del dolor *absurdo* de todos los asesinados de la historia, y más: de todos los muertos, sin más. Sin justificación posible. Allí donde se «pincha» y «desinfla» por así decir el centro mismo del ser, aparece lo que

Celan denomina la «majestad del absurdo». Aparece... otro meridiano, la línea que atraviesa todos los paralelos del dolor. La línea que sirve de encuentro solidario, de *resistencia sin esperanza* contra toda dominación *metafísica*, mas también, y sobre todo, contra toda «retirada» de un ser incólume. «Ser» es, con Celan, en cambio: *comunidad en el dolor*, reconocimiento —en el amor— de la necesaria caducidad de todo, y del Todo.

«Encuentro algo —algo como el lenguaje— inmaterial, pero terrestre, algo de forma circular, sobre lo que los polos retornan en sí mismos y, por ende —de una manera jovial— cruzan incluso los trópicos: encuentro... un meridiano»<sup>135</sup>.

Afilado como la hoja de una cuchilla, el meridiano hiende así la encrucijada heideggeriana. Ahondemos en esa herida, y digamos: es verdad que a «uno» (*Man*) le parece ser *siempre demasiado pronto para morir y siempre demasiado tarde para darse cuenta* de que ya está muerto, crucificado entre el (absurdo) hecho del mal llamado «tránsito» y la vana pretensión de reflexionar, de mirarse a sí mismo «de cuerpo presente». Sólo que cada una de esas cláusulas («pronto para morir» / «tarde para saberlo») necesita de la otra para ser, y para ser inteligible en lo posible (en los *posibles*): ambas están íntimamente compenetradas. Hasta el punto de que, bien mirado, ambas cosas se refieren exactamente a lo mismo, a saber: al entero arco de la vida de un ser mortal, a la entera trayectoria (entera, considerada *ad intra*, en las entrañas de la existencia; siempre truncada, si vista desde fuera), a cada paso del tiempo desembocada y anticipada —por así decir, puntualmente concentrada— en ese corte (/) que es también una *conjunción*. Dicha cortadura que es vínculo (y por ende vinculante) es el *kairós*, el acaecimiento o *Ereignis* del instante. Del instante de la muerte. *Stásis* de todo lenguaje, de toda existencia, de todo estar-ahí (*Da-sein*).

<sup>135</sup> Paul Celan, *Der Meridian. Gesammelte Werke*, Frankfurt/M., 1983; III, 202.

Concluamos ya. Se ha dicho que la muerte era el cofre de la nada, el lugar donde se custodia el misterio de un ser que es donación *porque* se retira de lo ente, dejando que éste sea. El hombre corresponde en palabra y obra a esa *ofrenda retráctil*. Mas no sólo y no sobre todo dejando ser a lo ente, a lo otro, sino dejando ser *al otro*, al *Mitdasein*, y más: no sólo a quien va conmigo o a mi encuentro, sino también a quien va *contra* mí. ¿Es posible guardar la propia muerte como un estar presto a dejarse morir y aun a dejarse matar, presto a dar la propia vida con tal de evitar la muerte del otro, para que éste, a su vez, pueda custodiar su muerte propia en esa *ofrenda recíproca* en la que se teje la esencia humana? De este modo, el «estar presto, en guardia» para dejar ser al inminente *adviento del ser*, o lo que es lo mismo: a la muerte que *está al venir*, implicaría una dura pero hermosa condición... que yo no he encontrado en Heidegger. Pues de lo que aquí se trata es, nada menos, de estar dispuesto *a morir* —si es preciso: mas en cada momento puede ser ello preciso— *en el lugar de cualquier otro*. No se trata pues del metafísico lamento de Teresa de Jesús: «Que muero porque no muero», sino de atender a la humilde, decisiva exigencia de la voz del Amigo: «Que yo muera por que ella —la persona que es otra, y por serlo— *no se me muera*» (aun sabiendo que eso, en el *fondo*, nunca se va a poder evitar del todo).

No sé si a esta altísima *ofrenda* pudo llegar el filósofo. Es el poeta quien en cambio se acercó a ella:

¿Dices que nada se crea?  
No te importe, con el barro  
de la tierra haz una copa  
para que beba tu hermano<sup>136</sup>.

<sup>136</sup> A. Machado, *Proverbios... XXXVII*; *op. cit.*, p. 159.



1. DE CÓMO PLANIFICAR LA HISTORIA	7
2. DE AQUÍ A LA ETERNIDAD (Y VUELTA)	13
3. EL CÓDIGO DE LA CIRCULACIÓN	19
4. EGOÍSMO Y NIHILISMO	23
5. HEGEL, ESCRUTANDO LA NADA DIVINA	27
6. <i>SO IST ES AUS</i> : EL NIHILISMO REACTIVO	35
7. NIETZSCHE: LA GRAN DEVALUACIÓN, Y SU REMONTE	43
8. HEIDEGGER: <i>ANTICIPATIO MORTIS</i>	51
9. «ÜBER» JÜNGER Y HEIDEGGER	59
10. EL SER, CRUCIFICADO (PERO COMO SAN ANDRÉS)	91
11. AHONDANDO EN EL OCASO	99
12. LA MUERTE, COFRE DE LA NADA	107
13. FORJANDO UNA COPA AL MARGEN	III