

Universidad Nacional de Rosario

Facultad de Humanidades y Artes

Carrera: Filosofía

**Título de la tesina: “Nihilismo y Modernidad en
Heidegger”**

Por: Tromen Perretta

Directora: Silvana Filippi

Rosario

2019

Índice

Introducción.....	p. 3
1. El nihilismo en Nietzsche.....	p. 7
2. El nihilismo en Jünger y en el modernismo reaccionario.....	p. 17
3. Adhesión de Heidegger entre 1930-1936 a la concepción nietzscheana-jüngeriana del nihilismo.....	p. 35
4. La crítica a la concepción modernista-reaccionaria del nihilismo y la modernidad.	p. 52
5. La técnica.....	p. 71
Conclusiones.....	p. 92
Bibliografía.....	p. 95

Introducción

En esta tesina nos ocuparemos del problema del nihilismo en Heidegger. El padre filosófico del nihilismo es Friedrich Nietzsche, quien concibió el movimiento del nihilismo sobre todo durante sus últimos años de vida lúcida. Decimos que es el padre filosófico, porque si bien el término 'nihilismo' ya había sido empleado por primera vez por Jacobi, no tuvo un desarrollo tan importante como sí lo tuvo en Nietzsche. Por otra parte, el nihilismo también tiene un padre literario, Fiódor Dostoievski, cuyas obras Nietzsche conocía y admiraba, pero nosotros no nos ocuparemos del literato. A pesar de que no tuvo mucha fortuna en vida, Nietzsche alcanzó gran fama en Alemania inmediatamente después de su muerte o incluso ya en los años en que estaba sumido en la locura. El comienzo del siglo XX colocó a Nietzsche en un lugar central y por lo tanto también se generalizó el diagnóstico y la preocupación por el nihilismo como rasgo de nuestra época.

En este escrito nos interesa especialmente un grupo de autores de principios del siglo XX, los que se pueden filiar en la corriente conocida como revolución conservadora y a los que se ha llamado también modernistas reaccionarios. Estos pueden considerarse herederos de la filosofía nietzscheana, la mayoría de ellos referenciándose en el autor del *Zaratustra* o, los que no, al menos aceptando los principales problemas que esta filosofía había puesto en primer plano. El clima de decadencia cultural de fin de siglo se combina, al final de la primera guerra mundial, con la crítica del presente de pensadores de izquierda y de derecha. Todos ellos son críticos de la Modernidad, el liberalismo y la Ilustración, pero se diferencian en su concepción de la Modernidad y de ello se derivan sendos programas políticos. Mientras que los críticos socialistas de la Modernidad (ejemplarmente, la escuela de Frankfurt) quieren retener un aspecto decisivo de la Modernidad, los conservadores revolucionarios caracterizan a esa edad del mundo nada menos que de nihilista, por lo que la rechazan virulentamente.

Buena parte de esta tesina se refiere a asuntos políticos, sin ser la política ni la teoría política sus temas centrales. Es preciso, sin embargo, dar este rodeo por el pensamiento histórico-político porque afecta directamente a los asuntos que a nosotros

nos interesan, el nihilismo y la Modernidad. Los conservadores revolucionarios asumen una cierta interpretación del nihilismo y de ella deducen un programa político. Es bien conocido que se les atribuye a estos autores el sentar las bases teóricas de lo que luego sería el nacionalsocialismo. Si bien en muchos casos ellos mismos no adhirieron al nacionalsocialismo, es cierto que este gobierno se montó en buena medida en sus ideas. De nuestro trabajo se sigue que esta adhesión tiene como explicación la crítica a la Modernidad y el intento de superación del nihilismo. El nacionalsocialismo se presentaba como el programa político de superación del nihilismo.

Sin embargo, a nosotros no nos competen los movimientos políticos o intelectuales, ni nos ocuparemos de la revolución conservadora por sí misma, sino que nos circunscribimos a Heidegger y sólo nos incumbe todo lo anteriormente mencionado en la medida que tiene algo valioso que decir acerca de la concepción heideggeriana de la época presente. Pero, dado que el propio Heidegger desarrolla los conceptos que en este escrito recorreremos, en gran parte, en diálogo o en confrontación con este grupo de pensadores que estamos señalando, alcanzar una aclaración acerca de ellos se vuelve necesario.

Heidegger se detiene fundamentalmente en uno de estos pensadores, a saber, Ernst Jünger. Él es probablemente el más representativo de quienes pueden inscribirse dentro de la revolución conservadora, y éste es otro motivo por el cual nos interesa ese grupo. Cuando los menciona explícitamente, Heidegger suele desestimar a estos pensadores, separándose especialmente de Oswald Spengler (el que, junto con Jünger, es el más influyente intelectual de esta generación). En Jünger, empero, Heidegger encuentra algo digno de ser pensado. Esto se debe a que considera que Jünger es el único verdadero lector de Nietzsche, y Nietzsche el último filósofo de Occidente.

Heidegger piensa el nihilismo en confrontación con Nietzsche, pero Jünger es un mediador tan importante entre Nietzsche y Heidegger que a menudo se puede percibir que el último está leyendo a Nietzsche a través de Jünger y a Jünger a través de Nietzsche. Heidegger llega al problema del nihilismo desde su propia filosofía pero determinado por la interpretación nietzscheana y jüngeriana. En nuestra propuesta de lectura, en un primer momento (el cual delimitamos tentativamente de 1930 a mediados de 1936), Heidegger se identifica con Nietzsche, y con el Nietzsche que lee a través de Jünger. Por este motivo es que en esta época hace suya la empresa nietzscheana y conservadora-revolucionaria de

superación del nihilismo y de crítica a la Modernidad. Sin que Heidegger mismo lo haya formulado así, podemos reconstruir su concepción del nihilismo a partir de la pregunta ‘¿Cómo salir del nihilismo?’

Sin embargo, a finales de los años '30 Heidegger modifica su posición, acerca del nihilismo y la Modernidad. Sin abandonar las posiciones fundamentales ganadas a principio de esa misma década (así como tampoco abandona lo ganado en *Ser y tiempo*), comprende que el intento de superación encarado tanto por Nietzsche como por Jünger no puede lograr la superación que pretende. Así, en la medida en que él adhirió a una concepción semejante, el mismo Heidegger había sido preso de una forma de nihilismo y había continuado con el activismo moderno. En este período, más bien podríamos decir que la pregunta es ‘¿Cómo habitar en el nihilismo?’

Heidegger es conocido por ser un pensador de la temporalidad y la historia. Esto también corre para su modo de abordar el nihilismo. De hecho, este es uno de los motivos por los que se interesa en el nihilismo: allí se conjugan la historia y la ontología (puesto que el nihilismo es planteado por todos los autores como un movimiento histórico y como el predominio de la nada, por lo tanto, la pérdida del ser). En el período de 1930-36 esto ya se encuentra en germen, pero él sólo es capaz de alcanzar una visión completa del nihilismo cuando formula la idea de la historicidad del ser mismo. A diferencia de Nietzsche, Jünger o cualquiera de los conservadores revolucionarios, Heidegger concibe el nihilismo desde la historia del ser. El nihilismo es una historia entendida como destinación y auto-donación del ser, de modo tal que es el ser mismo el que se retira. Es a partir de esta historia del ser que se puede captar la esencia del nihilismo como olvido del ser y como abandono del ente por el ser. Es porque el ser mismo se retira que en definitiva nos es imposible superar el nihilismo, porque no es algo humano.

De la crítica heideggeriana a la concepción modernista-reaccionaria del nihilismo se deduce que él mismo no puede ser incluido en ese grupo, por lo menos no después de 1936. Y como él mismo había adherido a ciertos aspectos del modernismo reaccionario antes de esa fecha, la crítica se convierte también en una autocrítica.

Uno de los motivos fundamentales que definen la corriente del modernismo reaccionario es su incorporación de la técnica como un elemento post-nihilista y como un arma de crítica contra la Modernidad. El caso de Jünger es emblemático en este aspecto, pero se puede rastrear en toda la constelación de autores. Por eso interesa saber si también

en Heidegger la técnica es determinada a partir de un pensamiento semejante al de la revolución conservadora. En particular es importante de nuevo Jünger, porque el propio Heidegger afirma que en este aspecto está en deuda con él. Mucho más que juzgar si la técnica es un derivado de la Ilustración o si pertenece a una nueva edad del mundo, Heidegger descubre su esencia como algo idéntico a la de la metafísica y de la Modernidad consumadas, por lo tanto, como un avatar más del nihilismo. Y del mismo modo que con respecto al nihilismo, la posición de Heidegger no es la de una superación ni la de una celebración optimista, sino la de preparación para otro comienzo o del tránsito a un habitar que hasta ahora la técnica viene evitando.

Tales son las estancias que recorre esta tesina. Creemos que el nihilismo es una temática relevante que nos dice algo de nuestro presente, motivo por el cual Heidegger sigue siendo plenamente contemporáneo.

Finalmente, hacemos una consideración bibliográfica: los problemas que aquí abordamos no son completamente nuevos. De hecho hay bibliografía acerca del concepto heideggeriano del nihilismo, aunque desgraciadamente, no tanta como sería deseable, y sobre todo casi no la hay que tenga en cuenta principalmente las fuentes bibliográficas que nosotros sí hemos incluido, a saber, los escritos publicados póstumamente y centrados en los *Aportes a la filosofía*. También ha sido muy importante la publicación del volumen *Acerca de Ernst Jünger*, que reúne las notas y seminarios de Heidegger acerca de su interpretación del ensayista. En cuanto a los *Cuadernos negros*, publicados muy recientemente, en general han recibido una lectura no filosófica sino política. Ese es un error en que incurren demasiado frecuentemente los intérpretes de Heidegger: dan por supuesta una política y tratan de descubrir cómo Heidegger se conecta con ella en su filosofía. Lo que habría que hacer es indagar la filosofía, que tiene primacía, y tratar de descubrir si tiene consecuencias políticas y cuáles, sin presuponerlas; esto es más parecido a lo que hemos tratado de hacer nosotros cuando citamos los *Cuadernos negros*.

1. El nihilismo en Nietzsche

Para plantear el problema del nihilismo en Nietzsche hay que buscar en los textos correctos. Esta palabra aparece en el período final de su filosofía, digamos, luego de la publicación de la *Gaya ciencia*. Nosotros procederemos a desentrañarla en los *Fragmentos póstumos*, especialmente del período 1885-1889, en parte porque allí Nietzsche es más explícito y en parte porque el nihilismo iba a ser abordado en el libro que finalmente nunca publicó, *La voluntad de poder*. A partir de estos fragmentos, así como de pasajes de sus últimos libros, vamos a poder comprender el nihilismo en el marco de las principales temáticas nietzscheanas, la voluntad de poder, el eterno retorno, el superhombre. Nietzsche también se refiere al fenómeno del nihilismo con otros nombres (principalmente como pesimismo y decadencia), que aparecen mucho más tempranamente en su obra, lo cual no sólo nos permitiría reconstruir hacia atrás su concepción del nihilismo y el desplazamiento de su filosofía (esto, sin embargo, nos interesa medianamente, puesto que el objetivo en este capítulo no es una introducción a Nietzsche sino al nihilismo), sino también expandir y enriquecer su concepto del nihilismo en el período mencionado. Asimismo, sería posible establecer las relaciones con filósofos anteriores, ya que Nietzsche es explícito en este asunto: el nihilismo tiene un origen cristiano-platónico, lo mismo que la filosofía o la metafísica.

Comencemos por el juicio de Nietzsche que nos resulta más importante, el cual además ordena toda su filosofía: que la existencia no tiene sentido intrínseco. Ante esto, lo primero que cabe preguntar es qué significa existencia y qué significa sentido. En cuanto al primer término, existencia significa tanto como devenir y acontecer, así como azar; significa también vida, aunque por cierto no necesariamente la vida consciente. En rigor, la vida es un caso particular de la existencia, pero es el caso que podemos generalizar para hablar de la existencia, ya que no tenemos otra noción de ser que el vivir. Lo segundo es mucho más esquivo, pero notemos que es equivalente a ‘valor’ y a ‘fin’ (o ‘meta’, ‘finalidad’ u ‘objetivo’). Por tanto, decir que la existencia no tiene sentido (intrínseco) equivale a que la vida no tiene finalidad, o que el devenir no tiene valor por sí mismo en ningún momento, ningún instante es privilegiado en este sentido. Como veremos, estas afirmaciones nos conducirán a la idea de eterno retorno. Descubrir que la vida no tiene sentido podría hacernos creer que hay que renegar de ella o, como mínimo, que se está diciendo algo en contra de la vida. Esta es la posición que Nietzsche llama

‘pesimismo’ y a la que adhirió inicialmente, cuando fue partidario de Schopenhauer y de Wagner. Ahora bien, para creer que se está diciendo algo en contra de la vida, se necesitaría creer que la existencia debería tener una meta y, como Nietzsche se pregunta, ¿de dónde sale ese ‘debería’?

Lo que Nietzsche postula es que el sentido y las metas existen efectivamente, pero somos nosotros los que las introducimos en el devenir. Lo que Nietzsche objeta a las viejas valoraciones no es que sean falsas (porque la verdad es el tipo de error sin el cual no podemos vivir; las creencias y los valores son las condiciones de existencia de formas de vida), sino que no nos hagamos cargo de que nosotros las hemos introducido en el devenir. Por tanto, las viejas valoraciones, las valoraciones socrático-cristianas, han sido tan introducidas como cualquier otra. El problema es que han llegado a pasar por las únicas valoraciones y metas posibles; se han confundido con la existencia misma. Ahora que las viejas valoraciones han caducado (esto es lo que Nietzsche denomina sucintamente ‘muerte de Dios’), seguimos aferrados a la creencia cristiana de que no hay otra meta posible. La creencia en que las únicas posibilidades son o bien el sentido cristiano de la existencia o bien ningún sentido es en sí misma una creencia cristiana. Al lamentarse de que la vida debería tener un sentido pero no lo tiene, los pesimistas se aferran a un último resto de cristianismo. Lo que ha cesado al demostrarse falso el cristianismo no es el sentido sino un sentido.

La filosofía de Nietzsche apunta a la creación de un tipo de sentido de la vida. Apunta a aceptar que el devenir no tiene fin en sí y sin embargo organizarse una parcela de él para poder vivir.

La filosofía de Nietzsche es, en los últimos años de su vida, aproximadamente desde su ruptura con Schopenhauer y Wagner (y en intención, desde mucho antes) una enorme defensa y exaltación de la vida. Es por eso que se contraponen conscientemente a todos aquellos a quienes descubre como enemigos de la vida y del devenir: el platonismo (nombre para la filosofía en general) y el cristianismo, es decir, en ambos casos, la metafísica occidental. Y también se encuentran en la lista de enemigos de la vida, como últimos descendientes del platonismo y el cristianismo, Schopenhauer y Wagner.

Nietzsche se jacta de que la suya es una filosofía afirmativa, que le dice sí a la vida, al devenir y a la existencia. Pero ¿qué pasa con el no a la vida, en qué consiste? Precisamente este decir sí es la superación del nihilismo, mientras que la metafísica

vigente hasta ahora sería nihilista por decir no, por negar el devenir. Nos vamos acercando al nihilismo, porque ¿qué es este *nihil*? ¿a qué nada apunta? En un primer momento puede parecer que ni el cristianismo ni el platonismo podrían ser calificados de nihilistas en la medida en que no hacen una metafísica de la nada, bien al contrario, huyen espantados de la nada y hablan del ser de lo que máximamente es, de lo ente, lo que los griegos denominaron *óntos ón*. Vemos, pues, qué dice Nietzsche de la nada y qué de la creencia en el ente. En el §7 de su último libro, *El anticristo*, señala el avance de la decadencia¹ y la identifica con la persuasión hacia la Nada. Y esta mentada nada queda perfectamente definida como todo más allá y como ‘la tendencia hostil a la vida’². La nada que Nietzsche ve cernirse sobre la existencia, la enfermedad que corroe la vida es la del más allá, la afirmación de una realidad allende el devenir y el azar. Al poner el centro de la vida fuera de la vida, esta se convierte en una nada, se desvaloriza, pues los valores verdaderos están en los transmundos, no en esta tierra ni en esta vida. Lo que es negado es el devenir y el acaecer, la vida y el cambio, siempre en favor de algo que no cambia y es constantemente idéntico.

Nietzsche encuentra en la tradición occidental una disyuntiva: comprueba que los filósofos y teólogos han buscado lo que permanece y desvalorado el cambio; se trata de la antigua antítesis entre ser y devenir, que prácticamente funda a Occidente (porque constituye al platonismo). En el fragmento 9[60]³, Nietzsche hace surgir la valorización de lo permanente de la voluntad de verdad. El mundo del devenir, el mundo real, es considerado a partir de esa voluntad de verdad como un mundo aparente, porque es el mundo de los sentidos y de lo deviniente, mientras que el mundo del ente es el mundo de la razón; la exigencia del conocimiento y de la verdad necesita de un mundo verdadero del ente idéntico y estable, y el acontecer es explicado como una desviación y corrupción del ente (cf. fr. 2[139]). A este respecto, es útil consultar el §2 de *La ‘razón’ en la filosofía*⁴, donde Nietzsche excluye de los filósofos que tomaron partido por la razón y el mundo ideal a Heráclito, precisamente el filósofo del devenir (en textos de juventud,

¹ Él escribe ese término en francés, resultado sobre todo de la lectura de los moralistas y psicólogos franceses.

² Nietzsche, Friedrich, *El anticristo*, Editorial Biblos, Bs. As., 2008, p. 49.

³ De aquí en más abreviaremos ‘fr.’ por ‘fragmento’. Se trata siempre de los fragmentos del período 1885-1889, citamos de Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos, Vol. IV (1885-1889)*, Tecnos, Madrid, 2008, 2º edición.

⁴ Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 46.

Nietzsche había procedido así no sólo con el filósofo de Éfeso sino con todos los preplatónicos; al final de su vida parece privilegiar solamente a éste). A partir de este momento, el primero es considerado el mundo como es; el segundo, como debería ser. La falsificación del mundo implicó su desvalorización; a ese costo se pagó la creencia en el ente. Es por ese motivo que el nihilismo comienza en la toma de partido por el ente en contra del devenir. Nietzsche asume la oposición de lo ente y lo deviniente, de ser y devenir, pero toma partido por el devenir, por la vida y los sentidos.

El nihilismo considera al mundo como Nada, convierte al mundo en una nada y niega la existencia, no directamente (al menos en un primer momento), sino como efecto de la afirmación de otra cosa, de un transmundo. La nada resultante es la de la vida y del mundo. Se niega el devenir y el cambio, por eso se inventa un más allá en donde se encuentra lo incondicionado, lo ente, lo idéntico y la verdad.

Ahora bien, desde este origen (podemos decir, cristiano-platónico), Nietzsche traza una historia, la cual llega hasta su presente (también el nuestro), en el que se vuelve palpable el nihilismo como un mal y una enfermedad, pero en el que también se hace posible por fin una superación del nihilismo. El fr. 2[100] es un borrador del libro proyectado, *La voluntad de poder*. Allí, el nihilismo es definido de dos formas muy importantes: como “el peligro de todos los peligros” y como “*la consecuencia necesaria de las estimaciones de valor habidas hasta el momento*”. Hacia el final de ese mismo fragmento se dice en qué consiste el peligro de todos los peligros: en que ‘todo carece de sentido’. En el punto 3 del fr. 2[127] se vuelve a señalar esa falta como punto final del nihilismo: “nada tiene sentido”. Y en uno de los fragmentos más largos acerca del nihilismo, precisamente el titulado *El nihilismo europeo*, la nada es identificada sin más con lo “carente de sentido” (fr. 5[71], punto 6). A lo largo del mismo fragmento esa nada y esa carencia de sentido son referidos al “¡En vano!”, y en muchos otros textos, todo ello se enuncia como la falta de metas y falta de respuestas a la pregunta ¿para qué?, por ejemplo, al comienzo del importante fr. 9[35]. De modo que nuevamente comprobamos a qué Nada hace referencia el *nihil* de ‘nihilismo’: se trata de la nada de valores y de sentido, de la ausencia de metas para el devenir. Ahora bien, esa nada de sentido, esa ausencia de metas, no está dada de una vez y para siempre. Más bien se trata de un estado al que se llegó en la Modernidad tardía (la contemporaneidad de Nietzsche y la nuestra). Sin embargo, el nihilismo sólo secundariamente puede considerarse un estado. Antes

bien, es un proceso o un movimiento. El estado al que se llega a finales del siglo XIX es descrito por Nietzsche como el resultado de una historia. No es tanto que el nihilismo tenga una historia, sino que es una historia. El nihilismo es la historia de Occidente. Por eso es que en el ya citado fr. 2[127], en su primer punto, Nietzsche advierte el error de confundir tales o cuales estados (de penuria social, degeneración fisiológica, etc.) con las *causas* del nihilismo. Es así que tocamos la otra determinación del nihilismo antes mencionada: el nihilismo como consecuencia necesaria de las valoraciones habidas hasta el momento. En el mismo fr. 2[127], punto 1, se responde muy claramente la pregunta acerca de la proveniencia de dónde nos llega el nihilismo, el origen del nihilismo es la interpretación cristiano-moral. Esta no es otra que la que ya hemos mencionado como creencia en el ente y en un más allá. Pero ¿cómo puede ser ese el origen del nihilismo si resulta en una nada de valores y en la muerte de Dios (otro nombre para el nihilismo)? En efecto, en el fr. 2[131], punto 10, nuestro filósofo afirma que la causa del nihilismo europeo es “la desvalorización de los valores hasta ahora vigentes”. ¿No es esto contradictorio con lo que antes se nombró como causa, la interpretación cristiano-moral? No, porque se trata de una consecuencia necesaria de las valoraciones hasta ahora vigentes. Es decir que la desvalorización no les viene desde afuera, se trata de una auto-desvalorización, la desvalorización de los valores vigentes (todos cristianos) no es a pesar sino por la interpretación cristiano-moral. En el fr. 9[1] Nietzsche repite que el nihilismo europeo es la “consecuencia necesaria de los ideales existentes hasta el momento”. En su despliegue histórico, los valores pierden su valor, es decir, se vuelven Nada. ¿Cómo es que los valores cristianos terminan socavándose a sí mismos? En el segundo punto del largo *El nihilismo europeo*, Nietzsche da la respuesta, “entre las fuerzas que crió la moral cristiana estaba la *veracidad*: ésta se vuelve finalmente contra la moral, descubre su *teleología*, su visión *interesada*” (fr. 5[71]). En otras palabras, el mandato de decir y buscar la verdad, el cual es cristiano-moral, descubre la falsedad de la interpretación cristiano-moral. Es por eso que en Nietzsche la (posible) superación del nihilismo es una auto-superación, el nihilismo sólo se podría superar por y desde el nihilismo. Hay que comparar esas afirmaciones con las del breve capítulo *Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula*⁵. En él se describen seis pasos o etapas en las que se habría encontrado el ‘mundo verdadero’, es decir, el mundo del ente, de la estabilidad y de la

⁵ Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 51-52.

razón. Las etapas son aproximadamente las esperables dada toda la descripción que ya hemos hecho, pero lo que hay que notar aquí es que se trata de una historia, la historia de la creencia en el mundo ideal; en otras palabras, es la historia del nihilismo como desvalorización de los valores. Es importante que al final de esa historia Nietzsche establece la superación del nihilismo. Esto queda asentado cuando niega que, al suprimir el mundo tradicionalmente considerado como verdadero, nos hayamos quedado con un mundo aparente. Lo que hay en realidad es la supresión de la división entre dos mundos. El mundo aparente ahora es el mundo verdadero. Todavía hay que explicar qué quiere decir que el nihilismo esté superado (en breve veremos que eso significa devolverle la inocencia al devenir), pero lo primero que hay que notar es que con suprimir el mundo ideal no queda un mundo de los sentidos entendido como algo deficiente. Creer que la existencia es mala porque no tiene una meta transmundana a la que dirigirse es la posición de los pesimistas, no la del propio Nietzsche (por lo menos no la suya una vez que se separa de Schopenhauer y del wagnerismo).

En un texto de 1887, en parte autobiográfico, Nietzsche marca el año 1876 como un quiebre en su pensamiento y vida. Allí señala que en ese año se vio alejado tanto de Schopenhauer como de Wagner, pues el filósofo del martillo tenía un instinto que lo impulsaba a un proyecto opuesto al de estos pesimistas. Este impulso era hacia ‘una justificación de la vida, incluso en su forma más terrible, más ambigua y más embustera’ (fr. 9[42]). Como ya hemos dicho, la vida es lo mismo que el devenir y la existencia; y veremos que también es sinónimo de voluntad de poder. Entonces, Nietzsche se separa del pesimismo porque este es contrario a la vida, los pesimistas niegan la vida, mientras que él es un partidario de la existencia (por eso la filosofía de Nietzsche se define como afirmativa), como un sí a la vida y al acaecer. Pero los pesimistas no niegan la vida porque sencillamente son pesimistas, sino porque participan de la historia del nihilismo. Nietzsche considera al pesimismo como una forma previa del nihilismo, es el escalón anterior al nihilismo consumado. Desde muy temprano Nietzsche vio la especificidad del pesimismo: el fracaso de la razón universal, la caducidad de los viejos valores cristianos y el sinsentido (o absurdo) del mundo. Lo que vio sólo tardíamente es que los pesimistas se mantenían fieles a la interpretación moral-cristiana. Porque hay algo en lo que Nietzsche coincide con los pesimistas: la existencia no tiene en sí misma ningún valor. En otro lugar dice Nietzsche que “[e]l nihilista filosófico está convencido de que todo

acontecer carece de sentido y es en vano; y que no debería haber ningún ser carente de sentido y en vano. Pero ¿de dónde procede este: no debería? Pero ¿de dónde se *coge* este ‘sentido’? ¿*este* criterio de medida?” (fr. 11[97]). Esto hay que contraponerlo a lo que se dice en el fr. 2[109]: la falta de sentido del acontecer es una consecuencia del desánimo y de la debilidad, pero no una creencia necesaria. Ahora bien ¿hay o no hay, entonces, sentido en el acontecer? ¿O es que no lo hay actualmente pero puede haberlo? Lo que Nietzsche afirma no es la inexistencia del sentido, sino que el devenir o la vida no tienen sentido *en sí* mismos. La actitud nihilista consiste en buscar el sentido en las cosas, cuando lo que hay que hacer es introducirlo (fr. 6[15]). Con esto queremos decir que el pesimismo sigue aferrado a la creencia de que las cosas deberían tener sentido, se diferencia de sus predecesores en que no cree que lo tengan. Esto es lo que Nietzsche llama escepticismo en la moral. Luego de la muerte de Dios, luego del final del cristianismo, el pesimismo cree que toda interpretación del mundo es falsa. Pero esto sigue siendo consecuencia de la fidelidad al cristianismo. En el fr. 2[127] apunta Nietzsche que se retrocede de “Dios es la verdad” a la creencia “todo es falso”. En el punto 3 del fragmento se desentraña la clave del pesimismo, “la inviabilidad de una interpretación del mundo a la que se ha dedicado una enorme fuerza –despierta la sospecha de que sean falsas *todas* las interpretaciones del mundo–”. Esto quiere decir que la autorrefutación de la interpretación cristiano-moral que resulta en el pesimismo no es completa, deja un resto. Este resto es el de la identificación de esa interpretación con toda interpretación, es decir, incluso una vez acabada, sigue pasando por la única posible (fr. 5[71], 4). Cuando se desploma la oposición entre el mundo verdadero y el mundo aparente, lo que queda es eliminar nuestra veneración por los ideales habidos hasta ahora o negarnos a nosotros mismos, negar la vida (fr. 2[131], primeras líneas). Esta última opción es la que define al pesimista, quien niega la vida porque sigue aferrado en un punto a la interpretación moral. Se comprende entonces que los pesimistas abominen de la vida, porque creen que un mundo sin el Dios cristiano-moral es malo necesariamente. Nietzsche señala que se trata de una falsa alternativa, la muerte del dios moral no concluye necesariamente en ateísmo. En el fr. 2[107] se plantea esto, “como si no pudiera haber otro tipo de dioses”, esto es, dioses no morales, dioses más allá del bien y del mal. Compárese esa indicación con *El Anticristo*, §19 “¡Casi dos milenios y ni un solo dios nuevo!”⁶.

⁶ Nietzsche, Friedrich, *El anticristo*, p. 62.

Nietzsche tiene como objetivo una justificación de la vida, por lo tanto, la superación del nihilismo. Esa superación es lo que él denomina ‘transvaloración’. Los supuestos de esta posibilidad son que el devenir no tiene en sí meta ni valor, pero que el sentido es algo que introducimos nosotros. El nihilismo más extremo es el del eterno retorno. La nueva valoración debe ser establecida al hilo de la voluntad de poder.

El pensamiento del eterno retorno es enunciado en el *Zarathustra* y casi nunca más en lo que Nietzsche publicó en vida; sin embargo, sí hay muchas más explicaciones al respecto en los escritos póstumos. Citemos nuevamente *El nihilismo europeo*, específicamente su sexta sección:

la existencia, tal como es, sin sentido ni meta, pero retornando inevitablemente, sin un *finale* en la nada: ‘el eterno retorno’.

Esta es la forma más extrema de nihilismo: ¡la nada (lo ‘carente de sentido’) eternamente! (fr. 5[71], 6)

Nietzsche afirma que el estadio final y el acabamiento del nihilismo es la doctrina del eterno retorno, su propia doctrina es el nihilismo más extremo. La superación del nihilismo no puede consistir en un intento de retorno a un pasado idílico, al contrario, para superar el nihilismo hay que llevarlo al máximo y acelerarlo. El eterno retorno es el devenir mismo, pero aquí se explicita que el devenir no tiene meta ni fin (si lo tuviera, ya lo habría alcanzado), es un devenir que no se dirige hacia ningún lado, que no va hacia nada, que no tiene ningún punto privilegiado, sino que en todo momento vale exactamente lo mismo, porque “*no tiene en absoluto ningún valor*” (fr. 11[72]). El devenir es un retorno porque, al no tener finalidad alguna, sólo lleva al devenir mismo, sin corte. Esto no es una objeción al devenir, todo lo contrario, Nietzsche piensa que así se le devuelve al mundo y al azar su inocencia. Al considerarlo sin valor alguno, se libera al mundo de la culpa y del pecado, que habían sido introducidos por la interpretación moral, por la creencia en los ideales. Gracias a la doctrina del eterno retorno se libra al devenir de la creencia en que le falta algo, que es deficiente: como no va hacia ningún fin, cada punto de él es completo, se pasa a una concepción que afirma la vida y el acaecer. “El sentido del devenir ha de estar en todo instante realizado, logrado, consumado” (fr. 11[82]). Cabría explayarse mucho más acerca de la doctrina del eterno retorno, pero aquí nos basta con indicar su conexión con el nihilismo, concretamente como consecuencia última del nihilismo y como restitución de la inocencia del devenir, abolición de la culpa.

Ahora bien, que el devenir es una eterna nada de sentido no implica que no haya sentido posible ni metas, porque, como ya hemos dicho, el sentido no se encuentra en las cosas sino que lo introducimos nosotros. Por supuesto, esto sería una falsificación, pero justamente las creencias son invenciones poéticas que sirven como condiciones de existencia o de vida. El nihilismo en su etapa final (el siglo XIX, pero que continuaría hasta nuestros días) es un nihilismo de la debilidad, porque corresponde al tipo de hombres que ya no son capaces de darse creencias según las cuales se debe vivir, es decir, según las cuales se puede vivir. La genuina justificación de la vida que Nietzsche propone, la superación del nihilismo, exige la transvaloración de todos los valores, la instauración de una nueva tabla de valores y de una nueva posición de fines para la vida, esto es, de una nueva creación poética del sentido de la existencia. En el fr. 9[8] esboza esa transvaloración, que iba a tener lugar en el libro proyectado *La voluntad de poder*. Allí se intenta substituir la moral, la metafísica y las doctrinas legadas por la tradición por doctrinas nuevas. Nietzsche proyecta entonces, punto por punto, crear nuevos valores allí donde los valores cristianos y platónicos han caducado. Es por eso que reemplaza todas las valoraciones que negaron la vida por otros que la afirman. La creación de nuevos valores ya no se hace apuntando a ideales transmundanos sino siguiendo el hilo conductor de la voluntad de poder, que es otro nombre para la vida y el devenir⁷. Uno de los descubrimientos que más caracterizan al último Nietzsche es que todas las valoraciones, incluso las valoraciones decadentes y nihilistas, no son más que expresiones de una voluntad de poder, “[t]odas las evaluaciones no son sino consecuencias y perspectivas más estrechas *al servicio de esta única voluntad*: el evaluar mismo no es sino esta voluntad de poder” (fr. 11[96])

A su vez, la nueva instauración de valores reclama un nuevo tipo o raza de hombres, precisamente aquellos hombres que son capaces de vivir en condiciones más duras, que son más fuertes en el sentido de poder soportar los métodos de crianza de la voluntad de poder. Este nuevo tipo de hombres se opone al hombre del gran número y empequeñecido que al final ha producido el nihilismo, el hombre moderno. El superhombre (o ultrahombre, en otras traducciones), según Nietzsche, ya ha existido ocasionalmente en la historia, a veces hasta como linajes, (el ejemplo que suele poner es el de César Borgia), pero ahora se necesita su crianza dominante, tiene el carácter

⁷ Cf. en fr. 2[190] “¿Pero qué es la vida? (...) mi fórmula para ello reza: la vida es voluntad de poder.”

aristocrático tal como Nietzsche lo entiende, el de quienes dominan sobre el resto y fundan valoraciones, esto es, de aquellos cuya voluntad captura y organiza una parcela de la existencia y le da sentido.

Como ya hemos dicho, toda la empresa nietzscheana apunta a una justificación de la vida y de la existencia, que en el período final, el más fecundo de su pensamiento, se determina como una transvaloración de todos los valores. Ahora bien, hay que tener en claro que, desde la perspectiva de Nietzsche, la superación del nihilismo no puede ser en modo alguno la restauración de los ideales y valores caídos en desgracia. El propio Nietzsche señala que los “*intentos de escapar del nihilismo*, sin transvalorar esos valores, producen lo contrario: agravan el problema” (fr. 10[42]). Esto implica que no hay remedio para los valores tradicionales ni hay superación del nihilismo conservando esos mismos ideales supremos habidos hasta ahora, en otras palabras, que no sirve de nada intentar restaurar una situación (moral, histórica, política) anterior, porque ese mismo intento de restauración es nihilista, recae en el nihilismo y de un modo más burdo. Y en la misma línea, el nihilismo permanece intacto si, ante la muerte de Dios, se quiere substituir su autoridad por la autoridad de otra cosa que nos garantice las mismas valoraciones, ya sea la autoridad de la consciencia, la autoridad personal, la de la razón, el instinto social, la historia con un espíritu inmanente, etc., porque todo ello no es más que un modo de evadir el darse a sí mismo una meta (fr. 9[43]), esto es, evadir la transvaloración y la creación de nuevas metas. El resultado de huir del nihilismo sin transvalorarlo es conocido, por todas partes vuelven a aparecer las mismas viejas valoraciones, “[l]os juicios de valor cristianos permanecen por doquier en los sistemas socialistas y positivistas” (fr.2[127], punto 4). Entonces, la superación del nihilismo no puede consistir ni en detenerlo ni en una vuelta atrás. Al contrario, hay que acelerar el movimiento. El nihilismo se supera ‘desde dentro’, e incluso esta superación es un momento del nihilismo mismo, no algo que se le imprima de fuera, la superación es una auto-superación, al menos como posibilidad, y requiere el avance del nihilismo. En el fr. 9[153], Nietzsche afirma que al empequeñecimiento e igualación del hombre incluso “se lo debería acelerar aún más”. El despliegue del nihilismo puede indicar el paso a “nuevas condiciones de existencia” (fr. 10[22]).

2. El nihilismo en Jünger y en el modernismo reaccionario

Como hemos establecido, en este trabajo trataremos acerca de dos temas en Heidegger que están íntimamente conectados: se trata de la Modernidad y del nihilismo. La técnica resulta una problemática subsidiaria de ambos. Heidegger aparece como el filósofo del nihilismo y de la técnica a partir de los años '50, cuando empieza a publicar ciertos textos, algunos de los cuales eran una exposición de conferencias o cursos impartidos varias décadas antes; unos eran una reelaboración de trabajos de esos años y otros eran completamente nuevos. Hasta ese momento, todos los escritos que se conocían del filósofo de la Selva Negra eran los libros *Ser y tiempo* y *Kant y el problema de la metafísica*, y algunos pequeños artículos, notablemente *¿Qué es metafísica?*; estos trabajos son de gran importancia, especialmente, por supuesto, su obra magna, pero eran todos interpretados como una antropología existencial y se buscaba lo que la asemejaba a la fenomenología husserliana más bien que lo que la separaba de ella. Tal interpretación, empero, no era del todo errada, ya que el propio Heidegger señala que *Ser y tiempo* no pudo completarse por estar demasiado embebido del lenguaje de la metafísica, esto es, de la tradición (kantiana y husserliana) de la filosofía trascendental. Los escritos en los que Heidegger manifestaba el giro o la vuelta (*Kehre*) en su pensar eran desconocidos. Los textos sobre la técnica y sobre el nihilismo, que empieza a publicar luego de la Segunda Guerra Mundial, aparecen así como una novedad y una sorpresa, sobre todo en Francia, donde, especialmente por medio de la rápida recepción sartreana y merleau-pontyana, Heidegger había sido considerado como un existencialista, según las líneas interpretativas que recién mencionamos y, como existencialista, acabó siendo rechazado, cuando esta corriente cayó en desgracia; también resultaron una novedad, sin embargo, en otras costas, por ejemplo en los Estados Unidos y en nuestro propio paisaje, en la medida en que fueron apareciendo traducciones. Menos sorprendidos resultaron esos trabajos en Alemania, no tanto porque allí ya hubieran tenido información acerca del cambio de perspectiva en la filosofía heideggeriana, dado que allí el magisterio heideggeriano había sido principalmente oral y no había tenido tanta repercusión el mencionado giro, sino porque en Alemania estos temas eran mucho más conocidos y hasta tradicionales en todo un conjunto de filósofos. En efecto, el nihilismo y la técnica, así como la historia y la historicidad, la Modernidad y su puesta en cuestión habían sido largamente elaborados por filósofos y otros pensadores. Tanto es así que un grupo de autores más o menos

delimitado por estos temas había sido adscrito a una “revolución conservadora” o un “modernismo reaccionario”, pero antes aún estos problemas habían sido planteados o adelantados en buena medida por Friedrich Nietzsche, en quien todos estos autores se referenciaban y que había llegado a ser algo así como el filósofo oficial de Alemania, incluso antes del ascenso del nacionalsocialismo, el cual ciertamente hizo un culto de él, cosa que no sólo nos tiene que alertar del uso y distorsión de su filosofía en este período alemán, sino que también hay que notar que este culto fue una consecuencia de que el fascismo germano se instaló precisamente sobre las bases culturales que le dio el movimiento revolucionario conservador.

Con el tiempo, se ha llegado a ver ciertas conexiones de la filosofía heideggeriana con los puntos más frecuentes del pensamiento conservador revolucionario, sin mencionar la relación personal de Heidegger con algunos de sus representantes, por ejemplo, la amistad que, brevemente, tuvo con el jurista y filósofo político Carl Schmitt, y sobre todo, la larga amistad e intercambio intelectual que tuvo con el ensayista, soldado y literato Ernst Jünger (cosa esta última que el pensador del ser no ocultó, dado que se lo invoca una y otra vez en los textos de posguerra que comenzamos mencionando, e incluso le dedica un importante ensayo, *Sobre la cuestión del ser*). Por supuesto, esta relación con ese grupo de intelectuales tiene su prueba más fuerte en la adhesión de Heidegger al nacionalsocialismo por lo menos en su comienzo, centrándose en el período del rectorado. De tal suerte, se suele afirmar simplemente que Heidegger es un exponente de la revolución conservadora y que su pensamiento tiene o tuvo inclinaciones fascistas. Si nuestra interpretación del nihilismo, de la Modernidad y de la técnica en Heidegger es correcta, demostrará también que él no puede ser descripto así más que en un período (creemos que entre 1930 y la primera mitad de 1936, como máximo) y que luego no sólo no cabe en ese rótulo, sino que se le opone frontalmente.

Ahora bien, el nihilismo y la técnica, decíamos, tenían una historia en Alemania bastante antes de que Heidegger escribiera sobre ellos. Si prestamos atención a sus primeras formulaciones, vemos que aparecen a mediados de los años '30 en sus cursos y escritos, y que lo hacen en el contexto de una confrontación con los pensadores de la revolución conservadora. Heidegger, entonces, no inventa la problemática alrededor de estos conceptos; creemos, eso sí, que ningún otro de esos pensadores la lleva a la radicalidad que aparece en sus textos. Heidegger toma estos y otras temáticas del círculo

cultural en ascenso, y en un primer momento se identifica inmediatamente con ellos; se trata del momento en el que se politiza su filosofía, puesto que la fenomenología era sustancialmente apolítica y su filosofía de los primeros años '30 es fuertemente política, este es el motivo por el que más arriba señalábamos el período 1930-1936 como el que puede pertenecer a la corriente cultural modernista conservadora; antes de ella no puede decirse que su filosofía sea política, esta apoliticidad estructural es incluso una deficiencia de *Ser y tiempo* que se deriva fundamentalmente de su 'individualismo metodológico', el cual no es capaz de pasar a una forma social, comunitaria ni política, si bien tal vez puede llegar a una 'ética'. Pero también decimos que esta politización tiene un límite: señalamos tentativamente el de mediados de 1936, no porque en este momento Heidegger haya dejado de ser un hombre de derecha, sino porque alrededor de estas fechas rompe con algunos conceptos históricos fundamentales del grupo de autores que mencionamos, de tal modo que ya no entra en los límites de la revolución conservadora sino que incluso entabla una polémica con algunos de sus miembros y llega a considerar al fascismo como un fenómeno político solidario con la democracia mundial y el bolchevismo internacional (es decir, con el liberalismo y el socialismo). No se trata de que, a finales de 1936, Heidegger se despolitice o que vuelva a la apolítica de los años '20, todo lo contrario, su filosofía tardía tiene una clara impronta 'política' en un sentido amplio, porque nos dice algo acerca de la política o de lo político (Heidegger rechazaba esa distinción schmittiana), pero se trata de una filosofía o de un pensamiento que desfonda lo político, que no fundamenta, que ya no se implica en ningún activismo, que ya no intenta fundar, en suma, que ya no puede servir de apoyo a ningún programa político. Se trata sin embargo de un pensar que nos dice algo acerca de la política y de nuestra historia, que nos insta a preguntarnos quiénes somos y en qué posición nos encontramos y que cabría agrupar con las filosofías impolíticas, especialmente junto a Roberto Esposito, pero eso nos excede aquí.

Es preciso mostrar, entonces, qué lugar tenían la técnica y el nihilismo en las filosofías (para hablar en un sentido amplio, porque en muchos casos no se trataba de filósofos de profesión) de la revolución conservadora, y sobre todo cuál era el concepto de la Modernidad que a partir de ellos se esbozaba, así como de cuáles son las principales consecuencias políticas y prácticas que se sacaban de ellas. Como ya se ha señalado, este conjunto de autores se referenciaban sobre todo en la filosofía de Nietzsche, o al menos

en una interpretación de su filosofía; contemporáneamente existía otra interpretación política y social del autor del *Zaratustra*, se trataba de un nietzscheanismo de izquierda, relevante sobre todo entre anarquistas y entre las vanguardias artísticas. Si bien en Nietzsche casi no se encuentran escritos acerca de la técnica (y cuando se encuentran, tienden a ser contrarias a las tesis sobre la técnica de los conservadores revolucionarios), sí hay una larga meditación que incluye las temáticas del nihilismo, la crítica de la Modernidad, la voluntad de poder, y la vida como principio. Todas estas temáticas son adoptadas por el movimiento conservador revolucionario. Aquí nos interesa sobre todo la concepción del nihilismo y de la Modernidad que hay en este grupo de autores (y haremos foco en uno de ellos, Ernst Jünger), delinearemos las consecuencias acerca de la técnica que de ello se deriva, puesto que la técnica es la respuesta o el remedio que estos pensadores encuentran al nihilismo (claro, siempre dentro de ciertos límites, en vistas de que se trata de un conjunto amplio de autores y de ningún modo se puede asumir que lo que piensa uno de ellos se puede trasladar sin más a otro, de hecho ese procedimiento erróneo es común entre varios comentaristas, como tendremos oportunidad de detallar).

Esta corriente de pensamiento nos interesa porque en ella se formula el nihilismo como un problema y es la intermediaria entre la elaboración nietzscheana y la heideggeriana. Sin embargo, existe el inconveniente de que casi en ningún lugar el nihilismo se vuelve un problema específico para ellos (la excepción, que nos ocupará en breve, es *Sobre la línea*, de Ernst Jünger, pero incluso esta excepción es bastante tardía, escrita en 1949). En otras palabras, apelan una y otra vez al adjetivo 'nihilista' pero casi nunca al sustantivo 'nihilismo'. Exceptuando a los dos filósofos Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger (y quizás por esa excepción son filósofos), hay un gran vacío al tematizar el nihilismo. Una y otra vez se dice que esto o aquello es nihilista, pero nunca se dice qué es el nihilismo mismo. Es por eso que nosotros tenemos que abstraer sus concepciones acerca del nihilismo de aquello de lo que se predica el nihilismo, habida cuenta de que no podemos reducirlas simplemente a sus antecedentes, por ejemplo, no podemos decir que el concepto del nihilismo que manejan es sin más el que heredaron de Nietzsche. Aquello de lo que se predica el nihilismo es ante todo la historia. Y con esto podemos decir que el nihilismo es un rasgo de un determinado período de la historia, la Modernidad, o que caracteriza toda la historia de Occidente, pero también pueden ser nihilistas los resultados de esta historia, los cuales hemos heredado, en particular las

instituciones políticas y las ideas o modos de pensar. En último lugar, el modo como nos relacionamos con la o con una historia puede ser nihilista, de suerte que los modos de vida pueden ser o no nihilistas. Es por este motivo que nos interesa el modo en que estos pensadores conciben la Modernidad, porque es ella el principal factor acusado de nihilismo. La Modernidad es ‘la época de cabal pecaminosidad’ porque antes es la edad del nihilismo, y si los conservadores revolucionarios quieren dejar atrás la Modernidad es porque en primer lugar quieren dejar atrás el nihilismo. Si no hacen una crítica inmanente o una autocrítica, como veremos que reclama Losurdo, es porque en la Modernidad no ven nada que salvar, no se trata de la promesa de un progreso histórico que de algún modo no se cumplió, sino de una historia de la decadencia que se cumplió perfectamente. Las críticas a la Modernidad y las críticas al nihilismo son la misma cosa, pero eso depende de una caracterización del nihilismo que está implícita y que es preciso explicitar.

En su clásico libro sobre la ‘ideología de la guerra’, Domenico Losurdo encuentra dos tipos de críticas a la Modernidad existentes a principios del siglo XX en Alemania. Losurdo separa ambas críticas y ambos grupos de autores que suscribían a ellas por medio de una reflexión de Georg Lukács⁸. Este usa la expresión ‘época de cabal pecaminosidad’ (que, en realidad, a su vez es una cita de Fichte) para referirse a su presente, esto es, al tiempo de la primera guerra mundial. Losurdo considera que el primer grupo de críticos de la Modernidad es el que piensa que la época de total pecaminosidad es la que se abre con el estallido de la guerra de 1914; en él, además del mismo Lukács, estarían incluidos Rosenzweig, Bloch, Scholem, Adorno y Horkheimer; Losurdo tiende a asociarlos también con Hannah Arendt, Walter Benjamin y Löwith. Por el otro lado, el segundo grupo de críticos de la Modernidad consideraría que la época de total pecaminosidad es la que toca fin con la Gran Guerra, época que abarcaría todo el período triunfante de la Ilustración, de 1789 a 1914. Este segundo grupo es el que hemos venido llamando ‘revolución conservadora’ e incluiría a los modernistas reaccionarios, esto es, entre los más importantes, Carl Schmitt, Hans Freyer, los hermanos Jünger, Oswald Spengler y, según Losurdo, también Heidegger. Entonces, ambos grupos están fundamentalmente de acuerdo en que alrededor de la primera guerra mundial se establece un parteaguas acerca

⁸ Losurdo, Domenico, *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la “ideología de la guerra”*, Losada, Bs. As., 2001, pp. 271-2.

de la Modernidad, pero difieren en qué es lo que valoran positivamente y qué negativamente. Como se ve, el primer grupo valora positivamente la Ilustración y ve en ella algo que salvar, en cierto modo, consideran que la Modernidad tenía una teleología trazada y la guerra cortó las correas que llevaban a ella, por lo que la crítica debe ser capaz de reestablecer esa finalidad. El objetivo que ellos desean no es otro que la libertad, pues ven en la Modernidad una tendencia fundamentalmente emancipadora. Como lo señala correctamente Losurdo con respecto a Adorno y Horkheimer, la crítica a la Modernidad de este primer grupo “no sólo no desea ser una liquidación, sino que parece tal vez configurarse como una especie de autocritica por obra del que piensa moverse siempre en el interior del Iluminismo”⁹. En efecto, se trata de una autocritica de la Modernidad, con lo que estos pensadores no dejan de ser fieles al tipo de crítica que la Modernidad, especialmente en su versión hegeliano-marxista, había establecido para sí misma como la única valida, la crítica como una crítica inmanente, que busca las contradicciones pero también el momento de verdad que hay en lo que se critica. Y en efecto, esos pensadores tienen razón en exigir una crítica inmanente y en señalar que los intelectuales de la revolución conservadora no hacen tal cosa, sino que su crítica se construye desde un más allá de la Modernidad. Esta época más allá de la Modernidad es la que se abre paso con el estallido de la guerra, que entonces es vista como la bisagra entre dos edades, como la revolución que funda un tiempo. Mucho más que los críticos ‘por izquierda’ de la Modernidad, los intelectuales de la revolución conservadora exigen un cambio de edades del mundo y creen estar presenciándolo. Es en nombre de este tiempo nuevo y luminoso que se critica a la Modernidad; la decadencia y el nihilismo del Iluminismo habrían dejado paso a una época ya no nihilista. En los capítulos 4 y 5 tendremos oportunidad de mostrar los límites de esta ‘crítica inmanente’ a la Modernidad, pero veamos por lo pronto que ella no consigue lo que se propone, una crítica inmanente de la Modernidad, pues excluye de sí al momento reaccionario. Este tipo de crítica, y mucho más en quienes, como Losurdo, las retoman para establecer un mapa conceptual, no son capaces de pensar el segundo grupo de autores sino negativamente, como lo que no son, a saber, modernos, y sólo atina a defenderse señalando que se trata de una deficiencia de Modernidad en sus adversarios. Una verdadera crítica inmanente, por el contrario, debería ser capaz de ver a

⁹ Losurdo, Domenico, *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la “ideología de la guerra”*, p. 275.

los modernistas reaccionarios como una positividad o como algo que tiene su propia realidad, y de mostrar que pertenecen de pleno derecho a la Modernidad, no tangencialmente. Al considerar que estos intelectuales proto-fascistas son una exterioridad o una negatividad respecto de la Modernidad, paradójicamente, Losurdo les está dando la razón en un punto, porque ellos también se consideraban a sí mismos como no modernos, como pensadores que ya habían dado el paso afuera de los límites de la Modernidad. Una crítica inmanente y completa, por el contrario, debería mostrar cómo ellos en realidad son tan modernos como los enemigos que suponen estar superando (el liberalismo y el marxismo, el materialismo, el pensamiento calculador, etc.). A nuestro entender, es precisamente Heidegger el que logra verlos como expresiones de la Modernidad y del nihilismo activo por ser un resultado del despliegue de la esencia de la técnica. Sin embargo, el procedimiento más habitual sigue siendo el de ver la revolución conservadora como un ataque a lo que aparentemente sería el núcleo de la Modernidad, la identidad entre razón y libertad. Tal es la opinión de Lukács (que en el fondo es el padre de quienes sostienen esta posición): todo lo que no puede ser reconducido a ‘la razón en la historia’ en un sentido hegeliano, él lo considera simplemente irracionalismo antimoderno. Puesto que se habían trazado unas expectativas emancipadoras que la Modernidad debía cumplir y resulta que se arriba a lo contrario, la pregunta de quienes piensan, como Lukács, que la ‘época de cabal pecaminosidad’ es la que empieza con la guerra mundial es ¿cómo es posible que no se llegara a lo que la Modernidad prometía sino a todo lo contrario? La respuesta de Lukács es que no se llegó al efecto porque se interrumpió o se debilitó la causa, porque la Modernidad fue atacada, y quienes la habrían atacado son los pensadores que aquí nos interesan, los conservadores revolucionarios, entre los que se encontraría Martin Heidegger, y que en opinión de Lukács se remontan a una tradición de filosofía anti-ilustrada (y antihegeliana) que comienza con Schelling y Schopenhauer. También Herf está de acuerdo con esta opinión a pesar de que comienza su libro diciendo que “[n]o existe la modernidad en general. Sólo hay sociedades nacionales, cada una de las cuales se moderniza a su modo.”¹⁰ Aparentemente, Herf es más cercano a nuestra lectura, admite que los pensadores a los que nos referimos son fieles a una forma de Modernidad, y no por casualidad los llama ‘modernistas’

¹⁰ Herf, Jeffrey, *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*, FCE, Argentina, 1993, p. 17.

(reaccionarios). Según esto, los modernistas reaccionarios habrían incorporado la técnica dentro de su pensamiento y sus visiones del mundo, y la técnica es un fenómeno claramente moderno. Sin embargo, este reconocimiento de Herf es sólo aparente, puesto que lo que en realidad está diciendo es que los modernistas reaccionarios tomaron sólo una parte de la Modernidad y rechazaron el resto, aceptaron la técnica como arma para atacar la Modernidad. Así, no se trata de una expresión de modernismo, sino de una degradación de él: los modernistas reaccionarios habrían hecho “una aceptación selectiva de la modernidad”¹¹, esto es, nuevamente, no se definen por la Modernidad sino por la deficiencia de la Modernidad. Todo el descubrimiento de Herf consiste en mostrar que los modernistas reaccionarios son antimodernos pero no los son tanto como los pensadores reaccionarios tradicionales en Alemania, principalmente los románticos. Este crítico es muy explícito cuando dice que “[l]o que resultó ser desastroso para Alemania fue la separación de la Ilustración del nacionalismo alemán. La sociedad alemana permaneció parcialmente –nunca ‘plenamente’– ilustrada.”¹² Así, el problema no es la Ilustración sino su insuficiencia, y Herf termina por exculpar a Occidente de lo que en realidad sería solamente una falta de Alemania, una falta de modernización. Y el mismo esquema interpretativo usa von Krockow, bien que refiriéndose exclusivamente a Jünger, Schmitt y Heidegger: vuelve contra los pensadores que él llama ‘decisionistas’ la definición schmittiana del romanticismo,¹³ por lo tanto, todo el problema vuelve a ser una falta de ilustración. Como Lukács, von Krockow retrotrae el conservadurismo revolucionario al romanticismo y a los intentos de escapar del pensamiento ilustrado, de modo que la solución sería más Modernidad.

Heidegger le da una importancia fundamental a uno solo de los pensadores que hemos venido tratando en conjunto (como miembros de la revolución conservadora, como modernistas reaccionarios o como decisionistas), frente al cual todos los demás quedan opacados. Se trata de Ernst Jünger, de quien Heidegger dice que “produce lo que toda ‘literatura de Nietzsche’ no pudo: proporcionar una experiencia del ente y de lo que ‘es’ a la luz del proyecto Nietzscheano del ente como voluntad de poder”¹⁴. Así, Heidegger

¹¹ Herf, Jeffrey, *El modernismo reaccionario*, p. 29.

¹² Herf, Jeffrey, *El modernismo reaccionario*, p. 35.

¹³ Von Krockow, Christian Graf, *La decisión. Un estudio sobre Ernst Jünger, Carl Schmitt y Martin Heidegger*, Tecnos, Madrid, 2001, pp. 102-113.

¹⁴ Heidegger, Martin, *Acerca de Ernst Jünger*, El hilo de Ariadna/Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Bs. As. 2013, p. 51.

considera a Jünger el único heredero e intérprete privilegiado de Nietzsche. Y es cierto que Nietzsche es de los pocos filósofos nombrados explícitamente por Jünger, quien además constantemente acude a conceptos de cuño nietzscheano. Es por ese motivo que Heidegger le dedicó muchas páginas interpretando esa ‘experiencia del ente como voluntad de poder’, lo que llevó a que además, luego de la segunda guerra mundial, ambos intelectuales entablaran una amistad por el resto de sus vidas. Por eso es que a nosotros nos interesa lo que tiene para decir Jünger acerca de cuestiones tales como el nihilismo, la Modernidad y la técnica, todas las cuales fueron de suma importancia para Heidegger.

Como casi todos sus contemporáneos, Jünger usa el nihilismo como adjetivo más que como sustantivo, esto es, califica a unas eras, instituciones o modos de vida de nihilistas, pero rara vez se detiene a definir qué es el nihilismo. Esto se debe a que su preocupación era mucho más la superación del nihilismo, dejar atrás el nihilismo, antes que contemplarlo. También hay que admitir que no ocultaba su herencia nietzscheana, con lo que podía dar por supuesta esa concepción del nihilismo entre sus lectores, y también podía prescindir de definir algo que aparentemente era una realidad palpable conocida por todos, en tanto todos habían vivido el final y hundimiento del liberalismo ilustrado decimonónico y el cosmopolitismo de la República de Weimar. El principal motivo, sin embargo, sigue siendo que su objeto de descripción no era tanto el nihilismo mismo como la superación del nihilismo, situándose él mismo más allá (*metá*¹⁵, *trans*) del nihilismo. A pesar de que su obra principal, *El trabajador*, habla extensamente acerca de este tema, el tratado más importante acerca del nihilismo es *Sobre la línea*, porque ese ensayo, dos décadas posterior a sus primeros escritos, es el único en que sí trata acerca del nihilismo mismo.

En *Sobre la línea*, Jünger persiste en su optimismo respecto de la superación del nihilismo. En el ensayo en que le responde, Heidegger ha hecho notar que ‘sobre’ (*über*) tiene dos significados, *trans lineam* y *de lineam*, correspondiendo el primero a la interpretación según la cual se ha pasado ya por sobre la línea y la hemos dejado atrás, encontrándonos ahora en un más allá de la línea; mientras tanto, el segundo significado implica un detenerse y habitar la línea. Heidegger le atribuye correctamente a Jünger la primera significación, mientras que se atribuye a sí mismo la otra. Que Jünger escribe desde la perspectiva del más allá de la línea se demuestra cuando él dice que “El instante

¹⁵ Aquí y en adelante hemos transliterado todos los caracteres griegos.

en que se pase la línea, traerá una nueva donación del Ser, y con ello comenzará a resplandecer lo que es real.”¹⁶ Este es un pensamiento que se repite una y otra vez en Jünger, la creencia en que hay un límite o frontera del nihilismo, el cual no sólo podemos cruzar, sino que estamos cruzando actualmente. Como señala Bousquet, aunque eventualmente Jünger revisaría el momento de su predicción acerca de la superación del nihilismo hecha en *El trabajador*, sin embargo continuó expresando un optimismo general respecto de ello¹⁷. En diferentes momentos de su obra, el límite se va corriendo, pero Jünger jamás tiene dudas de que lo hay y que nos movemos hacia más allá de ese límite. Dilucidaremos qué quiere decir esta superación del nihilismo a partir de la mencionada obra emblemática sobre el tema, pero mostraremos que hay un hilo conductor en sus ensayos que permanece inalterado.

Sin embargo, para poder hablar de una superación del nihilismo, hay que saber lo que el nihilismo es, requisito que Jünger sólo explicita en *Sobre la línea*, motivo por el que lo privilegiamos. El ensayista, antes de decir qué es el nihilismo, desmaleza el camino señalando los equívocos, excluyendo lo que el nihilismo no es (procedimiento que puede leerse como una autocrítica, veremos), y antes aún señala la perspectiva desde la que es posible llegar a definir el nihilismo. El texto comienza invocando, primero, *La voluntad de poder* de Nietzsche y, en el segundo párrafo, el *Raskolnikov* de Dostoievski. El orden es importante porque, tanto aquí como en todas sus obras relacionadas, la gran referencia es Nietzsche. El nihilismo es un proceso histórico-mundial y, en la perspectiva de Jünger, tiene una connotación especialmente política y cultural, por eso no es extraño que señale a Nietzsche y a Dostoievski, ya a principios de los '40, como los exponentes de sus respectivos países, los cuales a su vez eran los territorios privilegiados en los que se asentó el nihilismo:

No es un azar que quien describió en la filosofía el nihilismo fuese Nietzsche y quien lo describió en novelas fuese Dostoievski, pues si bien es cierto que el nihilismo había hecho escuela en todos los países, fue en Alemania y en Rusia donde erigió sus palacios. Y así, donde se han producido transformaciones más profundas y destrucciones más terribles ha sido en esos dos países. Por eso también la guerra ha encontrado su manifestación más pura en la guerra librada entre esos dos pueblos.¹⁸

¹⁶ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 53.

¹⁷ Bousquet, Antoine, (2016). Ernst Jünger and the problema of nihilism in the age of total war. *Thesis Eleven*, Vol. 132 (1), p. 19.

¹⁸ Jünger, Ernst, *La paz*, Tusquets editores, Barcelona, 1996, pp. 43-44.

Así, Jünger no sólo ve la segunda guerra mundial como un conflicto que responde al nihilismo, sino que le da a Alemania y Rusia un lugar privilegiado en el despliegue del nihilismo y su superación. Es por eso que considera *La voluntad de poder* y el *Raskolnikov* como las dos principales fuentes para el conocimiento del nihilismo¹⁹. La primera lección que Jünger extrae de ambos padres del nihilismo es el pronóstico favorable que él comparte acerca de la superación del nihilismo, entendido, no como un final sino como una fase necesaria por la que debe pasar la humanidad para purificarse a través del dolor²⁰. Era ya una vieja creencia de Jünger que un determinado tipo de humanidad se define por su relación con el dolor²¹, y que la relación burguesa con el dolor es de rechazo y exclusión, de tal modo que la edad burguesa o el siglo XIX construye un mundo de seguridad²², y en el caso del burgués, hay que concebirlo “como el ser humano que considera que la seguridad es el más alto de los valores y que guía su vida por esa idea.”²³ Por tanto, al invocar la curación del nihilismo por el dolor, Jünger está rondando los mismos conceptos que le servían para nombrar al nihilismo en los años '30. A diferencia del burgués, al trabajador y al soldado, en esos primeros ensayos, se les atribuye un contacto directo con el dolor, que es también un contacto directo con lo elemental. Este contacto directo con lo elemental es lo que pone fin al nihilismo²⁴, y si bien en el ensayo de 1949 Jünger abandonó toda la carga belicista que tenía la superación del nihilismo en el período de entreguerra, sus elementos y su forma son las mismas.

Luego de establecer su fidelidad a las fuentes de conocimiento del nihilismo y de encontrar en ellas la posibilidad de su superación, Jünger debería establecer qué es el nihilismo. Sin embargo, al constatar que ‘nihilismo’ es un concepto confuso y polémico y que además es empleado en tono descalificativo, primero se propone desbrozar el camino de falsas interpretaciones. Para palpar que el nihilismo era usado de modo polémico, es decir, como un epíteto para atacar lo que se califique de nihilista, valga la siguiente nota de Heidegger de 1933 (que también reproduciremos en el capítulo siguiente):

Si los escribientes y vocingleros atolondrados que hoy, con ademán «combativo» van por ahí alardeando con el tópico del «nihilismo» pudieran saber *cuán* nihilistas

¹⁹ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 17.

²⁰ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 18.

²¹ Jünger, Ernst, *Sobre el dolor*, Tusquets Editores, Barcelona, 1995, p 13.

²² Jünger, Ernst, *Sobre el dolor*, p 24.

²³ Jünger, Ernst, *El trabajador. Dominio y figura*, Tusquets Editores, Barcelona, 1990, p 54.

²⁴ Jünger, Ernst, *El trabajador*, p. 50.

son ellos, tendrían que asustarse de sí mismos. Pero por suerte son demasiado tontos y cobardes como para saber eso.²⁵

Entonces, uno de los principales inconvenientes al tratar el problema del nihilismo es que este es usado como descalificación, pero raramente se explicita de qué se está acusando. Curiosamente, el propio Jünger, si no hizo esto mismo, estuvo muy cerca, puesto que hasta este momento no se había visto en la necesidad de definir. A continuación, Jünger excluye tres interpretaciones, a las que él mismo no había estado tan lejos de suscribir, por lo que este pasaje puede considerarse una parcial autocrítica. La necesidad de una buena definición viene de que sería como el “descubrimiento del agente cancerígeno. No significaría la curación, pero sí su condición”²⁶. Dicho de otro modo, descubrir la esencia del nihilismo es el paso necesario para concebir el nihilismo como destino y para su superación.

Jünger señala entonces tres interpretaciones que usualmente se hacen del nihilismo y de la nada, puesto que la dificultad para concebir el nihilismo reside en la imposibilidad de representar la Nada²⁷. Estas tres tentativas de representación que Jünger rechaza son: la enfermedad, el caos y el mal. En cuanto al nihilismo como caos, esta era una concepción tradicional, puesto que al entender el movimiento del nihilismo como descomposición²⁸ y decadencia, existe la idea de un orden que se pierde. Es por eso que en *El trabajador*, el elemento que diferenciaba el antes del después en la superación del nihilismo es la irrupción de la forma, la figura del trabajador. Una de las consecuencias de la primera concepción jüngeriana del nihilismo es que la edad del nihilismo, o lo que es lo mismo, la edad burguesa, es una edad sin figura, literalmente amorfa. Jünger estuvo muy cerca de creer que, si el caos no era la esencia del nihilismo, al menos parecía ser una de sus consecuencias más visibles. Esto se refería especialmente al caos político cuya imposibilidad de resolución se le achacaba al parlamentarismo de la república de Weimar. Ahora bien, en *Sobre la línea*, Jünger diferencia tajantemente el caos del nihilismo. Más aún, se ha persuadido de que “el nihilismo puede armonizar perfectamente con amplios sistemas de orden y que incluso esto es la regla allí donde es activo y desarrolla poder”²⁹

²⁵ Heidegger, Martin, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, Editorial Trotta, Madrid, 2015, §213, p. 160.

²⁶ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 23.

²⁷ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 25.

²⁸ Jünger, Ernst, *El trabajador*, p. 123.

²⁹ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 27.

y de que “en los grandes parajes físicos de aniquilación, domina la sobriedad, higiene y orden riguroso hasta el final.”³⁰ La referencia al régimen nacionalsocialista es evidente, y Jünger no duda en tomar esa experiencia como un modelo del nihilismo. Que el nacionalsocialismo haya sido posible es prueba de que el nihilismo no es incompatible con el orden, más bien lo contrario, el orden es un substrato favorable para el nihilismo, mientras que el caos y la anarquía en realidad son enemigas del “orden riguroso en el que se mueve”³¹ el nihilismo. La pista acerca de la relación entre nihilismo y orden se encuentra en que el nihilismo crece cuando crece “el puro carácter de orden e instrumental”³², privado de aquello que poseía antes, el *éthos* y la tradición. Este puro carácter de orden e instrumental, privado de *éthos*, es lo que, de modo muy llamativo, Jünger le atribuye al ‘funcionamiento puro’ del orden técnico³³. Esto contrasta de un modo interesante con sus primeras consideraciones acerca de la técnica, porque en los años ’30 se esforzaba en demostrar que, a pesar de las apariencias, la técnica no era de orden nihilista³⁴ precisamente porque establecía un orden, y la anarquía que produce, que aquí sí es considerada nihilista, es sólo aparente y pasajera. No obstante, la temática de la técnica es tan importante que merece un capítulo separado, porque el propio Heidegger reconoce que gracias a Jünger él pudo desarrollar su propia filosofía de la técnica³⁵. Hagamos notar, por lo pronto, que también en este aspecto se verifica una corrección en el pensamiento de Jünger.

Del mismo modo, también rechaza la enfermedad como nota constitutiva del nihilismo. Este era un lugar común en el pensamiento acerca del nihilismo. Ya Nietzsche lo había considerado como una suerte de enfermedad cultural, y lo había definido como negación de la vida. Jünger tiene también a la vista precisamente la experiencia histórica que intentó superar el nihilismo acudiendo a una eugenesia racial que tenía como fin erradicar los supuestos enfermos y degenerados. Pero antes que nada, Jünger está pensando en los Estados de bienestar, especialmente el estadounidense, a los cuales considera no menos nihilistas. Constata así que la salud física en realidad está unida al

³⁰ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 31.

³¹ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 30.

³² Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 28.

³³ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 28.

³⁴ Jünger, Ernst, *El trabajador*, p 157.

³⁵ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 81.

nihilismo³⁶. Que está tomando las democracias triunfantes como modelos del nihilismo queda confirmado cuando señala: “los lugares de prosperidad, con sus seguros, seguridades sociales, de anestesia...”³⁷. Aquí como antes, la seguridad es vista como uno de los bienes más preciados en el mundo burgués y nihilista. Así, señala a la medicina actual como un gremio nihilista, e invoca a Nietzsche para afirmar que el nihilismo es un estado normal, esto es, no patológico³⁸. También aquí la referencia puede entenderse como un cambio de posición parcial del propio Jünger, porque él había saludado el estallido de la guerra como un contacto salutar con la realidad, asociando así la salud con la superación del nihilismo, y el estallido de la guerra mundial, la puesta en contacto con los poderes elementales, con la Muerte y la Sangre, habría hecho partícipes a los hombres de una salud nunca antes sentida³⁹.

En tercer y último lugar, el nihilismo tampoco puede entenderse como el mal. Jünger está comprendiendo aquí la concepción del mal como una privación o negación del bien. Más significativo en el despliegue del nihilismo, sin embargo es la indistinción entre el bien y el mal, entre el derecho y la injusticia. El automatismo moral⁴⁰ resulta mucho más inquietante que el mal, Jünger se refiere a la tendencia a la irreflexividad, que termina desdibujando la clara distinción entre el bien y el mal. También aquí se repite la idea de que el nihilismo no destruye lo existente, sino que simplemente lo priva de substancia, le quita el *éthos*, hace que las cosas sigan marchando pero sin tradición, por lo tanto, sin para qué. Si bien es cierto que Jünger había calificado el nihilismo como “la fuente más honda del mal”⁴¹, no creemos que en este caso se pueda decir que la interpretación del nihilismo que aquí está rechazando sea representativa de su propio pensamiento, puesto que Jünger, un nietzscheano consecuente, no calificaba al nihilismo a partir de valoraciones como bueno o malo.

Pero si el nihilismo no puede equipararse al caos, a la enfermedad, ni al mal, ¿qué es? En el §11 de este texto, Jünger dice por fin que la esencia del nihilismo es la reducción, la cual también puede entenderse como simplificación y desaparición. “Por su esencia el mundo nihilista es reducido y se reduce cada vez más, como corresponde necesariamente

³⁶ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 31.

³⁷ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 32.

³⁸ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 36.

³⁹ Jünger, Ernst, *El trabajador*, p. 59.

⁴⁰ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 38.

⁴¹ Jünger, Ernst, *La paz*, p. 43.

al movimiento hacia el punto cero.”⁴² El nihilismo es un proceso de reducción, y sin dudas es este proceso de reducción el que se anticipaba como pérdida del *nómos*, del *éthos* y de la tradición⁴³; de hecho, el tener tradición e historia dificulta la expansión del nihilismo⁴⁴. Este es el modo en que Jünger traduce la concepción nietzscheana de la desvalorización de todos los valores.

No hay que dejar pasar la indicación de que el nihilismo se dirige hacia algún lado, a saber, ‘hacia el punto cero’. La reducción que avanza en la edad del nihilismo tiende hacia su punto absoluto, en el cual todo queda reducido a nada, y esa es la nada, *nihil*, a la que se refiere el nombre del nihilismo. Ahora bien, si el nihilismo es un proceso reductivo que nos lleva al punto cero, al máximo despliegue del nihilismo y a la línea del nihilismo, es precisamente por eso que también nos lleva más allá de sí mismo. Jünger ve en el proceso del nihilismo un paso necesario para que la humanidad pueda alcanzar “un nivel superior al que había antes de la entrada en el nihilismo”⁴⁵ y de autosuperación. En el fondo, no se trata de otra cosa que de la purificación a través del dolor que se menciona desde el primer momento en referencia a Nietzsche y Dostoievski. En su apoyo, Jünger evoca los versos de Hölderlin, ‘pero donde está el peligro / crece también lo que salva’⁴⁶. Por supuesto, esta referencia al poeta no es casual, ya que se trata de unos versos que el mismo Heidegger interpretó en varias ocasiones y en el mismo contexto de dilucidación de la actual edad técnica y nihilista, por lo que en parte se trata de un simple reconocimiento a quien va dirigido este ensayo. Pero las palabras de Hölderlin no se agotan en un mero homenaje, sino que, en efecto, expresan bien la convicción que tiene el autor de *Tempestades de acero* de que hay una instancia más allá del nihilismo a la que se accede pasando por este mismo nihilismo, o la convicción de que hay que llevar al extremo el nihilismo para poder superarlo. “El dolor es enorme y, sin embargo, la figura del tiempo se realiza en medio de la aniquilación histórica.”⁴⁷

El pensamiento de Jünger es un pensamiento del cruce de la línea más que un pensamiento de la línea. Es muy claro en ese aspecto cuando dice que “[e]l cruce de la

⁴² Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 39.

⁴³ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, pp. 27-29.

⁴⁴ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 35.

⁴⁵ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 25.

⁴⁶ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 39.

⁴⁷ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 46.

línea, el paso del punto cero *divide* el espectáculo; indica el medio, pero no el final.”⁴⁸ El nihilismo tiene un sentido, que es el cruce de la línea, el más allá de sí mismo. El punto cero, al que el nihilismo nos empuja, es a la vez el límite o la frontera del nihilismo. Lo característico de la posición de Jünger no es sólo que hay una frontera entre una edad nihilista y otra edad ya no nihilista, sino que en realidad ya la hemos cruzado, o al menos hemos dado los primeros pasos. Y no es algo que se limite a este ensayo, sino que esa convicción se mantiene a lo largo de toda su obra, si bien varía la datación de este momento de paso. Jünger afirma explícitamente que “nosotros hemos pasado el punto cero entretanto”⁴⁹. Él tiene del cruce de la línea la imagen de una serpiente, de la cual, “[l]a cabeza está más allá de la línea”⁵⁰, y que el resto del cuerpo la seguirá pronto. Esto explica el optimismo acerca de la ‘nueva donación del Ser’ al pasar la línea que hemos mencionado más arriba.

Hemos visto que Losurdo agrupa a los intelectuales de la revolución conservadora atendiendo a la posición que todos ellos adoptan frente a la primera guerra mundial. Según esa clasificación, son intelectuales de la revolución conservadora quienes celebraron el estallido como el final de una época de cabal pecaminosidad. Hemos visto también que esta celebración de la guerra quiere decir la alegría ante el final de la Modernidad o de la Ilustración. Hemos seguido el rastro de Jünger, y en él se descubre nítidamente la razón de esta valoración: la superación de la Modernidad significa la superación del nihilismo. Los intelectuales modernistas revolucionarios no quieren salir de la Modernidad en cuanto moderna sino en cuanto nihilista. La estructura del cruce de la línea que hemos descrito no es una novedad, sino que está presente en los textos anteriores.

Losurdo tiene razón al incluir a Jünger en ese grupo de autores de acuerdo a cómo representó la edad que se abría con la Gran Guerra, aunque tal vez lo agrupó allí por razones incorrectas. En el §15 de *El trabajador*, dice Jünger, refiriéndose a la edad burguesa y al mundo que excluye de sí los poderes de lo elemental: “El estallido de la guerra del 14 pone punto final a este tiempo, trazando por debajo de él una gruesa raya roja”⁵¹. Nuevamente se expresa la convicción de un cambio de época, también aquí hay una línea que separa el nihilismo de la edad que le sigue y a la cual estamos entrando. No

⁴⁸ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 45.

⁴⁹ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 44.

⁵⁰ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 46.

⁵¹ Jünger, Ernst, *El trabajador*, p 58.

hay equívoco posible en este contexto, pues pocas líneas más abajo, afirma que “[s]e ha vuelto inútil seguir ocupándose en una transvaloración de los valores –ahora basta con ver las cosas nuevas y participar de ellas.”⁵² Como es sabido, ‘transvaloración de los valores’ es el nombre que da Nietzsche al contramovimiento que le pone fin al nihilismo, invirtiendo el platonismo. Decir que ya no es necesaria la transvaloración es afirmar que ya hemos superado el nihilismo, precisamente a través de la guerra mundial; al mismo tiempo, Jünger reafirma su proveniencia nietzscheana. En *Sobre el dolor*, vuelve a aparecer el mismo motivo: “El «último hombre», profetizado por Nietzsche, es ya historia pasada”⁵³. Como se recordará, el último hombre es el hombre empequeñecido de la Modernidad en Nietzsche, el hombre que ha inventado la felicidad⁵⁴, entendida como seguridad y confort. En los años ’30, Jünger expresa varias veces su convencimiento de que la Gran Guerra puso fin a la era de seguridad burguesa, poniendo a los hombres de vuelta en contacto con lo elemental, con la muerte y la sangre, y, en pocas palabras, con la voluntad de poder. Este corte abrupto con la edad burguesa señala también el comienzo de otra edad, la edad del trabajador, que ya no es burguesa, y se define por ser una inversión de las viejas valoraciones. Durante el período que va de *Sobre el dolor* a *Sobre la línea*, Jünger escribe pocos ensayos, en buena medida porque en ese período se desata la segunda guerra mundial. Sin embargo, justamente considerando la guerra mundial, entre 1941 y 1944 escribe *La paz*, en donde nuevamente se atribuye el nihilismo a unos procesos históricos, esto es, a la guerra mundial y en particular enjuicia críticamente la Alemania nacionalsocialista. Si los escritos de los años ’30 habían podido ser proto-nazis, de tal modo que el nazismo aparecía para muchos como un movimiento anti-nihilista, en este ensayo de principio de los ’40, Jünger no tiene dudas de incluir a ese movimiento entre las diferentes formas del nihilismo. Sin embargo, la idea de que estamos superando el nihilismo se mantiene. Puesto que el objeto de todo el ensayo es preparar la edad nueva que ha de surgir luego de la guerra, Jünger ve claramente que existe el peligro de que el nihilismo no se acabe al finalizar la guerra, pero ve también la oportunidad de una era mejor. Pero el requisito para que a la guerra la suceda una edad floreciente es que se llegue “hasta la fuente más honda del mal: la que mana del nihilismo. Si no se produce

⁵² Jünger, Ernst, *El trabajador*, p 58.

⁵³ Jünger, Ernst, *Sobre el dolor*, p 24.

⁵⁴ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 2003, p. 41.

ninguna modificación, ¿de qué servirán los tratados?”⁵⁵. Jünger desconfía de la efectividad de procedimientos jurídicos exclusivamente formales, y cree que la oportunidad de superar el nihilismo requiere de la experiencia interna en los corazones de los hombres, pues “[l]a única curación posible que aquí subsistió fue aquella que se esconde en el dolor.”⁵⁶

Se ha dicho que la metafísica de la *Gestalt* jüngeriana es una suerte de fenomenología en sentido hegeliano⁵⁷. Y ciertamente se le parece, por cuanto la inteligibilidad histórica se logra atendiendo a la sucesión de figuras que van apareciendo y eventualmente pereciendo. Estas figuras se diferencian, pero en Jünger no hay superación alguna, sino que cada figura es del mismo peso que las otras, de modo que la sucesión de figuras no se dirige a ningún lado, ni se orienta hacia ningún final de la historia. La figura que irrumpe alrededor de 1914 es la del trabajador. Como cada figura marca una edad del mundo, la irrupción de una de ellas implica el inicio de una nueva época. La edad del mundo que se define por la figura del trabajador implica que la presente es la edad del trabajador. Sin embargo, esto no implica que la edad que se deja atrás sea la de la figura del burgués o la figura del tercer estado: no hay tal figura. El ‘siglo XIX largo’, en *El trabajador*, es una edad sin figura, de allí que todas las relaciones de rango se disuelvan, que el poder desaparezca y se reduzca el mundo a lo calculable. Jünger considera que la Gran Guerra hace estallar ese mundo burgués, trayendo al mundo un nuevo titán, el Trabajador. En términos posteriores, la explosión del conflicto mundial equivale al cruce de la línea y a una nueva donación del Ser. Si bien Jünger fue modificando su visión acerca del momento de irrupción de las fuerzas elementales, nunca dejó de estar cierto de ella. Por eso su visión acerca del nihilismo siempre fue desde un más allá del nihilismo, o desde una transcendencia del nihilismo. Como veremos, este mero hecho de pensar desde la superación del nihilismo, o desde la línea ya cruzada, es lo que más fuertemente lo confirma como un nihilista. Heidegger termina por sentenciar que Jünger, igual que Nietzsche, como veremos, recae en el nihilismo de un modo más fuerte.

⁵⁵ Jünger, Ernst, *La paz*, p. 43.

⁵⁶ Jünger, Ernst, *La paz*, p. 44.

⁵⁷ Cuasnicú, Ricardo Franklin, *Jünger y lo político*, Prometeo Libros, Bs. As., 2014, p. 74.

3. Adhesión de Heidegger entre 1930-1936 a la concepción nietzscheana-jüngeriana del nihilismo

En este capítulo se hará necesario examinar lo político en Heidegger. Esto se debe a que el nihilismo llega a ser un problema para él a través del contexto intelectual de su época, para el cual, el nihilismo era en primer lugar un problema político. Sin embargo, ese no es el caso para Heidegger. Lo importante para él siempre fue la cuestión del ser, y sólo por motivos ontológicos llegó su filosofía a tener ciertas determinaciones políticas, y también por el primado de la ontología es que las dejó atrás. Asimismo, tanto su primera concepción del nihilismo como su adhesión política de mediados de los años '30 dependen sobre todo de su lectura de dos autores que se irán haciendo cada vez más importantes en su obra, Nietzsche y Jünger. Así, en un primer momento, Heidegger se identifica con la crítica del presente y la empresa de superación de eso que se critica tal como las encuentra en estos dos autores. Por lo tanto, a través de su interés por el nihilismo, nuestro pensador pasa a formar parte de la corriente de pensadores que ya hemos señalado con el nombre de 'modernismo reaccionario', por más que al mismo tiempo es muy crítico con algunos de ellos (y esta crítica se despierta en todos los casos en que los encuentra muy pobres metafísicamente). A pesar de que sin dudas Nietzsche estaba en la atmósfera cultural desde mucho antes, hay pocas referencias a él en los escritos y cursos de los años '20. En *Ser y tiempo* se lo nombra brevemente en el §76 en referencia a la segunda de las *Consideraciones intempestivas*, y poco más. Más interesante es el §18 del curso de 1929-30⁵⁸, en el cual Heidegger examina cuatro importantes críticos del presente (o de la 'situación actual', como la llama él) y los remite a Nietzsche. Estos cuatro críticos del presente son Oswald Spengler, Ludwig Klages, Max Scheler y Leopold Ziegler, es decir que aquí sí Heidegger está citando autores pertenecientes a la 'revolución conservadora', notablemente el primero, y lo que es más importante, afirma que comprenden mal al filósofo del que dependen, Nietzsche, cosa que se muestra examinando fragmentos del libro *La voluntad de poder*.

Decimos entonces que Heidegger comienza aproximadamente en 1930 un período en el que considera la filosofía de Nietzsche como aquella que puede dar una interpretación adecuada de la situación actual y, sobre todo, como aquella que ha

⁵⁸ Heidegger, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, pp. 100-106.

encontrado en el nihilismo el punto de cruce de las problemáticas histórica y ontológica. Por esas razones, Este período responde a la pregunta ‘¿cómo salir del nihilismo?’ una vez aceptado que el nihilismo es un nombre adecuado para la época presente. Poco después, Heidegger incluirá en esta lectura de Nietzsche a Jünger. A partir de 1930, Heidegger comienza a hablar de la verdad del ser y ya no más del sentido del ser, esto es lo que se conoce como giro o vuelta (*Kehre*) en su pensar. En esta época Heidegger imparte distintos cursos y produce escritos acerca de la verdad tal como la entiende ahora, acerca de la *alétheia* como desocultación del ser mismo. Esta nueva concepción favorece la posibilidad de politizar su pensamiento, puesto que al hablar del ‘sentido’ del ser, se conservaba un matiz mental o subjetivo⁵⁹, esto es, se aferraba a un individualismo típicamente moderno. Creemos que este abandono de una terminología aún muy ligada a la filosofía de la consciencia es lo que le permite politizar su filosofía, politización que era exigida por el mero hecho de aceptar el nihilismo como un problema principalmente político y cultural. También por esto creemos que no se puede decir que haya un pensamiento del nihilismo en el Heidegger de *Ser y tiempo*. Finalmente, hay que destacar una circunstancia también ligada a Nietzsche, pero que podría ser considerada exterior. Heidegger empieza a darle importancia teórica a Nietzsche gracias a su diálogo con Scheler, y toma contacto con el Archivo Nietzsche ya al final de los ’20, llegando a ser miembro del comité científico del Archivo en los años ’30, posición que ocupa hasta su renuncia en 1942⁶⁰. Esta compenetración con la filosofía nietzscheana también tiene que ser vista como parte de la identificación con Nietzsche de principio de los ’30. Veremos así cómo Heidegger emula algunos motivos fundamentales de la filosofía de Nietzsche y de la ensayística de Ernst Jünger, lo cual lo coloca dentro del modernismo reaccionario.

Como se ha hecho notar más de una vez, el proyecto de la ontología fundamental, tal como se lo encuentra en *Ser y tiempo*, era substancialmente apolítico. No es sólo que en esa obra capital no se encontraran prácticamente proposiciones que esbocen una filosofía política, sino que más bien tiende a hacer imposible la política desde su perspectiva. Bajo la figura del Uno (*das Man*), parecían rechazarse todas las opciones políticas disponibles, sin siquiera fundar ese rechazo política sino ontológicamente. Ciertamente las principales corrientes políticas de la Modernidad (y muy especialmente

⁵⁹ Considérese la expresión ‘*im Sinn haben*’, ‘tener en mente’. Asimismo, la expresión ‘perder el sentido’ como perder la consciencia.

⁶⁰ Volpi, Franco, *El nihilismo*, Editorial Biblos, Bs. As., 2005, pp. 92-94.

el parlamentarismo republicano de Weimar) eran desestimadas como formas de la “auténtica dictadura” que despliega el uno⁶¹, pero no se plantea nada que reemplace las formas impersonales e impropias con las que se caracterizaba la vida en común. Dicho brevemente, *Ser y tiempo* en realidad sugiere que toda política es impropia, que no hay política u organización de la vida pública posible en el modo de la propiedad. Si esto es así, implica que toda política es alienante, a saber, alienante de la propia esencia del hombre, que es la comprensión del ser. La única vez que se menciona la política⁶² en ese libro es entre comillas y se lo hace junto con otras disciplinas o dominios (la psicología filosófica, la antropología, la ética, la poesía, la biografía y la historiografía), todas las cuales se desestiman por considerarlas insuficientemente originarias en un nivel existencial y pertenecientes a un análisis existencial. Esto significa que la política es derivada con respecto a la ontología fundamental y la analítica existencial del *Dasein*. Se trata de un movimiento típico de toda la obra heideggeriana, según la cual los dominios particulares tienen validez sólo en la medida en que se los puede remitir a y fundar en el terreno más originario de la pregunta por el ser. En *Ser y tiempo*, Heidegger no consigue dar una explicación satisfactoria del destino común, de modo que el *Dasein* puede ser propio adelantándose hasta la muerte e inaugurando un destino, pero siempre de modo individual. Cuando tiene que dar cuenta de la historicidad, es decir, del destino común, Heidegger es por lo menos sucinto: “Pero, si el *Dasein* destinal existe esencialmente, en cuanto estar-en-el-mundo, co-estando con otros, su acontecer es un co-acontecer, y queda determinado como *destino común* [*Geschick*]. Con este vocablo designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo.”⁶³ Puesto que el co-estar que aquí se invoca había sido tratado durante todo el libro en relación con modos impropios, se ha intentado explicar de dónde surge este acontecer. Heidegger escribe esto en el mismo pasaje que en el que empieza por referirse al estar vuelto hacia la muerte (o ser para la muerte, según otra traducción) y termina invocando ‘la lucha’ y la ‘generación’. La explicación parecería residir en que Heidegger está hablando de un asumir la propia muerte pero de modo comunitario (ya que sólo un estar vuelto hacia la muerte en común podría fundar un *Dasein* común y un destino común), en el cual no se trataría de una suma de individualidades sino de una fusión comunitaria, esto es, Heidegger se estaría refiriendo

⁶¹ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2014, p. 146.

⁶² Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, p. 37.

⁶³ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, p. 398.

a la experiencia de la guerra tal como la experimentaron los soldados alemanes en las trincheras de la primera guerra mundial. Sin embargo, Heidegger nunca dice explícitamente esto, y esta explicación parece demasiado casual y demasiado corta para explicar el grumo en la teoría: que si no hay un destino común posible, no hay forma propia posible del acontecer de la comunidad o del pueblo.

Más bien al contrario, en este primer momento de su filosofía, Heidegger privilegia el aislamiento como modo más originario de la existencia, porque el “aislamiento recobra al *Dasein* sacándolo de su caída, y le revela la propiedad e impropiidad como posibilidades de su ser.”⁶⁴ El aislamiento y la singularización tienen un privilegio ontológico porque remiten al *Dasein* a su Ahí o a la apertura del ser, lo que significa que sólo gracias al aislamiento es posible escapar a la alienación del uno, la cual, por el contrario, cancela este acceso originario a la comprensión del ser. Y ya que lo que en última instancia le interesa a Heidegger es la pregunta por el ser, el *Dasein* singular tiene un privilegio metodológico.

Esta suerte de individualismo metodológico que, incluso a su pesar, se mantiene en *Ser y tiempo* y en los años '20, empieza a cambiar en los primeros años de la década del '30. Más y más empiezan a aparecer conceptos como los de nación, comunidad y, sobre todo, pueblo. Esto no debe verse como una adhesión exterior e inesencial ni como oportunismo político, sino que se trata del intento de Heidegger de sobrepasar los restos de la filosofía moderna que en la época de *Ser y tiempo* habían quedado sin criticar, en particular, el intento de abandonar toda forma de subjetivismo moderno que remitiera a la filosofía trascendental de la consciencia y al liberalismo decimonónico. Sin embargo, la politización de su pensamiento nos interesa, no por sí misma, sino porque ella se realiza como adhesión a algunos puntos importantes del pensamiento de los conservadores revolucionarios, y esto redundará en una determinada conceptualización del nihilismo.

Como dijimos antes, el período que estamos comentando gira alrededor de la pregunta acerca de cómo salimos del nihilismo. Esta salida del nihilismo es pensada como nuevo comienzo (*Anfang*) de la historia y del pensar, que debe dejar atrás la edad de decadencia, trayendo una nueva época de grandeza. Veremos repetirse estos motivos en algunos escritos, no sólo centrales para este período sino para toda la obra de Heidegger, el ‘discurso del rectorado’ de 1933, *La autoafirmación de la universidad alemana*, y el

⁶⁴ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, p. 209.

curso de 1935, *Introducción a la metafísica*, así como los póstumamente publicados *Cuadernos negros*, especialmente los correspondientes a los primeros años '30. En estos escritos aparecen todos los elementos que luego se encontrarán también en el curso de 1935, así como en otros textos de la época, todos los cuales se pueden remitir a lo que Losurdo llama 'ideología de la guerra' o 'conservadurismo revolucionario', siendo esto último mucho más exacto para Heidegger. Antes de hacer cualquier afirmación, apuntemos que Heidegger es plenamente consciente en estos escritos de que lo que está en juego es el nihilismo, cosa que se hace patente cuando invoca a uno de los únicos dos filósofos citados explícitamente en el discurso del rectorado, Nietzsche (significativamente, el otro es Platón), en particular mentando el acontecimiento de la muerte de Dios⁶⁵, que es uno de los modos en que Nietzsche anuncia el nihilismo; Heidegger incluso explicita su propia concepción del nihilismo como el abandono del hombre de hoy en medio del ente. También en *Introducción a la metafísica* se invoca una y otra vez a Nietzsche, aunque más reiteradamente, de tal suerte que no caben dudas de que una de las preocupaciones de este curso es, precisamente, el nihilismo. Como ejemplo de las múltiples invocaciones a Nietzsche, señalamos que, en el contexto de la explicación de la pregunta de la metafísica, Heidegger termina topando con las afirmaciones nietzscheanas según las cuales el ser no sería más que un vapor y un error⁶⁶ y que, en las últimas páginas del libro, concluye descubriendo el que sería el fundamento del gran tema de la obra póstuma de Nietzsche.

Pero, como no basta la invocación a Nietzsche para establecer qué quiere decir Heidegger con 'nihilismo', busquemos las definiciones que da él en los textos de la época que estamos examinando. En primer lugar, es de observar que Heidegger se defiende de ser él mismo un filósofo nihilista en varias ocasiones. Así, por ejemplo, *Introducción a la metafísica* prácticamente comienza y termina con consideraciones acerca del nihilismo y quiénes son los verdaderos nihilistas; en las primeras páginas leemos: "El hablar de la nada (...) socava toda cultura y toda fe. Aquello que desprecia el pensamiento en su ley fundamental y que destruye la voluntad constructiva y la fe, es puro nihilismo."⁶⁷ Por supuesto, aquí Heidegger está parafraseando acusaciones a su propia filosofía, según las

⁶⁵ Heidegger, Martin, (1989). La autoafirmación de la universidad alemana. *Arete*, Vol. I (N° 2), p. 208, parr. 17.

⁶⁶ Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2003, p. 41.

⁶⁷ Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, p. 31.

cuales ésta culminaría en una angustia ante el nihilismo tan solo por hablar de la nada. Esta supuesta ‘filosofía de la nada’ la encontraban sus críticos en la famosa clase inaugural de 1929, *¿Qué es metafísica?*, pero también se vuelve central en estas lecciones de 1935, puesto que se desarrollan al hilo de la pregunta ‘¿por qué es el ente y no más bien la nada?’. De hecho, estas acusaciones eran resultado de ciertas rivalidades políticas e intelectuales que tenía Heidegger en este período en el que estamos centrando, y habían sido formuladas explícitamente por Ernst Krieck en febrero de 1934⁶⁸, de tal modo que puede considerarse que *Introducción a la metafísica*, un año posterior, es una respuesta a estas acusaciones. De hecho, a pesar de que nosotros referimos el año 1930 como principio de este período del pensamiento heideggeriano, es recién desde este momento cuando aparece públicamente el nihilismo como tema; anteriormente el nihilismo estaba como implícito, asumido como problema pero no tematizado. El episodio ilustra formidablemente las relaciones de Heidegger con la revolución conservadora: la acusación que le hace Krieck va fundamentalmente de la política a la filosofía, él ya tiene una verdad política, y a partir de ella trata de juzgar tal o cual filosofía, pero la acusación no deja de ser política (‘un fermento para la depravación y la disolución del pueblo alemán’), su concepción del nihilismo es política, y sólo derivadamente filosófica. La defensa de Heidegger es exactamente la inversa, puesto que nuestro autor, incluso en su momento de mayor adhesión política, se sostiene en una primacía de la filosofía, o más exactamente, de la pregunta por el ser, a tal punto que si adhirió a una realidad política lo hizo por motivos filosóficos, no políticos, y si la abandonó (según nosotros, alrededor de 1936), fue por esos mismos motivos. Estos motivos filosóficos son precisamente el nihilismo y su superación. La primera respuesta heideggeriana a esta acusación de nihilismo la encontramos en el §213 de *Reflexiones y señas III*:

Si los escribientes y vocingleros atolondrados que hoy, con ademán «combativo», van por ahí con el tópico del «nihilismo» pudieran saber *cuán* nihilistas son ellos, tendrían que asustarse de sí mismos. Pero por suerte son demasiado tontos y cobardes como para saber eso⁶⁹.

En otras palabras, Heidegger reniega, no sólo de la acusación de nihilismo, sino de la mala comprensión del nihilismo entre sus contemporáneos. Encontramos aquí un elemento muy importante, que volveremos a hallar también en escritos posteriores: la

⁶⁸ Volpi, Franco, *El nihilismo*, pp. 99-100.

⁶⁹ Heidegger, Martin, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 160.

intuición de que precisamente quienes se precian de no nihilistas son quienes más radicalmente realizan el nihilismo, porque su presunción de no ser nihilistas proviene de una incompreensión del nihilismo. Ya en el primero de los *Cuadernos negros* Heidegger apunta al olvido del ser como la esencia del nihilismo, la cual “va propagando el vacío por todo”⁷⁰. En ese pasaje, se identifican la omisión de la pregunta por el ser, la sentencia nietzscheana de la muerte de Dios y el nihilismo de lo ente. En escritos posteriores, Heidegger va a definir más explícitamente el nihilismo como el estado en que el ente sigue siendo concebido con prescindencia del ser (el ‘abandono del ente por el ser’), pero aquí ya está claramente delineado. Así como *Introducción a la metafísica* menciona las acusaciones de nihilismo casi al comienzo, vuelve a nombrarlas sólo en las últimas páginas, como si recién al final de todo el tránsito de las lecciones se pudiera dar respuesta a ellas. Y no es casual, porque también aquí el olvido del ser es considerado la esencia del nihilismo, y justamente el olvido del ser es el gran tema que recorre todo el libro.

Mas, ¿dónde está en obra el nihilismo auténtico? Actúa allí donde se está pegado al ente corriente y donde se piensa que es suficiente tomarlo como hasta ahora, como el ente que es tal como es. Con esta actitud, sin embargo, se rechaza la pregunta por el ser y se lo trata como una nada (*nihil*) que lo «es» también en cierto modo, en tanto es esencialmente. Olvidar el ser y ocuparse tan sólo del ente, esto es nihilismo. El nihilismo así entendido constituye sólo el fundamento de aquél que Nietzsche expuso en el primer libro de *La voluntad de poder*.⁷¹

Dirijámonos a lo que a nosotros nos resulta lo más importante en referencia al nihilismo y su superación: la necesidad de volver al comienzo (o inicio, según se traduzca *Anfang*). El discurso, al ser un texto breve, va rápidamente al punto, y allí se precisa en qué consiste el inicio de la existencia histórico-espiritual: este es “la irrupción de la filosofía griega. Es allí donde el hombre occidental se yergue por primera vez, desde lo más propio de un pueblo, en virtud de su lengua, frente al *ente en su totalidad*, y lo interroga y concibe como el ente que es.”⁷² En el mismo contexto, Heidegger afirma la necesidad de volver a sujetarnos al poder del inicio. El retorno a un pasado que se considera pleno de sentido es típico de todos los conservadores. En general, como se trata de un pensamiento que reacciona contra la Modernidad, y específicamente contra las tendencias ilustradas de la Modernidad, los conservadores revolucionarios no ven la

⁷⁰ Heidegger, Martin, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, §186, p. 68.

⁷¹ Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, p. 183.

⁷² Heidegger, Martin, *La autoafirmación de la universidad alemana*, p. 207, parr. 9.

historia como un progreso o una acumulación que nos dirige hacia el bien, justamente porque ellos no creen que el bien esté por venir sino en algún punto del pasado, y ya que el momento de grandeza se encuentra en el pasado, la historia a partir de entonces es de decadencia y descomposición. La aspiración política de los conservadores revolucionarios es volver a instaurar ese momento de plenitud y combatir así la decadencia y el nihilismo. Heidegger también acepta este esquema, pero a diferencia de la mayoría de los conservadores, este punto al que hay que volver no es el período inmediatamente pre-moderno (la mayoría de los conservadores añoran la vida medieval o del antiguo régimen, o una versión de ellos), sino la edad trágica de Grecia⁷³. Como todos los conservadores revolucionarios, Heidegger rechaza la filosofía del progreso⁷⁴ histórico, típica de la Ilustración. Desestima el progreso porque esta concepción hace del comienzo algo tosco y primitivo, algo que cuanto más atrás dejemos, mejor, ya que sería la instancia de mayor pobreza de sentido y de verdad. La filosofía del progreso cree que partimos de una nada de sentido y que vamos dándole sentido a la existencia en la medida en que nos alejamos de su origen. El resultado de esto es que el presente es exaltado y glorificado a costa del pasado, el presente sería una refutación del pasado (puesto que la verdad se encuentra en mayor medida en la actualidad, el origen es visto como el momento de mayores tinieblas). Heidegger, por supuesto, se encuentra en las antípodas de este pensamiento, pues es sumamente crítico con el presente, momento al que ve como el de mayor pobreza espiritual, precisamente como el momento del más completo nihilismo. Así, el ‘progreso de la obra humana’, no refuta al comienzo, sino que el presente siempre le queda a la saga al comienzo, “el inicio mismo no ha sido, en modo alguno, sobrepasado, ni, menos aún, aniquilado.”⁷⁵ Domenico Losurdo ha resaltado acertadamente la importancia del nuevo comienzo para Heidegger en esta época y la diferencia entre comienzo (*Anfang*) e inicio (*Beginn*)⁷⁶. En términos generales, la necesidad de un nuevo comienzo alemán que remediara la agonía de Occidente era compartida por todo el grupo de pensadores conservadores revolucionarios. Así, Herf señala en la dirección correcta cuando declara que los modernistas reaccionarios “se veían

⁷³ Zimmerman, Michael E., *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1990, p. 4.

⁷⁴ Heidegger, Martin, *La autoafirmación de la universidad alemana*, p. 208, párr. 14.

⁷⁵ Heidegger, Martin, *La autoafirmación de la universidad alemana*, p. 208, párr. 14.

⁷⁶ Losurdo, Domenico, *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la “ideología de la guerra”*, pp. 218 y 222 ss.

a sí mismos como revolucionarios culturales que trataban de consignar el materialismo del pasado.”⁷⁷ Ellos no solamente veían la historia como una larga decadencia, con su punto de máximo despliegue en el liberalismo del siglo XIX, sino que veían también la necesidad de detener y revertir esa decadencia, para lo cual era indispensable la irrupción de un nuevo comienzo histórico, el cual era inequívocamente entendido como revolución y del cual se esperaba el traspaso del poder del viejo mundo materialista a lo joven y espiritual. Heidegger comparte esta teoría del nuevo comienzo como superación de la decadencia y del nihilismo, con las salvedades ya hechas, y en el discurso de 1933 la necesidad del nuevo inicio es calificada de una “lejana prescripción [del propio comienzo] que nos demanda recuperar su grandeza.”⁷⁸ Dos años más tarde va más lejos, y afirma que “[c]uando preguntamos: ¿qué pasa con el ser?, esto no significa nada menos que repetir y *re-tomar* [*wieder-holen*] el comienzo de nuestra ex-sistencia histórico-espiritual”⁷⁹. La decadencia que pesa sobre Occidente no tiene su origen en la Revolución Francesa o en la ciencia cartesiana (aunque ciertamente a Heidegger le desagrada especialmente la Modernidad ilustrada), sino que la decadencia es de índole ontológica y se explica como el derrumbe de la verdad o del sentido del ser respecto de la original experiencia griega presocrática, experiencia que constituye el comienzo de la historia occidental, por lo que la superación de ese estado de decadencia requiere de un nuevo comienzo, que tiene que ser también el nuevo despertar de la pregunta por el ser, “condición previa fundamental para recuperar el arraigamiento de la existencia histórica.”⁸⁰ Esta historia del nihilismo a partir de los griegos es más afín a Nietzsche que la que plantean los conservadores revolucionarios, para quien también el nihilismo, a pesar de hacerse visible recién a fines del siglo XVIII, en realidad parte de la creencia en el ente y en la verdad y de la negación del devenir y de la vida, lo cual acontece por primera vez entre los griegos y más precisamente en el platonismo.

En este momento es propicio recordar que estos conceptos no son totalmente nuevos en la filosofía heideggeriana. Ya en *Ser y tiempo* ‘repetición’ era el nombre para el modo de abertura propio para el haber-existido⁸¹ o para el pasado, mientras que ‘olvido’

⁷⁷ Herf, Jeffrey, *El modernismo reaccionario*, p. 19.

⁷⁸ Heidegger, Martin, *La autoafirmación de la universidad alemana*, p. 208, parr. 14.

⁷⁹ Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, p. 43.

⁸⁰ Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, p. 44.

⁸¹ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, p. 407.

era su modalidad impropia⁸². De hecho, el primer párrafo de esa obra es un exhorto a la repetición de la pregunta por el ser, caída en el olvido. Sin embargo, la repetición del comienzo sólo se le hace pensable a Heidegger cuando concibe la historia del ser en el marco del giro a la verdad del ser. En el fundamental texto que marca la inflexión en su pensamiento, *De la esencia de la verdad*, de 1930, Heidegger señala explícitamente: “El inicial desencubrimiento de lo ente en su totalidad, la pregunta por lo ente como tal y el inicio de la historia occidental son lo mismo y son simultáneos”⁸³, es decir que la historia de Occidente en realidad es la historia del ser, y tiene un comienzo ontológico. Estas afirmaciones van a tener implicaciones de largo alcance, ya que el nihilismo va a ser explicado desde esta matriz y la superación del nihilismo también es ontológica, puesto que consiste en la repetición del comienzo, la vuelta a la pregunta por el ser.

Si nos limitamos al cuaderno *Reflexiones II*, de los recientemente publicados *Cuadernos negros*, el cual data de 1931, queda claro que Heidegger no sólo pondera con entusiasmo el comienzo griego, que es a la vez comienzo de la metafísica y de la historia occidental, sino que también ve la necesidad de repetir el comienzo o, más precisamente, de realizar un nuevo comienzo. Este término no es neutro, porque en el período que estamos comentando, Heidegger usa las expresiones ‘nuevo comienzo’ o ‘segundo comienzo’, mientras que luego cambiará estas por ‘otro comienzo’. Este cambio está directamente implicado por su concepción del nihilismo, como veremos en el capítulo siguiente. Pero ahora detengámonos en que el filósofo tiende a creer que el recomienzo es una tarea que tenemos que llevar a cabo los hombres y que es algo que puede hacerse en el presente. Este nuevo o segundo comienzo tiene el propósito de superar el nihilismo, de fundar un más allá del nihilismo o una edad postnihilista. Este deber es mentado en el §22 de las *Reflexiones II* como un “volver a comenzar con el comienzo”⁸⁴, en el sentido de restituir la pregunta por el ser y de una nueva transformación de la verdad. Sin embargo, volver a comenzar no significa en modo alguno volver a implantar el primer comienzo, como si quisiéramos conservar o restaurar un pasado de grandeza, porque eso sería como querer deshacerse de la tradición que media entre el comienzo y nosotros, tradición a la que estamos arrojados y no podemos suprimir. Por ese motivo lo que hay

⁸² Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, p. 354.

⁸³ Heidegger, Martin, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007, p. 161. Aquí el traductor vierte *Anfang* por ‘inicio’, mientras que en otros textos citados la traducción es ‘comienzo’. Recuérdese que Heidegger diferencia *Anfang* y *Beginn*.

⁸⁴ Heidegger, Martin, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 19.

que hacer, si se pretende evitar el final⁸⁵, es volver a comenzar, no simplemente volver al comienzo. Heidegger asocia el nuevo comienzo con el estar en el final. El nuevo comienzo se hace posible y necesario tan solo porque el presente es un estadio final de Occidente, estamos al final de la historia comenzada con el primer comienzo; es eso lo que hace posible otro comienzo, y lo hace necesario si queremos escapar del final. “En la claridad e inapelabilidad del *final* destella el comienzo y el recomienzo se vuelve necesidad”⁸⁶. Que este final del que aquí se habla es el de un estadio de decadencia y descomposición queda claro cuando es mencionado como “toda esta miseria”⁸⁷ y los caminos que se invocan para salir de ella son los del nuevo comienzo.

En los siguientes cuadernos, el lenguaje se refina, pero el andamiaje es fundamentalmente el mismo. Si bien en *Reflexiones IV* Heidegger habla más bien de un segundo comienzo, se sigue tratando de una refundación de la existencia histórica que además permita recuperar el primer comienzo; esta refundación y recuperación son pensadas en términos de ‘salto’ y ‘recuerdo que interioriza’⁸⁸. Esta nueva fundación y el recuerdo que interioriza tienen que poner fin al “olvido del ser” y a la “destrucción de la *verdad*”⁸⁹ que predominan en el estadio de muerte espiritual que cunde en la Europa por la que corre furibundo el ‘último hombre’⁹⁰.

La prescripción de recuperar la grandeza es posible bajo la concepción de que el comienzo no es algo que dejamos atrás, sino que tenemos por delante, que tenemos que repetir. “El inicio *existe* aún. No se halla *detrás* de nosotros, (...) sino que se yergue *ante* nosotros.”⁹¹ La posibilidad de repetir el comienzo nos pone ante la “voluntad de grandeza y la permisividad de la decadencia.”⁹² Esa grandeza y decadencia son espirituales, o más precisamente, se refieren a la posibilidad de un pueblo de tener o perder un mundo espiritual, lo cual se define directamente con respecto al ser, pues el espíritu es “sapiente resolución por la esencia del ser.”⁹³ Es esto a lo que se refiere la ‘irrupción de la filosofía griega’ comentada más arriba: los griegos inauguraron la resolución por la esencia del

⁸⁵ Heidegger, Martin, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, § 134, p. 49.

⁸⁶ Heidegger, Martin, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, § 212, p. 79.

⁸⁷ Heidegger, Martin, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, § 233, p. 86.

⁸⁸ Heidegger, Martin, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, § 108, p. 190.

⁸⁹ Heidegger, Martin, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, § 103, p. 189.

⁹⁰ Heidegger, Martin, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, § 102, p. 189.

⁹¹ Heidegger, Martin, *La autoafirmación de la universidad alemana*, p. 208, parr. 14.

⁹² Heidegger, Martin, *La autoafirmación de la universidad alemana*, p. 209, parr. 20.

⁹³ Heidegger, Martin, *La autoafirmación de la universidad alemana*, p. 209, parr. 20.

ser. El nihilismo es la larga historia de la decadencia de esa resolución, la progresiva pérdida y disminución con respecto al origen griego. Occidente tiene un comienzo ontológico, puesto que este comienzo es la confrontación con el ente en general y la pregunta por su ser. La superación del nihilismo debe ser un nuevo comienzo que nos ponga en similares condiciones en una nueva relación con el ser, o al menos debe serlo si queremos la grandeza y no la decadencia, ya que sólo un nuevo comienzo hace posible revocar la decadencia⁹⁴ del presente. Entonces, el nihilismo enlaza el destino de Occidente y la pregunta por el ser. Heidegger asimila las concepciones políticas de su tiempo sobre la decadencia y del nihilismo por motivos ontológicos, las consecuencias políticas son secundarias respecto de esto.

La defensa del espíritu por Heidegger no es sólo contra corrientes diametralmente opuestas, como podrían ser los empiristas lógicos, sino también contra intelectuales de la revolución conservadora. Ludwig Klages, uno de estos intelectuales, había publicado en 1929 el primer tomo de *El espíritu como adversario del alma*, que se hizo especialmente influyente y que condensaba un punto central en el pensamiento conservador revolucionario, según el cual un tipo de vida abstracta y racional sería enemiga de la vida y de la riqueza cultural heredada por la tradición. Todos estos pensadores tienen en común tratar de responder de algún modo a la Modernidad, en particular a su efecto secularizador o de desencantamiento del mundo⁹⁵, el que aceptan como una realidad pero valoran negativamente. Sin dudas, este juicio no es sólo weberiano, sino que se acopla a la declaración de Nietzsche de la muerte de Dios, si bien es cierto que lo que ellos creen que se desvaloriza incluye importantes elementos que probablemente Nietzsche no habría aprobado, por ejemplo, la fe cristiana. En este sentido, el espíritu es interpretado como inteligencia, racionalismo y abstracción, asociado con la Ilustración y con la civilización, siendo así enemigo de la vida, de los instintos, del alma, de la realidad concreta y de la cultura. El tema del libro de Klages, que se convierte en un lugar común para estos críticos de la Modernidad, es que “la historia humana consiste en la dominación creciente del *Geist* (la mente) sobre el alma, de la conciencia sobre el sueño y la fantasía, de los conceptos y la lógica sobre las imágenes y el mito.”⁹⁶ De ese modo, el modernismo

⁹⁴ Heidegger, Martin, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, § 173, p. 63.

⁹⁵ Por ejemplo, Herf califica a Carl Schmitt de “weberiano de derecha” en Herf, Jeffrey, *El modernismo reaccionario*, p. 252.

⁹⁶ Herf, Jeffrey, *El modernismo reaccionario*, p. 93.

revolucionario concibe la historia y la política como el terreno de disputa entre una serie de valores intelectuales o racionales y una serie de valores vitales. Esta disputa, incluso, es calificada por otro prominente miembro de este grupo como “delito de alta traición contra la vida cometido por el espíritu”⁹⁷; el tono nietzscheano es evidente, y es evidente también que de lo que aquí se trata es del nihilismo, puesto que una de las definiciones de Nietzsche del nihilismo es el de desvalorización y negación de la vida, de modo tal que el espíritu no sería más que el ámbito de los ideales suprasensibles de origen platónico que él denunciaba como enemigos del devenir y de la existencia. Por supuesto, este proceso no es el de un declinar ineluctable, sino que puede y debe ser revertido por un contramovimiento: el nuevo inicio que necesita Occidente tiene que volver a colocarnos en contacto con la vida y con el peligro, en una suerte de transvaloración de los valores. Heidegger comparte parcialmente esta preocupación, pero no acepta que el espíritu tenga ese rasgo nihilista, sino que precisamente reivindica el espíritu contra el nihilismo, al punto de que repetir la pregunta por el ser equivale a repetir el comienzo de nuestra existencia histórico-espiritual, y que la pregunta debe también desplegar nuevas fuerzas espirituales⁹⁸. Para Heidegger, la decadencia no consiste en el predominio del espíritu sino al contrario, en la ‘desespiritualización’ del mundo, que equivale a la pérdida del mundo, lo que en *Ser y tiempo* era llamado “desmundanización del mundo”⁹⁹ (el empobrecimiento del estar-en-el-mundo que es requisito para el modo teórico de acceso a los entes) ahora es aprehendido en términos de “oscurecimiento del mundo”¹⁰⁰ u “oscurecimiento universal”, el cual consiste en “el debilitamiento del espíritu, su disolución, consunción, represión y falsa interpretación”¹⁰¹, puesto que siempre se trata del mundo o del universo espiritual de un pueblo. Es por eso que a continuación Heidegger polemiza con las ‘falsas interpretaciones’ del espíritu, que son precisamente las que se habían vuelto corrientes a partir del libro de Klages. Al contrario, él reivindica la pregunta por el ser como aquella que puede llevar a “un despertar del espíritu, para un mundo originario de la existencia histórica, para dominar el peligro del oscurecimiento universal”¹⁰². En pocas palabras, en contra de lo que creen los contemporáneos de

⁹⁷ Jünger, Ernst, *El trabajador*, p. 46.

⁹⁸ Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, p. 43.

⁹⁹ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, p. 87.

¹⁰⁰ Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, p. 43.

¹⁰¹ Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, p. 49.

¹⁰² Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, p. 53.

Heidegger, el espíritu caracteriza al mundo luego de la superación del nihilismo, al mundo joven del nuevo comienzo, no antes. Ya hemos visto que la ausencia de espíritu se caracteriza como disolución y ausencia de fuerzas. La época del nihilismo consumado es la del empequeñecimiento con el que comienza la decadencia¹⁰³, la época de carencia de todo lo grande, algo muy parecido a la carencia de metas o fines que según Nietzsche lleva a la falta de sentido. Pero la recuperación de la grandeza sólo puede realizarse mediante lo único grande, el comienzo. Heidegger espera que el nuevo comienzo histórico-espiritual sea también la conversión del ser en el destino de Occidente, y sin el comienzo sólo queda la ausencia de destino y de historicidad.

Por último, es necesario mencionar un problema que apenas aparece en el discurso del rectorado, pero que en *Introducción a la metafísica* va a ser más ampliamente tratado y que a partir de entonces va a ir escalando. Se trata del problema de la técnica y la ciencia moderna. Como es obvio, por tratarse de un discurso acerca de la esencia de la universidad, la ciencia tiene un papel fundamental. Ahora bien, lo que aquí Heidegger consigna como el objeto de la universidad no es la ciencia moderna, moldeada según una lógica y una teoría del conocimiento específicas, sino que se trata nuevamente de retrotraer los fenómenos a sus condiciones de posibilidad. Así, la ciencia es remitida al comienzo griego, es decir, a la filosofía como pregunta por el ser, y es definida como “la firmeza interrogante en medio del ente en su totalidad, que se oculta constantemente.”¹⁰⁴ Puesto que se rechaza el progreso humano, el pensamiento técnico-matemático de la Modernidad no agrega nada sino que más bien quita. La ciencia a la que apunta Heidegger no es la ciencia cartesiana, sino una proto-ciencia o ciencia originaria, que no es otra cosa que la ciencia del ser en cuanto tal. Así, Heidegger mantiene una concepción no moderna, anti-ilustrada y no técnica de la ciencia. Esto podría dar la impresión de que aquí Heidegger está repudiando la técnica, pero en realidad sólo está repudiando la unilateralidad de su comprensión, esto es, la comprensión técnica de la técnica. Uno de los rasgos más salientes del modernismo reaccionario es su incorporación de la técnica separándola de la Modernidad ilustrada. La tesis central de Herf es que, dentro del conservadurismo tradicional, surgió una corriente que “fue una conciliación entre las ideas antimodernistas, románticas e irracionales del nacionalismo alemán y la

¹⁰³ Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, p. 24.

¹⁰⁴ Heidegger, Martin, *La autoafirmación de la universidad alemana*, p. 208, parr. 13.

manifestación más obvia de la racionalidad de medios y fines, es decir, la tecnología moderna.”¹⁰⁵ Herf llama a este grupo ‘modernismo reaccionario’ porque son un grupo de conservadores y antimodernos, anti-ilustrados, pero que sin embargo se definen por no rechazar sino incorporar lo que parecería ser una de las principales consecuencias del racionalismo ilustrado, la técnica. Así, logran contraponer la técnica al pensar calculador, de modo que la técnica queda del lado de las fuerzas de la vida y del alma, mientras que del lado del pensamiento calculador está el raciocinio frío, el mecanicismo y hasta el economicismo. Más tarde tendremos oportunidad de mostrar los límites de esta hipótesis, que dependen de los límites de una determinada interpretación de la Modernidad, y lo haremos a partir de la concepción del nihilismo y de la Modernidad del último Heidegger. Sin embargo, en este período que estamos examinando ahora de 1930-36, ¿cumple Heidegger con estas características del conservadurismo revolucionario? Lo hace, pero, nuevamente, remite la técnica a su origen griego, es decir, a la *tékhne*. Él traduce el término griego, no por ‘técnica’, sino por ‘saber’¹⁰⁶, el cual es identificado con la ciencia inicial griega del ser. Como es conocido, la técnica va a ser un motivo central en el último Heidegger, pero a principios de los ‘30 todavía no la trata de ese modo, sino que aquí la *tékhne* es celebrada como un objetivo a ser alcanzado con el nuevo comienzo del pensar, la superación del nihilismo debe traer una recuperación de la *tékhne* griega, ocultada por la técnica moderna. También en *Introducción a la metafísica* aparece esa celebración de la técnica entendida en su sentido originario como ‘saber’. Así, por ejemplo, en el contexto de la interpretación de la canción del coro de *Antígona* de Sófocles, se le hace necesario a Heidegger dar cuenta de la violencia y la maquinación. Allí, Heidegger vuelve a afirmar que el vocablo griego ‘*tékhne*’ “no significa arte, ni habilidad, ni mucho menos técnica en el sentido moderno. Traducimos *tékhne* por «saber».”¹⁰⁷ La operación aquí es importante, porque le permite a Heidegger relacionar la técnica sólo con los aspectos de la *tékhne* que le parecen valiosos, a saber, con la *phýsis* como modo originario de apertura, y con el arte, del cual él mismo señalaba su relación con la desocultación, es decir, con la verdad. Este aspecto positivo que Heidegger rescata de la técnica es, por así decirlo, transcendental, en cuanto es condición de posibilidad del otro sentido de la técnica. De este modo, Heidegger logra remontar la técnica de su concepción vulgar, arraigada en la

¹⁰⁵ Herf, Jeffrey, *El modernismo reaccionario*, p. 18.

¹⁰⁶ Heidegger, Martin, *La autoafirmación de la universidad alemana*, p. 207, parr. 11.

¹⁰⁷ Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, p. 146.

teoría del conocimiento y en la ciencia, a su origen, que es de orden ontológico y se desplegó entre los griegos. Pero al mismo tiempo, esta diferenciación le sirve para atacar el aspecto derivado, no originario de la técnica, que, por supuesto, es lo anti-griego por definición, lo moderno. Este modo decadente de la técnica es el ejemplificado por el conocido pasaje en el que se identifica un movimiento de tenazas que ejercen Rusia y los Estados Unidos sobre Alemania, cosa que es posible puesto que “[d]esde el punto de vista metafísico, Rusia y América son lo mismo; en ambos encontramos la desolada furia de la desenfrenada técnica y la excesiva organización del hombre normal.”¹⁰⁸ Esta tenaza metafísica es la tenaza de la fuerza de la técnica que se empeña en apagar de una vez por todas la posibilidad de un nuevo comienzo de la historia de Occidente y de la pregunta por el ser. En otras palabras, la técnica moderna, que es la que Heidegger rechaza al exaltar la *tékhne* griega, es una potencia nihilista, pone en peligro la posibilidad de la pregunta y también la posibilidad de los pueblos de ser históricos. Este peligro es lo que queda señalado en las líneas siguientes¹⁰⁹ al fragmento de la tenaza metafísica. La técnica moderna es de índole alienante, cierra la historicidad, entierra la pregunta por el ser, y afianza el mundo carente de espíritu, en pocas palabras, impide el nuevo comienzo que Heidegger venía reclamando, tal como ya expusimos. Sin embargo, esta disposición de la técnica no es definitiva. Puesto que la técnica tiene un origen relacionado con el arte y la *phýsis*, también contiene en sí la posibilidad de un giro hacia ese nuevo comienzo. Heidegger creyó que este giro estaba siendo realizado por el movimiento nacional-socialista, que por lo menos en un principio se planteó como revolucionario, esto es, como un nuevo comienzo, y del que Heidegger esperaba una organización social en que la técnica ya no fuera alienante, sino que se encontrara con su destino poético. Es por eso que, hacia el final de las lecciones de 1935, Heidegger define la verdad interior y la magnitud del movimiento nacional socialista como “el encuentro entre la técnica planetariamente determinada y el hombre contemporáneo”¹¹⁰.

Señalemos que esta reivindicación del nacional socialismo depende completamente de su creencia en que el nihilismo era algo que podíamos dejar atrás y que el nuevo comienzo era algo que podíamos llevar a cabo por medios humanos. Poco tiempo después Heidegger va a descubrir que esta posibilidad no existe, y que creer en ella es en

¹⁰⁸ Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, p. 42.

¹⁰⁹ Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, pp. 42-43.

¹¹⁰ Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, p. 179.

sí mismo técnico y nihilista. Notemos también que luego de tal desplazamiento, Heidegger seguirá manteniendo que Rusia y América son lo mismo en cuanto expresiones de la técnica moderna, pero incluirá también a la Alemania nacional socialista.

Un crítico ha sostenido que a principios de los años '30, Heidegger estaba interesado en la substitución de una sociedad alienante por una comunidad enraizadora¹¹¹, en otras palabras, esperaba una concreción óntica (ética y política) de la comprensión del ser que él había aprehendido en *Ser y tiempo*. En el §29 del primero de los *Cuadernos negros* da explícitamente ese paso de la necesidad de llevar hasta el final la filosofía, pasando a una metapolítica, y en el §54 del tercer cuaderno habla de ampliar y ahondar la metafísica de la existencia “en una *metapolítica «del» pueblo histórico.*”¹¹² Creemos que, efectivamente, Heidegger asumió un compromiso político por el motivo filosófico antes mencionado, esto es, la necesidad de superación del nihilismo mediante el recommienzo radical de la historia y de la pregunta por el ser, en otros términos, que él pensó que era posible realizar (‘volver óntica’) una nueva apropiación del ser. Veremos que esta empresa fue abandonada también por motivos filosóficos, fundamentalmente, porque es el ser mismo el que se retira y se da a los hombres. La superación del nihilismo que Heidegger comparte con los conservadores revolucionarios lleva a un intento de superación que se traduce en un programa político. Esto fue el nacionalsocialismo.

¹¹¹ De Sá, Alexandre Franco, *A política sobre a linha: M. Heidegger, E. Jünger e a confrontação sobre a era do nihilismo*, Lusosofia Press, Covilhã, 2008, p. 28.

¹¹² Heidegger, Martin, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, p. 104.

4. La crítica a la concepción modernista-reaccionaria del nihilismo y la modernidad

Hemos mostrado en el capítulo sobre Nietzsche cómo él concibe el movimiento del nihilismo y cómo todo su pensamiento está enfocado en una ‘justificación de la vida’, lo que significa lo mismo que una superación del nihilismo. Luego vimos que los intelectuales conocidos como conservadores revolucionarios asumen el programa nietzscheano de superación del nihilismo entendiéndola como una crítica y superación de la Modernidad, y nos centramos en Jünger, descubriendo que en los diversos textos de diversos momentos de su pensamiento se conserva una formulación básica del nihilismo y de su superación. Hemos hecho notar, finalmente, que Heidegger es parte de la revolución conservadora en la medida en que comparte su preocupación básica, que hemos reconstruido en la pregunta ‘¿Cómo salir del nihilismo?’ Hemos dicho también, sin embargo, que esta participación intelectual toca fin aproximadamente a mediados de 1936. En esa fecha Heidegger empieza a impartir sus cursos que luego resultarían en el *Nietzsche* y, más importante aún, empieza a escribir los *Aportes a la filosofía*. Además, hemos hecho notar el cambio que constituye hablar del ‘otro comienzo’ y no del ‘segundo’ o ‘nuevo comienzo’, cambio que se registra en ambos libros mencionados. Si bien es cierto que a finales de los años ’40 hay novedades importantes en el pensamiento de Heidegger, estas no afectan su consideración acerca del nihilismo ni de la Modernidad; en todo caso, afectan un aspecto específico de su imagen de la Modernidad, la forma más acabada de la filosofía heideggeriana de la técnica, sobre la que nos explayaremos en el capítulo 5. Como ya habíamos adelantado en el capítulo anterior, a partir de la segunda mitad de los años ’30 la pregunta heideggeriana pasa a ser ‘¿cómo habitar en el nihilismo?’ o de modo ampliado, ‘¿cómo habitar poéticamente la tierra en la edad del despliegue incondicionado del nihilismo?’ La nueva orientación de su pensamiento le da un mayor alcance a su interpretación del nihilismo y de la Modernidad, pero también lo coloca en un punto en que puede criticar los anteriores intentos de definir al nihilismo, incluido el suyo propio, de modo que esto implica también una autocrítica.

Como ya hemos mencionado, el Heidegger de principios de los años ’30 está fuertemente implicado en la fundación de un nuevo comienzo histórico-espiritual, y es este nuevo comienzo lo que lo enlaza con los pensadores reaccionarios y lo que lo impulsa

a comprometerse políticamente. En una anotación retrospectiva que data de 1939, él mismo lo dice muy explícitamente:

Pensando de forma puramente «metafísica» (es decir, en términos de historia de la diferencia de ser), durante los años 1930-1934 yo consideraba que el nacionalsocialismo era la posibilidad de una transición a un nuevo comienzo, y le di esa interpretación. Con ello se estaba conociendo mal y se estaba infravalorando este «movimiento», tanto en sus auténticas fuerzas y en la naturaleza de sus dimensiones. Más bien es aquí donde comienza la consumación de la Modernidad.¹¹³

Aquí se encuentran casi todos los elementos de su nueva posición acerca del nihilismo, así como acerca de la crítica a la Modernidad y sus implicaciones políticas, si bien es cierto que no se menciona explícitamente el nihilismo (que sin embargo había sido discutido en el §52, el párrafo inmediatamente anterior). Lo primero que salta a la vista es el abandono de la esperanza en un nuevo comienzo. Veremos que esto es así porque Heidegger termina por convencerse de que sólo el ser puede donarse a sí mismo a los hombres, por lo que intentar realizar un nuevo comienzo no sería más que una recaída en la tendencia más propia de la Modernidad, pues sería una expresión de una concepción técnica de la historia. Volveremos también sobre el problema de la consumación de la Modernidad, pues es éste el que en última instancia hace vano cualquier intento de superación del nihilismo. Pero lo más destacable en esta nota de finales de los '30 es su invocación de la historia del ser como marco para entender la consumación de la Modernidad (y su no superación).

Pero ese reposicionamiento crítico con respecto a su propio intento de superación del nihilismo no se detiene ahí, sino que incluye también a los dos pensadores de quienes había aprendido el significado del nihilismo. Así, en las anotaciones a la obra de Jünger, Heidegger le achaca a este lo mismo que le achaca a Nietzsche, la imposibilidad de una verdadera superación, “porque en toda *inversión*, lo invertido es co-planteado pero nunca superado” y “toda inversión como toda revolución permanece un volver-a rodar en lo vigente.”¹¹⁴ Ya hemos señalado que el propio Jünger cree realizada la inversión del platonismo reclamada por Nietzsche¹¹⁵. Pero Heidegger está diciendo que la inversión de algo está lejos de ser un nuevo comienzo, pues queda implicada en aquello que invierte,

¹¹³ Heidegger, Martin, *Reflexiones VII-XI. Cuadernos negros (1938-1939)*, Editorial Trotta, Madrid, 2017, § 53, p. 343.

¹¹⁴ Heidegger, Martin, *Acerca de Ernst Jünger*, p. 56.

¹¹⁵ Jünger, Ernst, *El trabajador*, p 58.

esto es, una inversión no puede de ningún modo convertirse en el paso más allá del nihilismo, sino consolidarlo. De hecho, la acusación que le hace Heidegger a Nietzsche y a Jünger es prácticamente la misma que se hace a sí mismo en la nota de los *Cuadernos negros*: la pretendida revolución no es más que la consumación de la Modernidad, no un nuevo comienzo. Por tener la concepción de la Modernidad que tienen, sin saberlo, Nietzsche y Jünger están inevitablemente incluidos en ella, aun pretendiendo lo contrario.

Aquí es oportuno introducir de nuevo el problema de la definición del modernismo reaccionario tal como la entiende Losurdo y como, según vimos, lo comparten autores como Herf y von Krockow, todos los cuales se remiten a Lukács. Según Losurdo, los intelectuales de la revolución conservadora consideran que la Modernidad o la Ilustración habrían sido el período de cabal pecaminosidad y celebran la irrupción del mundo bélico que se abre en 1914. La Gran Guerra es entendida como nuevo comienzo de la historia y celebrada como el desmoronamiento del mundo burgués. Hemos visto que Ernst Jünger efectivamente responde a esta clasificación, y responde a ella incluso en etapas posteriores de su pensamiento, pues nunca dejó de creer en una frontera del nihilismo que podríamos cruzar. Hemos visto que durante un tiempo, también Heidegger responde a este esquema, y también insiste una y otra vez en la temática del nuevo comienzo de la existencia histórico espiritual. Ahora bien, como hicimos notar en los párrafos anteriores, en un momento cambia su pensamiento, porque comprende que, no sólo no se ha superado de hecho la Modernidad, sino que lo que ha acontecido fue su consumación, y descubre además que es estructuralmente imposible una superación de la Modernidad que no recaiga en aquello que intenta invertir. Todo intento de pensamiento revolucionario queda descartado. Más aún, porque Heidegger logra ver que todo intento de superación de la Modernidad y del nihilismo recaen en lo que quieren superar, es de los primeros y pocos pensadores que entienden que ni con la primera guerra mundial ni con el nacionalsocialismo ha empezado alguna nueva edad, sino que en todo caso comienza entonces la consumación de la Modernidad, el despliegue incondicionado de su esencia. Si Losurdo dividía a los críticos de la Modernidad entre quienes creían que la guerra había puesto fin a la época de cabal pecaminosidad y quienes creían que la cabal pecaminosidad había empezado con esa guerra, Heidegger, al menos desde mediados de 1936, no cabe en ninguna de ambas agrupaciones, porque en el fondo la primera guerra mundial no estableció ninguna nueva edad, ni positiva ni negativa. Todo el período anterior y

posterior a la guerra es de cabal pecaminosidad, o para decirlo en términos más familiares a Heidegger, todo ese tiempo es de penuria. Desde su perspectiva, no hay una ruptura, ni la época anterior a la guerra (o al fascismo) contradice la posterior, sino que la posterior realiza o consume la anterior. Los cataclismos políticos y culturales que se vivieron en el siglo XX, lejos de ser un nuevo comienzo, son la consecuencia necesaria de la historia de la metafísica y, más específicamente, de la metafísica moderna.

En un artículo autoexplicativo, escrito en 1945, Heidegger describe, entre otras cosas, su encuentro con los ensayos de Ernst Jünger. La descripción de este encuentro es plenamente concordante con lo que Heidegger le declara al propio Jünger en *Sobre 'la línea'*¹¹⁶. Sin embargo, en el artículo de 1945 Heidegger añade dos comentarios esenciales. En primer lugar, señala que en esos escritos de Jünger y en sus fundamentos pensantes, él y los que lo leyeron con él pensaban “lo que estaba por venir”¹¹⁷. En cuanto a la segunda indicación, la citamos más extensamente por su importancia:

Lo que Ernst Jünger piensa en los pensamientos de dominio y figura del trabajador y lo que ve a la luz de estos pensamientos es el dominio universal de la voluntad de poder al interior del acontecer planetario de la historia. En esta realidad se encuentra todo hoy, ya se lo llame comunismo, fascismo o democracia mundial.¹¹⁸

Si recordamos el movimiento de tenazas que Heidegger describe en *Introducción a la metafísica*, supuestamente ejercido sobre la Europa central por el bolchevismo ruso y por el americanismo, esta nueva formulación, diez años posterior, es sumamente reveladora. El fascismo es una expresión tan moderna, metafísica y nihilista como lo eran las dos potencias de las que supuestamente se tenía que escapar. Lo que hubo no fue un nuevo comienzo post-nihilista, sino una consumación. Todas las formas políticas del Occidente contemporáneo, que Heidegger resume en tres grupos, son consecuencias de la consumación de la Modernidad bajo la forma del despliegue planetario de la última metafísica moderna, la de la voluntad de poder.

Si Losurdo reclamaba una crítica inmanente a la Modernidad (tal como él la veía, por ejemplo, en Adorno y Horkheimer), es sólo a partir de la historia del ser, tal como la empieza a esbozar Heidegger en estos años, que esa empresa es posible. Sólo así es posible captar la esencia de la Modernidad sin establecerse en un más allá o una

¹¹⁶ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 80.

¹¹⁷ Heidegger, Martin, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, p. 375. La traducción de las citas de este libro corre por nuestra cuenta.

¹¹⁸ Heidegger, Martin, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, p. 375.

transcendencia, ni excluir de aquella época el fascismo y todo el período que se abre desde la guerra de 1914, puesto que no se trata de algo exterior a la Modernidad, como si esta tuviera un límite o un afuera, sino que se trata de la consumación de la misma Modernidad. Por lo tanto, lo que hay que pensar no es éste o aquél fenómeno moderno, sino la esencia de la Modernidad. Heidegger encuentra esta esencia de la Modernidad en el olvido del ser y el despliegue planetario del nihilismo, todo ello pensado a partir de la historia del ser. Sin embargo, es importante notar que aquí hay un paso atrás: si alrededor de 1930 Heidegger politiza su filosofía, a partir de 1936 hace lo contrario, retrocede de la política a la ontología, o sea, retorna al fundamento onto-histórico.

A finales de los años '30, Heidegger encara lo que será la formulación definitiva de su filosofía, la meditación histórica que tiene por objeto la historia del ser. Es desde el pensar de la historia del ser que él descubre la esencia del nihilismo y de la Modernidad, y también desde allí puede descubrir los límites metafísicos de las concepciones del nihilismo que hasta entonces compartía, las de Nietzsche y Jünger.

En los años '20, Heidegger le había prestado mucha atención a la historicidad, pero en última instancia se trataba de la historicidad del *Dasein*, porque Heidegger se encontraba imbuido de la terminología de la filosofía trascendental. De ese modo, aún conservaba un resto de antropología y de filosofía de la consciencia. El giro hacia la historia del ser mismo sucede a principios de los '30, como ya hemos hecho notar, pero en ese momento, aún pueden encontrarse elementos humanistas en su concepción de la historicidad, prueba de ello es que Heidegger creyera que son los hombres los que pueden instaurar un nuevo comienzo histórico, cosa que responde al activismo típicamente moderno. Es sólo a partir de su concepción del comienzo en términos de evento [*Ereignis*] y de la historia en términos de mutua apropiación de ser y hombre que el pensar de la historia del ser se puede considerar librado de restos de la metafísica moderna.

Hemos hecho énfasis en el capítulo 3 acerca de la importancia de la creencia heideggeriana en la necesidad de un nuevo comienzo de la existencia histórico-espiritual que supere el nihilismo contemporáneo. El cambio de perspectiva sobre el nihilismo es paralelo con el cambio del calificativo, porque ahora se trata de 'otro comienzo'. En breve hablaremos de ello, pero antes hay que notar con respecto a qué el comienzo es nuevo o es otro. En Heidegger hay una concepción de la historia como re-petición del primer comienzo, el otro comienzo repite el primero. La historia del ser se despliega a partir de

este primer comienzo entre los griegos y se extiende hasta la Modernidad consumada en la que vivimos. Heidegger tuvo claro desde un primer momento que entre los griegos despertó por primera vez la pregunta por el ser del ente pero también que esta pregunta, que es la que funda tanto la metafísica como la historia occidentales, cayó en el olvido y la extrañeza. Es por ese motivo que todo *Ser y tiempo* se propone como objetivo “despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta.”¹¹⁹ Esta necesidad de repetir la pregunta del primer comienzo desembocaba en una descripción crítica de la Modernidad, porque se trata de la época de la plena incuestionabilidad, o sea, en la que no es posible hacer las preguntas esenciales; por el contrario, la época presente es cartesiana, persigue y produce certezas constantemente.

Si el primer comienzo establece el momento inicial de la metafísica, esto significa que encauza de un modo particular la pregunta por el ser. En concreto, decide qué es lo que se pregunta: el ser del ente, esto es, la *Seiendheit*¹²⁰. Esto hay que comprenderlo desde la perspectiva de la diferencia ontológica. Como es conocido, esta fórmula dice que hay una no identidad de ser y ente, y que el verdadero asunto del pensar sería el ser, pero que la metafísica sólo ha pensado el ente, incluso cuando afirma estar hablando del ser. En pocas palabras, la metafísica ignora que existe este hiato insalvable, aun siendo la diferencia ontológica la condición de posibilidad de la metafísica misma. En la metafísica actúa, entonces, un olvido del ser y de su diferencia con el ente¹²¹. La metafísica es la historia de este olvido. Toda la metafísica intenta decir qué significa ser, y sin embargo, responde por el ente, o por algún aspecto óntico, siendo así que la historia del pensar del ser habido hasta el momento se depende de aquello que está en condiciones de preguntar. Es por eso que el primer comienzo, al constituir la época inicial y punto de partida de la metafísica, envía a la metafísica hacia un cierto destino y en una particular dirección. Esta dirección es el preguntar por la entidad (*ousía*, *Seiendheit*). Heidegger llama a la pregunta por el ser tal como la entiende la metafísica la ‘pregunta conductora’¹²² (*Leitfrage*), por cuanto conduce o guía la historia de la metafísica en su despliegue desde el comienzo

¹¹⁹ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, p. 21.

¹²⁰ La entidad, o podríamos traducir también, la ‘siendidad’, ya que así restituiríamos la referencia al ser y su conjugación siendo, que se pierde en el participio ‘ente’, pues el verbo ‘ser’ es muy irregular tanto en castellano como en las demás lenguas indoeuropeas.

¹²¹ Cf. Filippi, Silvana, *Heidegger y la filosofía griega*, CERIDER-CONICET, Rosario, 1998, pp. 32-44.

¹²² Heidegger, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Biblos/Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Bs. As., 2006, p. 75.

hasta su final con Nietzsche. Al contrario de lo que a veces se supone, Heidegger no afirma que en la metafísica no se pregunta por el ser, sino que en esta se pregunta por el ser entendido como el ser del ente y que, por otro lado, la pregunta se hace por un breve período en el comienzo griego, porque en la metafísica lo que importa no es la pregunta sino la respuesta. Si la metafísica se establece con la pregunta ‘¿qué es el ente?’ (*tí tò ón*), la historia de la metafísica consiste en las diferentes respuestas dadas a esa pregunta, por eso la metafísica se define también como la verdad del ente¹²³. Al llegar a la metafísica de la voluntad de poder, se reúnen las posibilidades últimas del comienzo de la metafísica, lo que significa que ya no es posible una nueva posición metafísica fundamental.

¿Significa esto que ya no hay nada que preguntar? Ciertamente con este momento comienza una edad sin preguntas, pero esto debido a la incapacidad de la metafísica de volver a preguntar. Queda, sin embargo, la posibilidad de preguntar lo no pensado por la metafísica, no una posibilidad última sino una posibilidad primera. Esta esperanza de una posibilidad primera es lo que fundamenta para Heidegger la esperanza en el otro comienzo. Lo cuestionable en el otro comienzo ya no es la entidad del ente, sino que el significado de la pregunta por el ser ahora se modifica, esta es entonces la que Heidegger llama ‘la pregunta fundamental’¹²⁴ (*Grundfrage*), la pregunta por el ser como tal. En el marco del pensar preparador del otro comienzo, la pregunta por el ser ahora piensa lo impensado por la metafísica, la verdad del ser entendida como *alétheia* y como presupuesto no cuestionado de la misma metafísica (que es también lo que anteriormente se llamaba ‘sentido del ser’ y que incluso luego se llamará ‘lugar’ o ‘ubicación del ser’). Esta pregunta se llama ‘fundamental’ porque pregunta por el fundamento, por lo que le permite ser al ente, esto es, entrar en lo abierto, aparecer. Lo que permite ser al ente, el presupuesto no pensado de la metafísica es esta apertura o desocultación. En sus últimos años, Heidegger llamó a esto la *Lichtung*, el lugar o el Ahí en el que los entes pueden llegar a la presencia. Sin embargo, como el otro comienzo no es una hechura (o maquinación, lo que Heidegger llama *Machenschaft*) humana, no tenemos modo de establecerlo, y por tanto no tenemos modo de fundar la verdad del ser. Es el ser mismo el que puede dar lugar a otro comienzo, mientras que los hombres tan solo podemos prepararnos para ello y estar prestos para el llamado del ser. Es por eso que Heidegger

¹²³ Heidegger, Martin, *Nietzsche*, Ariel, España, 2013, p. 725.

¹²⁴ Heidegger, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, pp. 75-76.

califica el pensar del otro comienzo como un pensamiento preparador. Entretanto, sin embargo, nos encontramos en la época del ‘entre’: entre el primer comienzo que ya no es y el otro comienzo que todavía no es, por eso se trata de un tiempo de penurias. Es por este motivo que la superación del nihilismo y la superación de la metafísica se identifican.

Ya hemos visto que Heidegger estableció rápidamente que la esencia del nihilismo es el olvido del ser. Aquí veremos también que da otras determinaciones de esa esencia, de tal modo que a veces el olvido termina siendo considerado como algo derivado. Sin embargo, es importante señalar que Heidegger ya no cree que el olvido del ser sea algo a lo que los hombres le podemos poner fin, porque no es un extravío humano, sino que el olvido proviene del ser mismo, y no como una carencia sino como algo positivo, como una donación.

Pero antes de determinar qué es el nihilismo, veamos qué no es, mediante la confrontación de Heidegger con los interlocutores que tenían pretensiones de tener un saber del nihilismo. En el §9 de *Reflexiones VI (Cuadernos negros)*, Heidegger señala en primer lugar la estrategia atolondrada de plantear que el nihilismo sea una cosmovisión¹²⁵. Esta estrategia hace del nihilismo algo tan simple como el materialismo y le quita así su verdadera peligrosidad. En contra de esta noción del nihilismo, Heidegger invoca a Nietzsche, quien vio claramente que, antes que todo materialismo, el nihilismo es en primer lugar idealismo. Por supuesto, Heidegger está haciendo referencia a la concepción nietzscheana de los transmundos como avatares del platonismo que niega la vida y el devenir. En este caso, Heidegger está recusando el uso más corriente en la política de su tiempo del nihilismo como una descalificación. Notemos aquí que identificar nihilismo y materialismo era un lugar común en la revolución conservadora, pues se consideraba que las dos potencias modernas, los Estados Unidos y la Unión Soviética, estaban inspiradas en filosofías fundamentalmente materialistas y racionalistas, con un especial énfasis en el pensamiento económico. Es por ese motivo que los conservadores revolucionarios repudiaban el materialismo como gesto salvador del ‘alma de Alemania’. Al diferenciar nihilismo y materialismo, Heidegger está diciendo que también los conservadores revolucionarios pueden ser nihilistas y serlo de un modo aún más funesto que los materialistas. Es por ese motivo que, al final del párrafo, señala al ‘realismo heroico’, nombre que Jünger le había dado a su propia posición metafísica.

¹²⁵ Heidegger, Martin, *Cuadernos negros (1931-1938)*. *Reflexiones II-VI*, §9, p. 331.

Sin embargo, esto no implica que Heidegger suscriba simplemente a lo que Nietzsche piensa del nihilismo. Heidegger cree que la superación del platonismo intentada por Nietzsche como una inversión de él no hace más que recaer en el nihilismo y consolidar lo que pretende superar.

Al acabamiento de la metafísica, es decir al erigirse y consolidarse de la acabada carencia de sentido, no le queda, por lo tanto, más que la extrema entrega al final de la metafísica en la forma de la «transvaloración de todos los valores». En efecto, el acabamiento nietzscheano de la metafísica es *en primer lugar* una inversión del platonismo (lo sensible se convierte en el mundo verdadero, lo suprasensible en el mundo aparente).¹²⁶

Por supuesto, Heidegger sabe bien que esta inversión no deja intactos ambos mundos, sino que desemboca en la afirmación de un único plano, el de la vida. Esto se debe a que la inversión del platonismo termina eliminando la diferencia entre qué-es y que es (o entre esencia y existencia)¹²⁷. En el punto IX de *Superación de la metafísica* (escrito entre 1939 y 1946 y publicado en *Conferencias y artículos*), Heidegger afirma que la superación de la metafísica no puede tener la forma de una inversión del platonismo, porque esta “no es más que la definitiva caída en las redes de la Metafísica.”¹²⁸ A pesar de que esto tiene la apariencia de dejar atrás el nihilismo, en realidad se está produciendo la consumación del olvido del ser, el cual, como se recordará, es el nombre para la esencia del nihilismo. Heidegger considera que es imposible una superación en esos términos porque no hace más que repetir ciegamente la situación anterior. En pocas palabras, la inversión del nihilismo es ella misma nihilista.

En el §85 de *Reflexiones XI* (en *Cuadernos negros*), Heidegger desarrolla los motivos por los que en último término Nietzsche no se sale del nihilismo, y los desarrolla fundándose en su propia concepción del nihilismo. Nietzsche se llama a sí mismo ‘el primer nihilista completo’ o ‘consumado’, pero aparentemente esto sería contradictorio con su propia posición, “su postura fundamental es el «sí» a la «vida», y esto (...) como *elevación de la vida*, como *vivir para vivir*”¹²⁹. Sin embargo, si el nihilismo en Nietzsche se define por la negación de la vida, como ya lo hemos visto oportunamente, el sí a la vida no podría ser nihilista sino antinihilista. Heidegger afirma entonces que Nietzsche

¹²⁶ Heidegger, Martin, *Nietzsche*, p. 539.

¹²⁷ Heidegger, Martin, *Nietzsche*, p. 534.

¹²⁸ Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, p. 71.

¹²⁹ Heidegger, Martin, *Reflexiones VII-XI. Cuadernos negros (1938-1939)*, § 85, p. 365.

tiene razón al autodenominarse nihilista consumado, porque se equivoca al definir el nihilismo como la negación de la vida y la falta de metas para la existencia. “El nihilismo, pensándolo metafísicamente y al mismo tiempo desde la historia de la diferencia de ser, significa el abandono del ser por parte de lo ente”¹³⁰. La esencia del nihilismo es el abandono del ser. En este estado, el ser se retira de lo ente, deja al ente privado del ser, de modo que el ente parece autosuficiente y autosubsistente. Inversamente, el abandono también significa el ensombrecimiento de la diferencia entre el ser y el ente que se plasma en la equiparación del ser con el ente. En breve nos detendremos en el abandono y su relación con el olvido del ser, pero primero notemos que es esta definición del nihilismo la que hace que la metafísica de la voluntad de poder sea nihilista, porque en ella la vida pasa a ser lo primero y lo último, y como en Nietzsche la vida significa tanto como lo ente en su totalidad, lo que se establece es la inmanencia de la vida, que se cierra a cualquier forma de transcendencia, incluida la de la diferencia del ser respecto del ente. En el estado de abandono del ente por el ser, que se despliega a partir de la posición fundamental de Nietzsche, el ente no carece de nada, no le hace falta nada (prescinde del ser, no lo necesita), pero por eso le falta la necesidad del ser. Esto es lo que llama Heidegger la “suma indigencia: *la indigencia de la carencia de indigencia.*”¹³¹ La autosuficiencia del plano de la vida es el modo en que el ente se cierra sobre sí mismo, haciendo imposible la pregunta por el ser. El nihilismo entendido como falta de objetivos, entonces, no es más que una forma entre otras del nihilismo, “el cual permite muy bien una planificación y un objetivo inusuales en el cumplimiento de la realización de las maquinaciones de lo ente.”¹³² El nihilismo no se manifiesta sólo en donde Nietzsche cree encontrarlo, en la falta de metas y fines, también se expresa, e incluso mucho mejor, en situaciones donde se ha reestablecido un sentido o dirección de la existencia.

Ya hemos hecho notar que Heidegger estima que sus contemporáneos, los intelectuales de lo que nosotros conocemos como modernismo reaccionario, lejos de poder escapar del nihilismo y de la Modernidad como se lo proponen, terminan recayendo en ellos. En el §10 de *Meditación*, titulado *El acabamiento de la modernidad*, Heidegger individualiza esta interpretación en los dos más grandes exponentes de ese grupo de autores: los “únicos que se dirigen al acabamiento de la modernidad y se dignan en

¹³⁰ Heidegger, Martin, *Reflexiones VII-XI. Cuadernos negros (1938-1939)*, § 85, p. 365.

¹³¹ Heidegger, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p. 99.

¹³² Heidegger, Martin, *Reflexiones VII-XI. Cuadernos negros (1938-1939)*, § 85, p. 365.

considerar *despliegues* de la última metafísica occidental –la de Nietzsche– son la metafísica de la historia de *O. Spengler* y la metafísica del ‘trabajador’ de *E. Jünger*.¹³³ Allí, Heidegger no sólo identifica a ambos pensadores como nietzscheanos, sino que además presenta a Nietzsche, Spengler y Jünger como pensadores de la consumación de la Modernidad, lo que quiere decir que el ente en totalidad es pensado como maquinación [*Machenschaft*] y al hombre como engranaje de la técnica. Todo ello es posible porque en el final de la Modernidad acaba también la metafísica y se consolida entonces el olvido del ser. A pesar de que Heidegger desdeñaba la interpretación que de Nietzsche hacían sus contemporáneos, y en especial la lectura que de él hizo Spengler, admitía la necesidad de una comprensión de estos intelectuales, porque en ellos se pronuncia una auténtica fuerza de su época¹³⁴, y en definitiva, el pensar de la historia del ser tiene que dar una interpretación de la esencia de la época presente, y esta época “consiste en el *acabamiento de la modernidad*”¹³⁵, la cual es también “el *acabamiento de la historia de la metafísica*”¹³⁶.

La interpretación de la época presente y del nihilismo o, dicho en otras palabras, del *acabamiento de la modernidad* y de la metafísica, tiene un lugar privilegiado en la lectura que Heidegger hace de Jünger, muy especialmente en la respuesta al ensayo *Sobre la línea* (que ya hemos tratado cuando nos detuvimos en el nihilismo en Jünger), pero también en las muchas notas que Heidegger tomó de las publicaciones de los años ’30. Jünger tiene un modo de escritura en el cual una y otra vez se vuelve a descripciones visuales, lo que determina incluso el contenido de su doctrina, cosa que Heidegger le hace notar¹³⁷; ese es el motivo, por ejemplo, de que su concepto más importante sea el de la ‘figura’. Este carácter visual del pensamiento de Jünger es lo que lleva a juzgarlo como descriptor pero como no cuestionador¹³⁸. Con esto, Heidegger quiere decir que Jünger no es un paso más en la historia de la metafísica, sino que experimentó un pensar que es cuestionador (el de Nietzsche) y a partir de esa experiencia de la última metafísica de Occidente, describe la situación de la época presente. También es este carácter visual lo

¹³³ Heidegger, Martin, *Meditación*, Biblos/Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Bs. As., 2006, p. 38.

¹³⁴ Heidegger, Martin, *Reflexiones VII-XI. Cuadernos negros (1938-1939)*, § 53, p. 124.

¹³⁵ Heidegger, Martin, *Meditación*, p. 36.

¹³⁶ Heidegger, Martin, *Meditación*, p. 37.

¹³⁷ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 79.

¹³⁸ Heidegger, Martin, *Acerca de Ernst Jünger*, p. 127.

que permite que Heidegger hable de una ceguera y límite esencial de Ernst Jünger¹³⁹: Jünger ve y describe aquello sobre lo que la metafísica de Nietzsche echa luz, pero esa misma metafísica le oculta otras cosas, que quedan ocultas también para Nietzsche.

En primer término, señalemos qué es lo que Jünger efectivamente ve. Se trata de lo que ya hemos nombrado “una experiencia del ente y de lo que ‘es’ a la luz del proyecto nietzscheano del ente como voluntad de poder”¹⁴⁰. Esta concepción de *El trabajador* Heidegger la repite en el ensayo de 1955, citándose a sí mismo, por lo que podemos considerarla definitiva. Entonces, la gran virtud de Jünger es hacer accesible la voluntad de poder como nueva configuración de la realidad¹⁴¹, logra describir el mundo a la luz de la última posición metafísica occidental. Dado que la historia occidental está determinada por modos de darse el ser, la esencia de la época debe investigarse en la última posición metafísica, que es el último momento de la historia de la metafísica. A partir de la consumación de la metafísica y de la Modernidad, el ente en su totalidad quiere decir voluntad de poder, y eso es lo que Jünger describe. Ahora bien, al atenerse a describir el ente en su totalidad, Jünger está ciego para aquello que debería ser cuestionado, la esencia del ser que hace posible esa descripción. Es a esto a lo que se refiere Heidegger cuando acusa a Jünger de no ver la pertenencia del hombre como trabajador y del ente como voluntad de poder “sobre el fundamento de la verdad del ser [*Seyn*] que se ha estructurado como metafísica occidental.”¹⁴² Como Jünger no puede preguntar esencialmente, sino que se limita a describir, su pensamiento queda limitado al ente, anclado en la verdad del ente (la metafísica), sin poder acceder a la verdad del ser. Heidegger se percata inmediatamente de que esto no es más que el abandono del ente propio del acabamiento de la metafísica occidental¹⁴³. El abandono del ente por parte del ser es, como se recuerda, el nombre para la esencia de la metafísica, por lo tanto, Heidegger vio ya a finales de los años '30 que, como Nietzsche, Jünger intenta superar el nihilismo mediante un platonismo invertido (bajo la forma del realismo heroico y de lo elemental¹⁴⁴), pero es incapaz de ver que este mismo intento es nihilista. Exactamente la misma es la lectura acerca de la Modernidad en Jünger. Como lo hicimos notar en el capítulo 2, éste cree que

¹³⁹ Heidegger, Martin, *Acerca de Ernst Jünger*, pp. 33 ss.

¹⁴⁰ Heidegger, Martin, *Acerca de Ernst Jünger*, p. 51.

¹⁴¹ Heidegger, Martin, *Acerca de Ernst Jünger*, p. 292.

¹⁴² Heidegger, Martin, *Acerca de Ernst Jünger*, p. 35.

¹⁴³ Heidegger, Martin, *Acerca de Ernst Jünger*, p. 36.

¹⁴⁴ Heidegger, Martin, *Acerca de Ernst Jünger*, p. 38.

lo que se describe en *El trabajador* es una nueva edad del mundo, la cual deja atrás el período burgués (esto es, que supera la Modernidad o la época de cabal pecaminosidad). La ceguedad de Jünger también le impide ver que, en realidad, “la época del trabajador (la época moderna) es sólo la extrema continuación y acabamiento de la modernidad.”¹⁴⁵ Esto coincide con el comentario que hemos citado anteriormente de los *Cuadernos negros* de 1939, según el cual, el nacionalsocialismo no consistió en un nuevo comienzo, sino en la consumación de la Modernidad. En el párrafo titulado *Insuficiencia de Jünger*, Heidegger concluye que tal incapacidad para comprenderse a sí mismo dentro de la Modernidad consumada proviene de no poder formular las preguntas esenciales, y sentencia: “Jünger no ve y no quiere ver el nihilismo incondicional.”¹⁴⁶ Ya hemos hecho notar que el nihilismo implica el estado de plena incuestionabilidad, en el cual no se sabe ni se quiere saber nada del ser, en el que no es posible preguntar por el ser, y sólo son posibles las maquinaciones de lo ente. Heidegger entiende el realismo heroico de Jünger como una capitulación ante lo real¹⁴⁷, por lo tanto como impedimento de la pregunta por la verdad del ser y, en última instancia, olvido del ser. En los §§ 63 y 64, este olvido del ser es planteado por Heidegger como una carrera del pensamiento tras el ser; Jünger cree estar ya en posesión del ser, esto es, de lo real o del ente, por lo que abandona la carrera¹⁴⁸. Este abandonar la carrera tras el ser por creer que ya lo hemos alcanzado cuando en realidad se nos ha escapado es el nihilismo más acabado, porque se pretende ya no ser nihilista, y no es otra cosa que el olvido del ser.

Ahora bien, esto describe el modo en que Jünger cree dejar atrás la Modernidad y el nihilismo, no sólo en *El trabajador* y no sólo en los años '30, sino también y sobre todo en *Sobre la línea*. En efecto, una y otra vez Jünger se ve en la situación de ya haber cruzado la línea, de ya haber superado el nihilismo y de haber dejado atrás la Modernidad. Esto se explica porque él sigue estando siempre sujeto al olvido del ser, porque su platonismo invertido le hace creer que ya se ha logrado volver a una situación en la cual el ser está presente y no ausente, y en la que, al menos en cierta medida, se ha dado una ‘nueva donación del ser’. Pero esto implica una concepción del presente como momento en el que la historia toca la pura presencia, una glorificación del presente. Por supuesto,

¹⁴⁵ Heidegger, Martin, *Acerca de Ernst Jünger*, p. 131.

¹⁴⁶ Heidegger, Martin, *Acerca de Ernst Jünger*, p. 133.

¹⁴⁷ Heidegger, Martin, *Acerca de Ernst Jünger*, p. 119.

¹⁴⁸ Heidegger, Martin, *Acerca de Ernst Jünger*, pp. 118-119.

a Heidegger no se le escapa que la glorificación del presente sólo es posible en el más incondicionado nihilismo, en el cual el ser queda afuera y no se hace cuestión de la diferencia del ser respecto del ente, lo que resulta una consecuencia de la metafísica tradicional del ser como presencia. Creer que hemos alcanzado el ser porque estamos en posesión de lo real es posible sólo porque nos mantenemos dentro de la pregunta metafísica conductora, que traduce la pregunta por el ser entendiéndolo como la entidad o ser del ente, pero ya sin saber que estamos dentro de la metafísica. En la consumación de la modernidad se alcanza la máxima incuestionabilidad porque ya no nos sabemos dependientes de la pregunta del primer comienzo, pero también se obtura el otro comienzo, el cual exige entender la pregunta por el ser como pregunta fundamental por la verdad del ser en cuanto tal.

En el ensayo de 1955 en honor a Jünger, titulado originalmente *Sobre 'la línea'*, pero luego renombrado *Hacia la pregunta del Ser*, Heidegger señala su diferente perspectiva respecto de la de Jünger casi desde el principio, porque ve rápidamente que en Jünger, el 'sobre' (*über*, en alemán) significa *trans* o *metá*, esto es, más allá de la línea; por su parte, Heidegger lo entiende como *perí*, en el sentido 'de la línea'¹⁴⁹. Mientras que Jünger se concentra en el lugar más allá del meridiano cero, Heidegger se detiene en este lugar del nihilismo. Al final de un condensado análisis de la metafísica de *El trabajador*, Heidegger señala un escollo fundamental para el intento jüngeriano de superación del nihilismo, y no sólo para el jüngeriano, sino que, veremos, hace naufragar todo querer-superar:

¿Y cómo, si precisamente el lenguaje de la metafísica y la metafísica misma, ya sea la del dios vivo o muerto, en cuanto metafísica constituyeron aquella barrera que impide un cruce de la línea, es decir, la superación del nihilismo?¹⁵⁰

Esta pregunta no sólo señala, casi como al pasar, la estructura ontoteológica de la metafísica e incluye a Nietzsche en ella, sino que apunta a que la esencia de la metafísica y la esencia del nihilismo son idénticas (consisten en el abandono del ser¹⁵¹), y se necesita una superación de la metafísica para superar el nihilismo. Este requisito, empero, hace resaltar la imposibilidad del intento del propio Jünger de cruzar la línea, porque él

¹⁴⁹ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 74.

¹⁵⁰ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 100.

¹⁵¹ Heidegger, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p. 124.

pretende que se ha abandonado ya el nihilismo, “pero ha quedado su lenguaje”¹⁵². Es casi como si el lenguaje del nihilismo hubiera cruzado la línea y no hubiera sido alterado, cosa que Heidegger toma como prueba de que no se ha cruzado la línea en lo absoluto. Si Jünger había admitido que la superación del nihilismo implica una ‘nueva donación del Ser’, Heidegger apunta a una alternativa que nuevamente separa las perspectivas de Jünger y la suya, la pregunta es “si «el Ser» es algo por sí y si además y a menudo también se dona a los hombres.”¹⁵³ Aunque aquí no lo dice explícitamente, le atribuye a Jünger la opinión de que el ser es algo en sí mismo que accidentalmente se da a los hombres; en contra de tal interpretación en el fondo substancialista, él mismo se pone del lado de lo contrario: el ser no es nada en sí mismo, sino que el ser es la donación misma; el ser es menesteroso y necesita en su esencia a los hombres; la donación no es algo que le sobreviene luego, sino que él la es. La substracción del ser no es tampoco nada en sí, sino que es un modo de la donación: en la época de la consumación de la metafísica, el ser se dona retirándose. Por supuesto, este juego de donación y substracción es lo que, a partir de *Aportes a la filosofía*, Heidegger había llamado *Er-eignis*, evento apropiador. Como el ser se disuelve en la donación, es la donación lo digno de ser preguntado¹⁵⁴. Tal es la razón por la cual en éste y en otros escritos, Heidegger escribe ~~ser~~¹⁵⁵, con un cruce de tachaduras, y lo mismo pasa con la Nada. La doble tachadura no expresa simplemente una negación, sino que el ser como donación no es nada por sí, es en la medida en que el hombre participa esencialmente de él (y otro tanto puede decirse de la Nada). El ser requiere al hombre para darse. Lo mismo pasa con la nada y por lo tanto también con el nihilismo. Y este es el punto decisivo: en virtud de esta participación esencial en el nihilismo, el hombre no puede superarlo al modo del cruce de una línea porque el ser no es algo en sí mismo que estuviera frente a nosotros. La línea cero tampoco está entonces frente a nosotros, porque ni el ser ni el nihilismo son algo que exista en sí mismo, ni nosotros somos sin ellos. “La esencia humana pertenece ella misma a la esencia del nihilismo y, por tanto, a la fase de su consumación.”¹⁵⁶ El hombre no está ni más acá ni más allá de la línea del nihilismo sino que está implicado en su esencia. Recuperando sin decirlo la primitiva noción del *Dasein* como Ahí del ser, Heidegger califica ahora al

¹⁵² Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 85.

¹⁵³ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 102.

¹⁵⁴ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 107.

¹⁵⁵ La grafía se pierde en nuestra escritura.

¹⁵⁶ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 109.

hombre, más que como línea, como zona o como lugar del ser, y por eso es también el lugar del nihilismo. Si el nihilismo no es algo rebasable, “también cae la posibilidad de un *trans lineam* y de su cruce.”¹⁵⁷

Como ya hemos visto en el capítulo 3, nuestro pensador pretendió por un tiempo lo mismo que Jünger, la superación del nihilismo en el sentido de dejarlo atrás. En este punto, sin embargo, ya dejó de lado toda pretensión de superación, porque descubrió que con ello seguía aferrado a la metafísica precedente. Ahora, en cambio, plantea un pensamiento que se adentre en el lugar del ser, esto es, en la esencia del nihilismo. “¿En qué consiste la superación [*Überwindung*] del nihilismo? En la superación [*Verwindung*] de la metafísica.”¹⁵⁸ El uso de estos dos vocablos para ‘superación’ indican que ya no se trata de un traspasar o dejar atrás algo, sino un remitirse a lo originario. La metafísica es en su esencia olvido del ser, por lo que una superación del nihilismo se plantea en términos de torsión del olvido¹⁵⁹; la entrada en esta esencia del nihilismo vuelve caduco todo querer superar¹⁶⁰. Como vemos, Heidegger ya no plantea un nuevo comienzo que deje atrás el nihilismo, sino que, destinados como estamos a la metafísica consumada, lo que podemos hacer es llevar a cabo un pensamiento preparador que nos adentre en la esencia del nihilismo, no ya como algo negativo sino positivo, como una donación. En palabras de Diego Tatián, “[c]onsiderado como historia del ser mismo, el nihilismo no puede, en sentido estricto ser ‘superado’, en cuanto una tal superación-del-nihilismo implica una reducción equívoca del nihilismo al querer-humano.”¹⁶¹ Pero eso no quiere decir tampoco celebrar el nihilismo, lo cual sería la simple inversión del querer superar, la apología del nihilismo (que Tatián encuentra en Vattimo, por ejemplo) es metafísicamente lo mismo que la superación del nihilismo.

Pero si el pensamiento que rememora la historia del ser desiste de querer superar y de querer celebrar el nihilismo, ¿qué es el nihilismo desde la perspectiva heideggeriana? En parte ya lo hemos dicho: la esencia del nihilismo se encuentra escondida en la metafísica, la esencia de la metafísica y la del nihilismo se identifican. Pero eso no quiere decir superar la metafísica en el sentido de dejarla atrás, puesto que la metafísica, anclada

¹⁵⁷ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 109.

¹⁵⁸ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 112.

¹⁵⁹ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 114.

¹⁶⁰ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 125.

¹⁶¹ Tatián, Diego, *Desde la línea. Dimensión política en Heidegger*, Alción Editora, Argentina, 1997, p. 245.

en la trascendencia o en el sobrepasar, es un destino¹⁶². Por ello no hay que pensar que el nihilismo sea algo esencialmente negativo o privativo, Heidegger se resiste a todo tipo de pensamiento que se oriente a partir de la negatividad, y se esfuerza en pensar la positividad ontológica que hay en el nihilismo. Es por ello que afirma que “la esencia del nihilismo no es nada nihilista”¹⁶³. La superación del nihilismo, convertida en torsión del olvido del ser, implica entrar en la esencia del nihilismo¹⁶⁴. Entrar en la esencia del nihilismo es lo que puede hacer un pensar rememorante para preparar un habitar y un construir¹⁶⁵. En diversas oportunidades Heidegger citó e interpretó los versos de Hölderlin ‘pero donde está el peligro/ crece también lo que salva’. Jünger mismo cita estos versos en *Sobre la línea*, en busca de lo que nos pudiera salvar del nihilismo. También Heidegger en esta ocasión está acudiendo a los mismos pensamientos, si bien aquí no cita al poeta. La pregunta por lo salvador conduce a Heidegger a descubrir lo salvador en la esencia misma del nihilismo, que es el peligro. Si alguna vez ha de llegar una ‘nueva donación del Ser’, tiene que venir del nihilismo mismo, entendido ya no sólo como un fenómeno de reducción sino como donación.

Heidegger no sólo habla de una entrada en la esencia del nihilismo, sino que en el mismo pasaje afirma que esa entrada es una retirada o un retorno. La torsión del olvido del ser retorna a lo impensado por la metafísica, el cual es el origen esencial de la metafísica. Por su misma constitución, la metafísica no puede pensar su propio origen: este se le subtrae. El retorno remonta o rememora la historia de la metafísica para alcanzar el lugar de origen; este lugar es el olvido del ser. El ensayo de 1955 dirigido a Ernst Jünger empieza y termina¹⁶⁶ con una referencia a la lección inaugural *¿Qué es metafísica?* De esta lección es especialmente importante su introducción, agregada en 1949, la cual se titula *El retorno al fundamento de la metafísica*. Heidegger comienza esta adición a la conferencia inaugural, dos décadas posterior, retomando el símil que Descartes establece de la filosofía con un árbol del conocimiento. Si la metafísica son las raíces y la física es el tronco, ¿qué es el suelo o la tierra? Descartes no lo dice ni se lo pregunta, así como la metafísica en general no puede preguntarse por su propio fundamento, del que sin embargo extrae sus fuerzas y en el que se funda y se sostiene.

¹⁶² Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 111.

¹⁶³ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 112.

¹⁶⁴ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, pp. 123 y 125.

¹⁶⁵ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, pp. 123-124.

¹⁶⁶ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, pp. 73 y 117-121.

Este fundamento no pensado de la metafísica es la *alétheia* en cuanto verdad del ser, “el fundamento en el que la metafísica se sostiene y se alimenta en su calidad de raíz del árbol de la filosofía.”¹⁶⁷ La *alétheia* es el claro que deja pasar la luz del ser. Todo ente, para aparecer, precisa estar iluminado por la luz del ser, pero esto requiere a su vez el lugar abierto y despejado por el que pueda pasar la luz del ser y en el que puedan ser iluminados los entes. Es por este motivo que la metafísica, que sólo conoce de entes y que en última instancia es un nombre para la verdad del ente, presupone un claro del ser que ella misma no produce. Sin embargo, la *alétheia*, como claro del ser, no es únicamente el claro que permite a los entes ser, es ante todo el claro de la presencia que se oculta¹⁶⁸: la substracción, el ocultamiento no es algo que le viene de fuera a la verdad; nuevamente, no es un negativo sino un positivo; la ocultación pertenece a la esencia de la verdad. El claro (la *Lichtung*) de la presencia que se oculta es aquello que la metafísica presupone pero no puede pensar; es la cosa o el asunto del pensar¹⁶⁹, aquello que le es destinado al pensamiento una vez que la filosofía, es decir la metafísica, ha llegado a su final. En una nota de 1935 de los *Cuadernos negros*, Heidegger declara que hay que comprender el nihilismo “como un olvido del ser y como un derrumbamiento de la *alétheia*”¹⁷⁰. La historia de la metafísica, la historia de Occidente, sólo comienza cuando se olvida el sentido originario de la *alétheia*, claro o desocultación del ser. Las diferentes posiciones metafísicas fundamentales se pueden describir como diferentes interpretaciones de la verdad entendida como corrección y adecuación. Este sentido de la verdad como adecuación se atiene a los entes y no retiene la referencia originaria al ser; el ser queda olvidado o “se queda fuera”¹⁷¹.

La posible salvación, el retorno al fundamento de la metafísica, exige un pensamiento preparador que medite acerca del asunto del pensar, acerca de la *alétheia* como claro del ser al cual pertenecen tanto la ocultación como la desocultación. Como bien nota Franco Volpi, Heidegger comienza su reflexión acerca del nihilismo cuando descubre la inherencia de la negatividad al ser mismo¹⁷². Esto es en efecto lo que dice el último fragmento citado de los *Cuadernos negros*. Es por ello que en otra nota posterior

¹⁶⁷ Heidegger, Martin, *Hitos*, p. 300.

¹⁶⁸ Heidegger, Martin, *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2000, p. 91.

¹⁶⁹ Heidegger, Martin, *Tiempo y ser*, p. 85.

¹⁷⁰ Heidegger, Martin, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, §169, p. 204.

¹⁷¹ Heidegger, Martin, *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 196.

¹⁷² Volpi, Franco, *El nihilismo*, p. 91.

del mismo grupo, Heidegger define el nihilismo como “aquella postura fundamental en medio de lo ente que no conoce la nada ni quiere conocerla, sino que, más bien, toma lo ente mismo y la incesante práctica de lo ente como actividad para «lo verdadero»”¹⁷³. Heidegger mismo, como vimos en el capítulo 3, había sido calificado de nihilista por hacer una ‘filosofía de la nada’. Él piensa, sin embargo, que los nihilistas son precisamente quienes no quieren saber nada de la nada y, al contrario, un pensamiento acerca de la nada puede preparar (aunque nunca realizar) la superación del nihilismo, “tampoco todo el que se preocupa por la nada y su esencia es un nihilista.”¹⁷⁴ Esta es la razón por la que Heidegger destaca en referencia a Jünger que el hombre es parte de la zona del ~~ser~~, y por lo tanto también de la nada¹⁷⁵; el claro es el lugar que reúne el ser y la nada, pero ya no como nada anonadante, y por lo tanto, tampoco bajo el dominio del nihilismo negativo.

El nihilismo se despliega a partir del derrumbe de la *alétheia* del primer comienzo. La gran amenaza, el peligro, para usar el término de los versos de Hölderlin, es que se apague definitivamente la claridad, que se oscurezca la apertura y que el hombre quede abandonado en medio del ente. Si en *Introducción a la metafísica* se volvía una y otra vez a la pregunta “¿Qué pasa con el ser?”¹⁷⁶, aquí Heidegger determina explícitamente la respuesta, “[e]n la fase del nihilismo consumado parece como si ya no hubiera algo así como el *Ser* del ente, como si no pasara nada con el Ser (en el sentido de la Nada anonadante).”¹⁷⁷ El primer comienzo termina en un estado de abandono del ser en el cual el ente no tiene el ser porque se perdió la apertura del claro. El pensamiento de Heidegger, entonces, se esfuerza en mantener abierta la posibilidad de otro comienzo, pero eso exige que este pensamiento sea rememorador y que mantenga abierta la posibilidad de que la verdad del ser no quede entumecida en una única forma, porque desembocó en el dominio planetario del nihilismo. El pensar de la historia del ser, entonces, tiene que combatir el monopolio de la verdad por la corrección y la adecuación y mostrar que hay una verdad más originaria, motivo que veremos repetirse en el siguiente capítulo.

¹⁷³ Heidegger, Martin, *Reflexiones VII-XI. Cuadernos negros (1938-1939)*, § 34, p. 327.

¹⁷⁴ Heidegger, Martin, *Caminos de bosque*, p. 163.

¹⁷⁵ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 109.

¹⁷⁶ Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, p. 38.

¹⁷⁷ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 113.

5. La técnica

Como ya hemos mencionado, una de las principales notas distintivas de los modernistas reaccionarios, según Jeffrey Herf, es la incorporación de la técnica en su cosmovisión anticapitalista y antiilustrada. Esto los diferenciaba fundamentalmente de los pensadores conservadores y reaccionarios tradicionales, cuya posición era común y conocida en Alemania dentro del romanticismo. Los románticos rechazaban la técnica en el mismo bloque que rechazaban la Ilustración, la secularización y el pensamiento calculador y materialista. La gran ventaja de los modernistas reaccionarios sobre sus predecesores es que logran introducir una parte de la Modernidad sin necesidad de dejar de oponerse a los rasgos de la Ilustración que más espanto les producen. Para decirlo con las palabras de Herf:

Los modernistas reaccionarios no eran menos hostiles a la razón que sus camaradas, quienes detestaban la máquina como una amenaza para el alma alemana. Su logro fue la articulación de un conjunto de símbolos culturales para los intelectuales no técnicos donde la tecnología se convirtió en una expresión de esa alma, y por ende de la *Kultur* alemana.¹⁷⁸

Ya vimos que esto no es más que una extensión de la tesis, usual a partir de Lukács, según la cual el fascismo europeo se inscribe en una tradición antimoderna e irracionalista. En el fondo Herf está diciendo que el fascismo surgió como efecto de una falta de modernización, si bien admite un mínimo de modernización a través de la técnica. Cuando discutimos esta lectura, vimos que Heidegger no sólo no se ajusta a esta definición, sino que sólo desde la perspectiva heideggeriana se puede descubrir que la concepción de la Modernidad en el modernismo reaccionario y en autores como Herf es substancialmente la misma, variando tan solo la valoración positiva o negativa que se le da. Es Heidegger uno de los primeros y de los pocos que, a partir de una concepción onto-histórica de la Modernidad, logra concebirla de un modo más hondo y logra ver a los conservadores revolucionarios y al nacionalsocialismo mismo como expresiones no deficientes sino afirmativas de la Modernidad (e incluso como expresiones señaladas y sobresalientes de ella).

Cuando nos referimos a Jünger, en el capítulo 2, dijimos que íbamos a tratar de la técnica en un capítulo separado, si bien cuando hablamos sobre la adhesión de Heidegger al modernismo reaccionario (capítulo 3) nos detuvimos en este punto y vimos que en ese

¹⁷⁸ Herf, Jeffrey, *El modernismo reaccionario*, p. 108.

período nuestro autor también puede incluirse entre los pensadores que celebran la técnica como signo de una edad ya no nihilista. A pesar de que Herf admite que, en comparación con otros pensadores de la revolución conservadora, “Heidegger se vio menos arrastrado por cualquier aspecto de la sociedad tecnológica moderna” y que a fin de cuentas hay una “incapacidad de Heidegger para reconciliarse con la tecnología”¹⁷⁹, motivo por el cual sólo parcialmente podría ser incluido entre los modernistas reaccionarios, lo cierto es que la concepción del modernismo reaccionario fue leída como una categoría válida para interpretar la relación de Heidegger con la técnica¹⁸⁰. En el ensayo dedicado a Jünger, Heidegger reconoce¹⁸¹ que su conferencia *La pregunta por la técnica* hay que entenderla en el circuito de preguntas generadas a partir de los ensayos jüngerianos de los ’30. Asimismo, el importante escrito *Superación de la metafísica* hay que leerlo en referencia con la temática de la técnica en la edad de la Modernidad consumada, como lo reconoce explícitamente¹⁸². Es momento entonces de explicar la relación de la técnica con la Modernidad y con el nihilismo en la visión de Heidegger y en diálogo con Jünger.

En las filosofías del progreso típicas de la Ilustración la técnica siempre había sido considerada simplemente como ciencia aplicada, como una consecuencia en el mundo práctico del pensamiento abstracto. El grueso de la Modernidad había seguido el proyecto cartesiano de dominio de la Naturaleza mediante sus propias leyes, leyes que sólo el pensamiento matematizado podía descubrir. Por su parte, los románticos no cuestionaban esta adjudicación de la técnica al pensamiento ilustrado y secularizado y rechazaban la técnica como una consecuencia más de la Modernidad que despreciaban. En ambos casos, la técnica no requería una reflexión específica muy importante, porque se consideraba simplemente como la forma visible y palpable de la ciencia natural moderna.

Herf tiene razón en que es recién en el primer tercio del siglo XX cuando aparecen pensadores que le dan un significado cultural, histórico y político a la técnica sin subsumirla en las ideas de la Ilustración sino oponiéndola a ella. Más precisamente, es a partir de la primera guerra mundial que se ve claramente delinarse esta posición, de modo que, en la oposición entre las ideas del ’89 (por la Revolución Francesa) y las ideas del ’14, por primera vez la técnica queda en el segundo polo, se le expropia a la

¹⁷⁹ Herf, Jeffrey, *El modernismo reaccionario*, pp. 233 y 273, respectivamente.

¹⁸⁰ Zimmerman, Michael E., *Heidegger's Confrontation with Modernity*, p. xvii.

¹⁸¹ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 93.

¹⁸² Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, p. 64.

Modernidad y aparece ligada ahora al ‘alma de Alemania’. El libro de Spengler *El hombre y la técnica* se considera a sí mismo una ‘contribución a la filosofía de la vida’ y describe la técnica no como un aditamento que hace la razón sobre la naturaleza, como si fuera una prótesis, sino como una extensión de la voluntad de poder que domina en la naturaleza misma. Haciéndola surgir del tipo de vida de los animales depredadores, la técnica surge como una especialización de la lucha por la vida “en el sentido de Nietzsche, como una lucha que brota de la voluntad de poderío”¹⁸³. Spengler confirma la interpretación de Herf cuando asocia política, guerra y economía y hace depender el “grado de poder militar” del “rango de la industria”¹⁸⁴. Efectivamente, este autor comprende que el nacionalismo que pregona sólo puede ser defendido con una poderosa industria bélica, de modo que no tiene sentido oponerse a la técnica. La insuficiencia técnica debilitaba a Alemania, y las consecuencias de esta debilidad estuvieron a la vista en el desenlace de la Gran Guerra.

Carl Schmitt es otro de los más importantes representantes de este grupo de autores. En la conferencia *La unidad del mundo* expresa un diagnóstico del presente que espantaba a los conservadores tradicionales: “que hoy el sino del mundo es la técnica más que la política, la técnica como proceso irresistible de centralización absoluta.”¹⁸⁵ A pesar de que este poder de la técnica ciertamente inquieta a Schmitt, él la recibe como una fuerza cultural positiva. Se diferencia a sí mismo y a sus contemporáneos de la generación anterior, y esta diferencia generacional, dice, se basa en sus percepciones acerca de la técnica. Así caracteriza la relación de la generación anterior con la técnica: “El poder irresistible de la técnica aparecía aquí como gobierno de la falta de espíritu sobre el espíritu, como mecánica tal vez ingeniosa pero carente de alma”. El avance de la técnica era percibido como el despliegue de “la nada cultural y social”¹⁸⁶, en otras palabras, la técnica moderna aparecía como un poder nihilista. Sin embargo, este pesimismo cultural ante la técnica había terminado para Schmitt, pues éste la reconoció como el momento de clausura del despliegue de la nada cultural y política, ya no como una consecuencia de él.

¹⁸³ Spengler, Oswald, *El hombre y la técnica. Contribución a la filosofía de la vida*, Ediciones nueva época, Santiago de Chile, 1933, p. 25.

¹⁸⁴ Spengler, Oswald, *El hombre y la técnica*, p. 97.

¹⁸⁵ Schmitt, Carl, *Ex captivitate salus. La unidad del mundo. Catolicismo y forma política*, Editorial Struhart & Cía., Lanús, 2012, p. 72.

¹⁸⁶ Schmitt, Carl *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 2014, pp. 124 y 126 respectivamente.

Schmitt cree, en pocas palabras, que la técnica es un espacio al que arribamos una vez que dejamos atrás el nihilismo:

El proceso de neutralización progresiva de los diversos ámbitos de la vida cultural ha llegado a su fin porque ha llegado a la técnica. (...) El sentido definitivo [de nuestra época] se hará patente cuando quede claro qué clase de política adquiere suficiente fuerza como para apoderarse de la nueva técnica, y cuáles son las verdaderas agrupaciones de amigo y enemigo que prenden sobre este nuevo suelo.¹⁸⁷

Spengler está todavía impregnado del espíritu del siglo XIX y queda menos claro que acepte con optimismo la técnica, al punto de que se lo ha calificado de pesimista histórico. Schmitt, que es un intelectual plenamente del siglo XX, ve con mejores ojos el despliegue de la técnica. Heidegger y Jünger son contemporáneos de Schmitt, y como en su caso, no se encuentra la hostilidad a la técnica de los conservadores del siglo anterior. En tal sentido intentamos saber qué relación puede establecerse entre la filosofía de la técnica en Heidegger y en la revolución conservadora. Ya hemos dicho que el propio Heidegger admite que su reflexión sobre la técnica es deudora de la perspectiva de Ernst Jünger, y vimos que, en un primer momento, Heidegger efectivamente puede caber dentro del modernismo reaccionario. Por lo tanto, debemos empezar repasando las nociones jüngerianas acerca de la técnica para pasar luego a Heidegger.

En primer lugar es necesario apuntar los dos conceptos que estructuran la metafísica jüngeriana de la técnica; estos son los de movilización total y figura. La movilización total es nombrada como concepto central en el parágrafo 3¹⁸⁸ del ensayo de 1930 del mismo nombre, *La movilización total*. Este concepto orgánico hay que entenderlo en su diferencia con la movilización general, en la que, si bien se movilizaba a las fuerzas bélicas completas, tenía un sentido limitado en comparación con la movilización total, porque dejaba algo fuera de ella, a saber, todo lo que no fueran fuerzas bélicas. La movilización general producía un gasto extraordinario pero no ilimitado de fuerzas y medios, como sí lo hace la movilización total. La primera estaba en relación directa con la corona y la monarquía, por eso tenía un carácter substancial con articulaciones estamentales, relacionándose con unos estamentos específicos y dejando de lado otros. La movilización total, dejando atrás los restos monárquicos que pervivían en el siglo XIX, surge como un punto final del progreso y del progresismo modernos. Eso

¹⁸⁷ Schmitt, Carl *El concepto de lo político*, p. 126.

¹⁸⁸ Jünger, Ernst, *Sobre el dolor*, p. 92.

no significa que la movilización total sea una expresión del progreso, sino que más bien se trata del momento de autodisolución del progreso al que Jünger apunta cuando nombra los “movimientos típicamente progresistas [que] conducen a resultados contrarios a las tendencias propias de esos movimientos”¹⁸⁹ (el progresismo decimonónico se imaginaba infinito, pero Jünger califica esta creencia de “falacia óptica”¹⁹⁰ típica de una fe, pues el progreso es la única fe popular del siglo XIX). Lo característico de la movilización total es justamente no dejar nada fuera de sí, ya no hay un estamento guerrero, sino que la totalidad de la vida es encauzada en el esfuerzo bélico. Muy particularmente, Jünger insiste en el borramiento de la frontera entre el trabajador y el soldado.

La imagen de la guerra en cuanto acción armada va penetrando cada vez más en la imagen más amplia de un gigantesco proceso de trabajo; junto a los ejércitos que se enfrentan en los campos de batalla surgen los nuevos ejércitos (...) –el ejército del trabajo.¹⁹¹

Así, lo que caracteriza a la movilización general es la identificación de vida, trabajo y guerra¹⁹², cosa que sólo es posible mediante una de las intuiciones de Jünger que más le van a interesar a Heidegger: el proceso de la “transmutación de la vida en energía y la progresiva volatilización del contenido de todos los vínculos en beneficio de la movilidad”¹⁹³. La irrupción de la movilización convierte la totalidad de la vida misma en energía potencial lista para ser enlistada en la guerra entendida como gigantesco proceso de trabajo. Cuasnicú describe la vida convertida en energía como “una fuerza productiva que moviliza todos los ámbitos y los pone a trabajar, porque es mediante el trabajo que las cosas llegan a Ser”.¹⁹⁴ Sin duda este comentarista está pensando también en aquella afirmación de *El trabajador* según la cual “nada puede haber que no sea concebido como trabajo”¹⁹⁵.

Jünger dice, empero, que este lado técnico de la movilización total no es el más importante, el presupuesto de la movilización total (lo que equivale a decir, la esencia de la técnica) no es en sí mismo nada técnico, ese presupuesto es la “*disponibilidad* a la movilización”¹⁹⁶. Con el despliegue planetario de la movilización total, todo se vuelve

¹⁸⁹ Jünger, Ernst, *Sobre el dolor*, p. 91.

¹⁹⁰ Jünger, Ernst, *Sobre el dolor*, p. 22.

¹⁹¹ Jünger, Ernst, *Sobre el dolor*, p. 97.

¹⁹² Jünger, Ernst, *Sobre el dolor*, p. 101.

¹⁹³ Jünger, Ernst, *Sobre el dolor*, p. 96.

¹⁹⁴ Cuasnicú, Ricardo Franklin, *Jünger y lo político*, p. 45.

¹⁹⁵ Jünger, Ernst, *El trabajador*, p. 69.

¹⁹⁶ Jünger, Ernst, *Sobre el dolor*, p. 102.

parte de la corriente de energía en circulación disponible para ser encauzada unitariamente, todo se vuelve existencias o *stock*, *Bestand*, dirá Heidegger; nada escapa a ser incluido en el circuito de vida y trabajo que despliega la técnica, tal es su carácter totalitario. Michael Zimmerman acierta al definir la guerra moderna por la interrelación completa de producción y consumo¹⁹⁷, y esta es una de las principales revelaciones de Jünger respecto de la técnica. La descripción de la técnica que de aquí se sigue es como un gigantesco proceso de producción y consumo infinito que no deja nada fuera de sí; ni siquiera el ser humano deja de ser parte de esta conversión productivista de todo lo real. Heidegger creía que el pensamiento jüngeriano de la técnica había llegado a su máximo refinamiento en *Sobre el dolor*, ensayo en el que Jünger describe la fusión del hombre con la técnica, pues la esencia de la técnica consiste en que este mundo técnico “convierte al ser humano, y ahora en un sentido más literal que nunca, en uno de los componentes de ese mundo.”¹⁹⁸ El hombre de la técnica se auto-objetiva, convirtiéndose a sí mismo en un engranaje de la técnica.

Ahora bien, si el proceso de movilización total parece ser fundamentalmente destructivo y no tener sentido alguno, esto es solamente aparente, al menos tan pronto como aparece una figura que lo organiza; esta figura es la del trabajador. Como destrucción de un mundo (el mundo substancial, el de la movilización general, el mundo patriarcal de la corona), la técnica es ciertamente un fenómeno disolutivo, y así es como se vivió la Gran Guerra, como la destrucción de un viejo orden, de antiguo conocido pero completamente desgastado, como la venida abajo de un edificio. Pero tal nihilismo negativo sólo se manifiesta en la superficie en un primer momento, antes de que se manifieste una figura. Jünger atribuye la derrota de Alemania en la guerra a que en ese país la movilización no llegó a su más alto grado, en parte porque el progresismo (del que la movilización total es producto, como dijimos) jamás dominó allí. Señalando la potencia de la juventud que luchó en la primera guerra mundial, Jünger se pregunta “¿Qué no habría conseguido si hubiera poseído ya una dirección, una *figura*?”¹⁹⁹ Aquí se deja ver la corrección de la tesis de Herf en el caso de Jünger; efectivamente, este hace un llamado a la profundización de la técnica en Alemania como condición necesaria para desplegar

¹⁹⁷ Zimmerman, M. (2007), Esteticismo ontológico: Heidegger, Jünger y el nacionalsocialismo. En E. Sabrovsky (ed.), *Heidegger y la técnica*, Tomo 2 (pp. 273-333), Chile, Editorial Universidad Diego Portales, p. 287.

¹⁹⁸ Jünger, Ernst, *Sobre el dolor*, p. 38.

¹⁹⁹ Jünger, Ernst, *Sobre el dolor*, p. 112.

todas las fuerzas guerreras, que aquí significan fuerzas vitales. En *El trabajador*, Jünger da la definición de la técnica que articula las temáticas del ensayo de 1930 con las de su obra mayor, “[l]a técnica es el modo y manera en que la figura del trabajador moviliza el mundo.”²⁰⁰ Jünger defiende una concepción representativa de la técnica y de la relación del hombre con ella, el hombre tiene una relación indirecta con la técnica, la tiene en tanto y en cuanto el hombre representa la figura del trabajador. Eso significa que la técnica no es sólo destructiva, como arriba dijimos que parecía serlo, sino que es destructiva de todos los vínculos que no pueden ser concebidos como trabajo, mientras que produce y favorece aquellos que sí pueden serlo. Entonces, la movilización total no es caótica, sino que la figura del trabajador la organiza; la relación de la figura del trabajador con la movilización es la de ser “el centro quieto de este proceso tan polifacético.”²⁰¹ Jünger no cree, pues, que la técnica tenga un resultado neto negativo; no se trata de un nihilismo negativo que conlleve a una disolución de todos los órdenes. El ensayista es conocedor de la fama nihilista que tiene la técnica cuando escribe este pasaje, que citamos in extenso:

La «marcha triunfal» de la técnica deja detrás de sí una ancha estela de símbolos destruidos. Su resultado es la anarquía, una anarquía que desgarrar hasta en sus átomos las unidades de la vida. Es bien conocido el lado destructor de este proceso. Su lado positivo consiste en que la técnica misma tiene un origen cultural, en que dispone de unos símbolos peculiares y en que lo que hay detrás de sus procesos es un combate entre figuras. La esencia de la técnica parece ser de naturaleza nihilista en razón de que su ofensiva se extiende al conjunto de las relaciones y a que no hay ningún valor capaz de oponerle resistencia.²⁰²

Como se ve, el nihilismo y la destrucción de todas las relaciones es ciertamente un atributo de la técnica, pero sólo uno. Ésta también tiene un lado positivo y productivo, y es que construye nuevos vínculos de un nuevo tipo, a saber, del tipo del trabajo. Jünger dice que la destrucción que produce la técnica en realidad es el resultado del combate entre figuras. Como sabemos, la figura (o la ausencia de ella) es lo que define una época, por lo que ese combate no es sino otra forma de referirse al combate entre dos edades del mundo, que tuvo lugar fundamentalmente en la Gran Guerra. En otras palabras, el despliegue de la técnica parece nihilista porque destruye un mundo, pero Jünger tiene plena confianza en que “[u]n orden real y visible vendrá a sustituir a la fase de la

²⁰⁰ Jünger, Ernst, *El trabajador. Dominio y figura*, p. 148.

²⁰¹ Jünger, Ernst, *El trabajador. Dominio y figura*, p. 148.

²⁰² Jünger, Ernst, *El trabajador. Dominio y figura*, p. 158.

destrucción cuando se alce con el dominio la raza que sepa hablar el lenguaje nuevo”²⁰³; tal raza es la del Trabajador.

Finalmente encontramos en la concepción jüngeriana de la técnica la misma idea que observamos antes en su concepción del nihilismo: que en el presente estamos presenciando el hundimiento de un mundo burgués y viendo el surgimiento del mundo del Trabajador. Para decirlo con el vocabulario que Jünger adoptará dos décadas después, la técnica es un signo del cruce de la línea; es por ese motivo que encontramos todas estas indicaciones acerca del carácter no nihilista y no destructivo de la esencia de la técnica. Más específicamente, tendríamos que decir que se trata de la superación de un nihilismo negativo del mismo modo que Nietzsche concibe la superación, a saber, como un contramovimiento del nihilismo, por lo que la posición de Jünger ciertamente es nihilista también respecto de la técnica, pero en el sentido de un nihilismo activo, tal como la juzga Heidegger²⁰⁴.

Según hemos señalado, Heidegger admite abiertamente que su indagación acerca de la técnica depende de su lectura de Jünger a principios de los años '30. Zimmerman divide su recepción de Jünger en tres momentos²⁰⁵, el primero de los cuales realiza una oposición interna al Trabajador de Jünger, esto es, ve en el mundo de la técnica que describe Jünger una profecía acerca del mundo sin espíritu del olvido del ser y de la total cosificación, el cual intenta superar. En un primer momento, Heidegger se siente espantado por el mundo tecnológico que ve surgir e insiste en dirigir el curso histórico en otra dirección. En otras palabras, Heidegger cree que la descripción que realiza Jünger es correcta, pero no la celebra como éste, sino que ve en ella un motivo de alarma. Ya hemos indicado en varias ocasiones (especialmente al final del capítulo 3) la esperanza heideggeriana de que el nacionalsocialismo fuera la vía de escape frente al mundo sin espíritu y que lograra un encuentro entre el hombre moderno y la esencia de la técnica. Esta vía de escape estaría dirigida a la antigua palabra *tékhne*, que, como origen esencial de la técnica, no es ella misma técnica, sino que manifiesta la transcendencia al ser y en última instancia concuerda con la *phýsis*.

Sin embargo, como también lo nota Zimmerman, Heidegger se desilusiona de que el nacionalsocialismo pudiera ser tal alternativa a la técnica mundial originada en la

²⁰³ Jünger, Ernst, *El trabajador. Dominio y figura*, p. 159.

²⁰⁴ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, p. 79.

²⁰⁵ Zimmerman, M., *Esteticismo ontológico*, pp. 296 ss.

metafísica productivista de consumo del ente. Ahora bien, Zimmerman aduce que esta desilusión tiene motivos políticos; nosotros, en cambio, ya hemos visto que Heidegger comprende que todo querer-superar recae en aquello que quiere superar. La adhesión al nacionalsocialismo fue en sí misma técnica y nihilista, pero el motivo por el que retira su adhesión no es político sino basado en la historia del ser, pues no se decepciona de esta particular respuesta política, sino de toda respuesta posible. Hemos visto que la preparación (pero nada más que la preparación) de la superación del nihilismo requiere que entremos en su esencia; por eso, Zimmerman tiene razón al decir que, cuando llega a su momento más completo, la interpretación que Heidegger hace es que “llegó a la conclusión de que los cambios epocales que constituyen la historia del ser están más allá del control humano.”²⁰⁶ No redundaremos en esta temática, que ya hemos detallado en el capítulo 4, pero, efectivamente, Heidegger descubre que el intento de establecer violentamente (por medio de una revolución) un tipo de existencia no reducida a la enajenación de la técnica es imposible, pues se trata de una hechura (*Machenschaft*) humana, una maquinación, y por lo tanto comparte su esencia con la técnica. Puesto que la técnica es un destino del ser, su superación no está en manos de los hombres sino que es el ser mismo el que se tiene que expropiar donándose a ellos.

El escrito en el que Heidegger señala su deuda con Jünger, *La pregunta por la técnica*, proviene de un ciclo de conferencias pronunciado por primera vez en diciembre de 1949. Una versión de la conferencia apareció en la colección *Conferencias y artículos*, y también apareció en la publicación *La técnica y el giro*, un opúsculo de 1962. En esta conferencia, lo primero que menciona Heidegger es lo que él llama “la definición instrumental y antropológica del hombre.”²⁰⁷ Aquí aparece la diferencia entre lo verdadero y lo correcto: mientras que la definición antropológica e instrumental es correcta porque es una descripción adecuada, no es verdadera en la medida en que no alcanza la esencia de la cosa, en este caso, la esencia de la técnica. La definición correcta de la técnica tiene la grave deficiencia de que la presenta como algo neutral, y esta idea “nos ciega completamente frente a la esencia de la técnica.”²⁰⁸ Ambas partes de la definición tradicional de la técnica, puesto que la faceta instrumental la califica de un

²⁰⁶ Zimmerman, M., *Esteticismo ontológico*, p. 307.

²⁰⁷ Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, p. 10.

²⁰⁸ Heidegger, M. *Die Technik und die Kehre* (1990), *Anales del Seminario de Metafísica*. N° 24 (pp. 129-162), Madrid, Editorial Universidad Complutense, p. 130.

medio para un fin, mientras que la otra la determina como un hacer del hombre, que es quien pone los fines, según esta concepción. Siendo como es limitada, Heidegger remonta la definición correcta para llegar a su origen esencial, de modo que se pueda llegar a la verdad, es decir, a la esencia.

Siguiendo hacia atrás los pasos de la definición instrumental-antropológica de la técnica, Heidegger descubre allí donde reinan los medios y los fines el imperio de la causalidad, de las cuatro causas²⁰⁹ conocidas de antiguo por la metafísica. En tanto que la causalidad en su sentido originario es un ocasionar y un dejar venir a la presencia, este sentido originario de la causalidad es la *poíesis*, traducida ahora como pro-ducir y traer-ahí-delante²¹⁰. ‘*Poíesis*’ es lo que usualmente se traduce como ‘arte’, en el doble sentido de bellas artes y de lo que hoy llamamos técnica (por ejemplo, en ‘artefacto’ o en los artesanos como antecedentes de los ingenieros). Heidegger, prevenido contra la mala interpretación, advierte que no se trata sólo de la *poíesis* en sentido artístico-poético, sino que también en la naturaleza hay un traer-ahí-delante. Heidegger está tratando de evitar así la interpretación moderna y sobre todo decimonónica de la técnica, según la cual habría que contraponerla a la naturaleza. En el comienzo no hay tal contraposición, sino que la “*phýsis* es incluso *poíesis* en el más alto sentido, porque lo *phýsei* tiene en sí mismo (*én heautó*) la eclosión del traer-ahí-delante”²¹¹. Entonces, el pro-ducir griego tiene la misma esencia en la naturaleza como en el arte, y en el arte en todos sus sentidos (también técnicos). Esto es muy importante, porque se trata de una forma de ocasionar que tiene una armonía con la naturaleza, que en última instancia se atiene a lo posible de la naturaleza, no violentándola (como sí lo hace la técnica moderna). Pero también es muy importante retener esto otro: que, en su origen, la técnica es artístico-poética, motivo que volverá al hablar de la posible salvación ante el peligro de la técnica moderna. El paso decisivo lo da Heidegger cuando apunta a aquello que hace posible el traer-ahí-delante en todas sus versiones. Puesto que el traer-ahí-delante “acaece de modo propio sólo en tanto que lo ocultado viene a los desocultado”²¹², es decir, en la medida en que lo no presente viene a la presencia. Esto nos conduce a la *alétheia*. La *poíesis* o el traer-ahí-delante es un modo de desocultar el ente. Veremos más adelante la importancia de esta afirmación,

²⁰⁹ Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, p. 11.

²¹⁰ La palabra en alemán para ‘producir’ es ‘*Hervorbringen*’, que significa producir, pero en su sentido etimológico es traer ahí o aquí delante.

²¹¹ Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, p. 14.

²¹² Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, p. 15.

dado que la técnica moderna es otro modo de desocultar, pero que pasa por ser el único. Esta reducción es lo que Heidegger llamará ‘el peligro’. La técnica como desocultamiento es aquello que empieza a responder por la definición verdadera, no meramente correcta, de la técnica, yendo más atrás que la opinión de que la técnica es un medio. Pero esta definición de la técnica dista de estar acabada, pues requiere la referencia a la palabra fundamental *tékhne*. La *tékhne* es un modo de la *poíesis*, a saber, el que produce aquello que no se desoculta por sí mismo. Por lo tanto, la esencia de la *tékhne* “no está en absoluto en el hacer y el manejar, ni está en la utilización de medios, sino en el hacer salir de lo oculto”²¹³. La técnica como un modo de develar vale para la *tékhne* griega y al ser ésta el origen esencial de la técnica moderna, también vale para esta. Pero la técnica moderna no es idéntica ni se reduce a la *tékhne* griega.

La técnica antigua tiene el carácter poiético que la técnica moderna no tiene, no es un traer-ahí-delante. También es un modo de develar o desocultar, pero de otro tipo: “[e]l hacer salir lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada.”²¹⁴ Heidegger niega que esta exigencia de energía a la naturaleza sea compartida por la técnica en cuanto *poíesis*. Aquí sin dudas se deja oír la afirmación jüngeriana, según la cual, la movilización total transmuta la totalidad de la vida en energía. Es de notar también el modo de ser violento que Heidegger le atribuye a la técnica moderna en comparación con la *poíesis*: mientras que ésta última llega a su punto más alto en la *phýsis*, es decir que en realidad produce sometiéndose a la naturaleza, la técnica moderna tiene el carácter de una exigencia y una pro-vocación, es una im-posición. Esto hay que entenderlo de modo literal, como un forzar una posición, forzar a poner algo. Es por eso que Heidegger afirma que la técnica moderna emplaza (*stellt*) a la naturaleza²¹⁵, siendo la dirección y el aseguramiento los rasgos fundamentales del desocultamiento que provoca. Sin dudas aquí también se remite Heidegger a Jünger en su comprensión del mundo técnico como un proceso dirigido y riguroso, calculado matemáticamente, con la rígida necesidad de un proceso industrial. Esto no se deriva de que la técnica aplique las

²¹³ Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, p. 16.

²¹⁴ Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, p. 17. Hay que tener en cuenta que ‘provocación’ o ‘provocar’ traduce a ‘*Herausfordern*’, que literalmente significa ‘exigir hacia afuera’.

²¹⁵ Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, p. 17.

ciencias exactas matematizadas de la naturaleza, sino al contrario, estas ciencias se matematizan para responder a este tipo de desocultación.

También seguramente Heidegger tiene en cuenta la descripción de Jünger cuando se pregunta por el tipo de estado de desocultamiento que es propio del emplazamiento provocador²¹⁶, pues a cada modo de desocultación le corresponde un modo de ser del ente desocultado. El emplazar que provoca desvela el ente como *Bestand*, existencia o reserva. Aquí no hay que entender ‘existencia’ como la contrapartida de la esencia, sino como cuando se dice que un comercio tiene un producto en existencia, lo que a menudo expresamos con la palabra en inglés *stock*. Este es el modo en el cual Heidegger se apropia de la categoría jüngeriana de disponibilidad, que era el aspecto más importante de la movilización total. La dis-posición es un rasgo de todo lo ente en la época de este develamiento; todo se pone y dis-pone de modo que pueda entrar en la circulación de energías, de producción y consumo. Sin embargo, esto no significa, como podría parecerlo, que el hombre es el que dispone. Aquí Heidegger está discutiendo el aspecto antropológico de la definición tradicional de la técnica, mencionada más arriba. Por supuesto que el hombre hace y puede hacer toda clase de maquinaciones sobre las existencias, aunque sólo sobre estas, siempre sobre lo ya desocultado. El hombre no realiza la desocultación misma, bien al contrario, “el hombre, por su parte, es provocado a provocar las energías naturales”²¹⁷. El hombre mismo pertenece, y aun más originariamente, a las existencias, el despliegue de la técnica hace del hombre un recurso disponible más. Del mismo modo que el despliegue completo de la técnica implica que los entes ya no sean objetos, también implica que el hombre ya no sea sujeto, al menos no en el sentido tradicional de ser libre y autónomo constituyente del mundo. Así como en Jünger el soldado-trabajador lleva a una incorporación de las máquinas al propio cuerpo y una objetivación de sí mismo que permite la participación en el proceso de la movilización total, también Heidegger acepta que el hombre de la técnica se vuelve un producto-insumo más de la misma técnica.

Estamos finalmente en condiciones de comprender la muy conocida pero poco explicada concepción heideggeriana de la esencia de la técnica como *Ge-stell* (el guión respeta la escritura del propio Heidegger, que separaba la palabra para resaltar el sentido

²¹⁶ Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, p. 19.

²¹⁷ Heidegger, M. *Die Technik und die Kehre* (1990), *Anales del Seminario de Metafísica*. N° 24 (pp. 129-162), Madrid, Editorial Universidad Complutense, p. 140.

que a él le interesaba). En el alemán coloquial, esa palabra significa estructura, montaje o andamiaje. Es la forma general de algo, que in-forma a lo que estructura. Sin embargo, ateniéndose al señalado emplazamiento e (im-)posición (*Stellung*) propio de la técnica, se suele traducir como estructura de emplazamiento²¹⁸. El prefijo *Ge-*, por su parte, señala una reunión originaria.

Ge-stell (estructura de emplazamiento) significa lo coligante de aquel emplazar que emplaza al hombre, es decir, que lo provoca a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias. Estructura de emplazamiento significa el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna, un modo que él mismo no es nada técnico.²¹⁹

Lo *Ge-stell* no es nada técnico porque no se trata de ningún aparato, utensilio ni montaje; por el contrario, la estructura de emplazamiento no es ningún ente ni nada óptico, es la condición de posibilidad de que los entes aparezcan y de que aparezcan de un modo determinado (como *Bestände*), porque es un modo de desocultar. La estructura de emplazamiento rige como una determinada apertura del ser, por lo tanto, como un modo de donarse el ser mismo a los hombres. La esencia de la técnica moderna es entonces un modo de la *alétheia*. De ese modo, la estructura de emplazamiento está emparentada en su esencia con el traer-ahí-delante (*Her-vor-bringen*) propio de la *poiesis*. La diferencia fundamental entre ambos modos de desocultar la anota Heidegger en el capítulo XXVII²²⁰ del escrito *Superación de la metafísica*, cuando contrapone por un lado “la imperceptible ley de la tierra” que se limita al “emerger y desaparecer de todas las cosas en el medio círculo de lo posible”, y por otro lado la voluntad, “que por todos lados se instala en la técnica, zamarrea la tierra estregándola” y obligándola a “ir más allá del círculo de lo posible”, violentándola para forzarla a lo imposible.

Puesto que la estructura de emplazamiento (*Ge-stell*) es un modo de desocultamiento, y puesto que se trata de un provocar que provoca al hombre mismo, se trata de un enviar²²¹ o destinar del ser mismo. La historia proviene de lo destinal. La estructura de emplazamiento es un destino del ser. Pero es sólo un destino, no el destino: todo modo de hacer salir lo oculto o de traer a la presencia es un destino del ser, en particular, el traer-ahí-delante de la *poiesis* también es un destino del ser.

²¹⁸ Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, p. 21.

²¹⁹ Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, p. 22.

²²⁰ Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, p. 88.

²²¹ Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, p. 26.

Ahora se puede apreciar el aspecto nihilista de la esencia de la técnica. Para explicarlo mejor es preciso recordar los versos de Hölderlin que Heidegger cita innumerables veces, como también lo hace en esta conferencia²²²:

«Pero donde está el peligro, crece
también lo que salva.»

Heidegger dice que la esencia de la técnica es ambigua en un sentido elevado²²³. Lo es porque pone en el máximo peligro al hombre en el sentido del abandono del ser, pero a la vez ese peligro incluye en sí la posibilidad de la salvación de ese mismo peligro. Veamos qué significa esto. En primer lugar, el peligro pone en peligro la esencia del hombre. En su acción reductiva, la técnica hace del hombre una existencia más, se convierte simplemente en el encargador o el “solicitador de existencias, entonces el hombre anda al borde de despeñarse”²²⁴, a saber, caer en el precipicio en el que él mismo es una existencia. Bajo el dominio del emplazamiento de existencias, el hombre se convierte en ‘el señor de la tierra’. El hombre convertido en señor de la tierra le da la espalda a su esencia más propia, esto es, a la comprensión del ser. Esto es lo que deja expresado Heidegger cuando afirma que el hombre moderno está en el peligro de dejar “de oír todos los modos como él ec-siste desde su esencia en la región de una exhortación”²²⁵. Como se recordará, la ec-sistencia o *Ek-sistenz* es el modo sucinto en que, ya desde *Ser y tiempo*, Heidegger nombraba la transcendencia hacia el ser que caracteriza la esencia del hombre: la más alta posibilidad del hombre es el oír la exhortación o llamado del ser y co-rresponder a él. En virtud de la esencia de la técnica moderna y de su emplazamiento del hombre se cierra la posibilidad de la mutua pertenencia y mutua apropiación de ser y hombre. Dado que, como ya hemos visto en otro capítulo, el ser no es nada en sí sino que el ser es su misma donación al hombre, al cerrarse la posibilidad de donarse a los hombres, el ser queda en el olvido y se retira. Como se dijo, el olvido del ser y el abandono del hombre en medio del ente por parte del ser son las caracterizaciones fundamentales heideggerianas para el nihilismo y su esencia. La técnica moderna es nihilista porque obscurece el mundo, impidiendo el acaecer del

²²² Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, p. 30.

²²³ Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, p. 34.

²²⁴ Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, p. 28.

²²⁵ Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, p. 29.

ser. Esto es consecuencia de la tendencia reductiva de la técnica sobre la esencia del hombre.

Y sin embargo, Heidegger señala que hay un aspecto aún más grave del peligro de la estructura de emplazamiento. El dominio del modo de develar del tipo del solicitar o encargar destierra todo otro tipo de desvelamiento, la estructura de emplazamiento también es reductiva respecto del desocultar, porque margina todo otro desocultar posible, siendo que ella es sólo uno de los destinos del ser. Toda tentativa de una apertura alternativa es desechado como poesía o misticismo lleno de vaguedades²²⁶, y particularmente, la estructura de emplazamiento margina el modo de desocultar poético. Y, llegando al extremo, la estructura de emplazamiento oculta su propio rasgo fundamental, la desocultación misma²²⁷. La desocultación o *alétheia* no es otra cosa que el acaecer de la verdad del ser. La esencia de la técnica moderna, así, amenaza con obscurecer la verdad del ser, lo que significa también privar al ente del ser, y convertir definitivamente la verdad en corrección del calcular.

Ahora queda claro qué quiere decir el peligro en la interpretación heideggeriana de los versos de Hölderlin: que la estructura de emplazamiento implica la posibilidad de que el hombre no vuelva a experimentar una verdad inicial y un desvelamiento originario, esto es, que el ser no se done más a los hombres, quedando todo en la continuación de lo habido hasta el momento y permaneciendo vedada la posibilidad de otro comienzo. Se perdería así la referencia del hombre a lo originario, quedando desarraigado de su esencia y de su referencia al ser, librado a las maquinaciones del ente despojado del ser.

Pero si la esencia de la técnica implica una ambigüedad elevada y si lo que salva tiene que crecer en donde está el máximo peligro, ¿qué es lo salvante y de qué modo se encuentra aquí? Heidegger llega a la conclusión de que “[l]o otorgante, lo que destina de este o de aquel modo al hacer salir lo oculto es, como tal, lo que salva. Porque este que salva hace que el hombre mire e ingrese en la suprema dignidad de su esencia.”²²⁸ Ahora bien, lo *Ge-stell* sigue siendo un otorgar, puesto que hace salir lo oculto a lo desocultado y pone al hombre en una relación que el hombre mismo no produce pero para la que es imprescindible, a saber, la del hombre como partícipe de la desocultación (en este caso,

²²⁶ Acevedo Guerra, Jorge *Heidegger y la época técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1999, p. 68.

²²⁷ Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, p. 29.

²²⁸ Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, p. 34.

de la desocultación provocante y emplazante). La estructura de emplazamiento, en pocas palabras, sigue siendo un modo de la *alétheia* y, como tal, es un destino y un envío del ser.

¿Pero no habíamos dicho que la estructura de emplazamiento margina otras formas de desvelamiento y oculta su propia naturaleza como desvelamiento? Ciertamente, pero esto no implica que deje de ser un desvelamiento; sólo significa que se trata del máximo peligro, porque se nos impone como único modo posible de desocultación o de venir a la presencia. Veremos cómo Heidegger responde a esto en *Serenidad*. Por lo pronto, atendamos a que, aunque en la esencia de la técnica se encuentra una tendencia reductiva, no puede la técnica deshacerse de su esencia, esto es, de su carácter de desvelamiento. El peligro no es que deje de ser un desvelamiento, sino que lo dejemos de ver como tal y, sobre todo, que dejemos de ver otros desvelamientos posibles.

Como la técnica no puede dejar de ser un destino y un modo de desvelamiento, sigue siendo un otorgar, por lo tanto, es aquí que se encuentra lo que salva. Sin embargo, esto no significa que sea una salvación que podamos asir de inmediato y sin preparación; más bien es como dice el poema de Hölderlin: aquí lo que salva solamente crece; se trata de una posibilidad, pero jamás de una salvación que nos esté asegurada más tarde o más temprano. Lo que nos dice la filosofía de Heidegger acerca de la técnica es que aquí siempre se encuentra la posibilidad de lo que salva, no la necesidad en el sentido de lo ineluctable. Como muy certeramente anota von Herrmann²²⁹, al referirse al peligro y a lo que salva, Heidegger está reapropiándose de su propia filosofía de la época de *Ser y tiempo*, en particular se trata de los dos modos de ser del *Dasein*, la impropiedad y la propiedad, respectivamente, que ahora ya no están anclados en el hombre desde una filosofía trascendental sino que son pensados como posibilidades desde la historia del ser.

Tal como en los años '20, pero ahora desde otra perspectiva, no hay posibilidad de una superación inmediata del nihilismo que es el resultado del peligro, porque no hay modo de deshacerse de él. Lo que salva va unido necesariamente al peligro, pero a la vez, el peligro no puede eliminar la esperanza de un futuro giro en el ser mismo, porque lo que salva crece en él. A principios de los '30, Heidegger creyó posible la instauración de una

²²⁹ Von Herrmann (2007), *Arte y técnica en el horizonte de un cuestionamiento histórico-del-ser*. En E. Sabrovsky, *Heidegger y la técnica*, Tomo 2 (pp. 415-449), Chile, Editorial Universidad Diego Portales, p. 431.

realidad no nihilista, de ahí su adhesión al nacionalsocialismo. Todas las invocaciones a la violencia revolucionaria (por ejemplo, la *tékhnē* como actividad violenta del saber²³⁰) se explican a partir de la apuesta al “encuentro entre la técnica planetariamente determinada y el hombre contemporáneo”²³¹. Al final de los '30 y cada vez más con el avance de los años, Heidegger se da cuenta de que ese encuentro no es posible en los términos que él esperó a principios de los '30, como una superación de la enajenación técnica en dirección a una comunidad enraizada en la comprensión del sentido del ser. Es por eso que, con el paso del tiempo, la posible relación con el ser deja de ser descripta en términos de violencia instauradora y empieza a predominar un ánimo diferente, el de la *Gelassenheit*, es decir la serenidad (o más literalmente, el desasimiento o incluso el permitir-ser).

En breve repasaremos la respuesta final de Heidegger como *Gelassenheit*, pero en primer lugar nombremos la tarea del pensar con respecto a la esencia de la técnica. Lo otorgante (es decir, lo *Ge-stell*) es lo salvante porque permite al hombre ingresar en la suprema dignidad de su esencia. La dignidad de la esencia del hombre consiste en “cobijar sobre esta tierra el estado de desocultamiento —y con él, antes que nada, el estado de ocultamiento— de toda esencia.”²³² Heidegger está pensando aquí en otro modo posible de ser para el hombre. Si el hombre era convertido por la técnica en un engranaje más y en el señor de la tierra, la contrapartida de ser el señor de la tierra es ser el guardián y el pastor de la verdad del ser. De ahí la referencia al cobijar la ocultación y desocultación (siendo la verdad según Heidegger, como es conocido, el juego de ocultación y desocultación). Sin embargo, Heidegger dice que el posible emerger de lo salvífico requiere que “nos pongamos a pensar el emerger” y que “rememorándolo, lo cobijemos”²³³. Lo salvífico requiere de nosotros la meditación (*Besinnung*) y el pensar rememorador de la historia. Heidegger refiere esto al pensar de aquello que está oculto en la estructura de emplazamiento (*Ge-stell*), que es su origen pero que sin embargo es ocultado por ella, a saber, la *poíesis* o el pro-ducir. En particular, Heidegger remite a la *tékhnē* griega que incluía la *poíesis* de las bellas artes.

²³⁰ Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, pp. 151-161.

²³¹ Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, p. 179.

²³² Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, p. 34.

²³³ Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, p. 34.

Zimmerman apunta que “Heidegger pensaba que únicamente entregándose al poder de apertura que operaba en artistas de la envergadura de Hölderlin podría el *Geist* alemán fundar un mundo que no fuese completamente esclavo ni de la comprensión técnica del ser de los entes ni del ansia animal de ‘experiencia’.”²³⁴ Si bien es cierto que en un primer momento esperaba una fundación de mundo más inmediata y que luego renunció a esta pretensión, lo cierto es que Heidegger no abandonó la idea de que el otro comienzo tenía que ser preparado por un pensar cercano a la poesía y de que lo que dura lo fundan los poetas, siendo lo que dura precisamente lo otorgante, por lo tanto, lo que salva. Heidegger pone sus esperanzas de preparación de superación del nihilismo en un morar o habitar poético. Pone el acento allí no porque el arte se contraponga a la técnica (como podrían pensar tanto los románticos como los positivistas, bien que con valoraciones opuestas), no por su lejanía, sino por su cercanía, porque el arte está emparentada con la esencia de la técnica, y a la vez es fundamentalmente distinta de ella²³⁵.

Al comienzo de la conferencia, Heidegger señala casi al pasar dos actitudes opuestas acerca de la técnica: afirmarla apasionadamente o negarla²³⁶. Como queda claro ahora, ambas actitudes fallan en preguntar por la esencia y se contentan con un juicio moral-político. Generalmente se ha visto a los positivistas detrás de la referencia a quienes la afirman apasionadamente, pero nosotros sabemos que eso aplica al menos con igual corrección a los conservadores revolucionarios y en primer lugar a Jünger. Heidegger mismo se ubicó en un primer momento entre quienes negaban la técnica en cuanto pretendía encontrar una salida al destino técnico de la humanidad. Finalmente descubrió que esto no es posible porque lo salvante se encuentra en el peligro; ambos son inescindibles. Encontramos aquí la misma réplica que hace Heidegger a quienes intentan superar el nihilismo: no nos es dado fundar un más allá del nihilismo porque entonces estamos ignorando su esencia y recayendo más decididamente en el peligro. Del mismo modo que Heidegger rechazaba poder encontrarnos más acá o más allá de la línea del nihilismo, tampoco podemos encontrarnos simplemente en el peligro ni en lo que salva; de ahí la ambigüedad esencial de la técnica. No podemos salir de la esencia de la técnica, sino que para preparar una torsión del nihilismo, debemos adentrarnos en esa esencia,

²³⁴ Zimmerman, M., *Esteticismo ontológico*, p. 324.

²³⁵ Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, p. 37.

²³⁶ Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, p. 9.

precisamente porque en la esencia del nihilismo se encuentra la posibilidad de otro tipo de desvelamiento.

La esencial ambigüedad de la técnica y la apertura a otros posibles modos de desvelamiento son el tema que Heidegger aborda fundamentalmente en *Serenidad*. La conferencia de 1955 tiene oportunidad en una conmemoración del músico Conradin Kreutzer, por lo que Heidegger llega con facilidad a preguntarse si todavía es hoy posible el florecimiento de la obra de artistas y pensadores. La condición de tal florecimiento es el arraigo o la autoctonía (*Bodenständigkeit*) en el suelo (*Boden*) natal²³⁷. La conexión con el nihilismo y la técnica de esta pregunta no se hace esperar, pues la técnica tiene un resultado desarraigante: el hombre se encuentra absorbido por o enajenado en el sinnúmero de novedades técnicas y más próximas a ellas que a “la tradición del mundo en que ha nacido.”²³⁸ La técnica, pues, lleva al hombre de la época presente a no tener suelo ni tradición. Pero el desarraigo no es algo que le venga de fuera al hombre, como si fuese una circunstancia, ni tampoco es una negligencia del hombre mismo²³⁹: proviene de nuestra época, de la Modernidad consumada. Aquí también, entonces, Heidegger está hablando desde la historia del ser. El nihilismo no es algo de lo que nos pudiéramos deshacer, porque no es algo que el hombre haga o deje de hacer, el nihilismo es un rasgo epocal. Como el desarraigo de la técnica no es algo que haya sido hecho por los hombres, tampoco está en su mano detenerlo²⁴⁰, la técnica se desplegará todavía de modo más acelerado.

Si el desarraigo técnico es propio de nuestra época, hay que preguntar qué ocurre en nuestro tiempo o en nuestra edad. La posibilidad del arraigo exige entonces una crítica de la época presente. Ahora bien, ¿cómo es posible preguntar por la época? Heidegger distingue la existencia de “dos tipos de pensar, cada uno de los cuales es, a su vez y a su manera, justificado y necesario: el pensar calculador y la reflexión meditativa.”²⁴¹ Como es evidente, el pensar calculador es el pensar que domina en la época técnica y es el producto de la metafísica de la Ilustración. Es de notar que Heidegger no desestima este tipo de pensamiento, pero sí resalta el pensar meditativo. La meditación es infrecuente en nuestra época: los hombres huyen de la meditación y se refugian en el cálculo; la

²³⁷ Heidegger, Martin, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2002, pp. 20-21.

²³⁸ Heidegger, Martin, *Serenidad*, p. 21.

²³⁹ Heidegger, Martin, *Serenidad*, p. 22.

²⁴⁰ Heidegger, Martin, *Serenidad*, p. 25.

²⁴¹ Heidegger, Martin, *Serenidad*, p. 19.

meditación es más ardua y exige un entrenamiento. El pensar calculador no puede pensar la época, a lo sumo puede pensar la historiografía (*Historie*) pero no la historia acontecida (*Geschichte*). Sólo la meditación (*Besinnung*) puede pensar la época, porque ella piensa “en pos del sentido (*Sinn*) de todo cuanto es.”²⁴² Por supuesto, aquí Heidegger está remitiendo a su propia concepción en *Ser y tiempo*, donde el objetivo era pensar el sentido del ser. El pensamiento calculador que emplaza la esencia de la técnica impide la comprensión del sentido del ser. Nietzsche y Jünger definían frecuentemente el nihilismo como la falta de sentido; Heidegger lo define más bien como el olvido del ser. En cualquiera de los tres casos, el nihilismo es lo que acontece con el despliegue del mundo técnico y del pensar calculador. La meditación, en cambio, es capaz de pensar el sentido del mundo y de la época, en particular, la meditación piensa “en pos del sentido de la era atómica”²⁴³. Sólo a partir del sentido de la época se determina la relación del hombre con lo que es; como vemos, Heidegger no abandona ni por un instante el planteo de la historia del ser.

Pero el desarraigo no es la única posibilidad, y la posibilidad de un arraigo requiere el pensar meditativo del sentido del mundo en la época presente. Mas esto implica esquivar lo que Heidegger considera la mayor amenaza para un futuro habitar arraigado, a saber, la amenaza del pensamiento unilateral o de una única vía y dirección²⁴⁴. Una amenaza mucho mayor que la atómica es la que proviene del fundamento de la era atómica, el de que desaparezca todo otro tipo de pensamiento. La técnica amenaza con hechizar y cegar al hombre “de tal modo, que un día el pensar calculador pudiera llegar a ser el *único* válido y practicado.”²⁴⁵ Exactamente como antes decíamos que la técnica margina todo otro modo de desvelamiento, así margina y eventualmente suprime todo otro modo de pensar; particularmente, margina el pensar meditativo.

¿Es posible, empero, substraerse al hechizo y fascinación de la técnica? Heidegger así lo cree. Él señala dos elementos del pensar meditativo, los cuales se pertenecen mutuamente: el desasimiento para con las cosas y la apertura al misterio. La apertura al misterio es la apertura a lo que se muestra a la vez que se retira. Esto responde muy claramente a la idea de que el ser se dona a sí mismo a la vez que se subtrae, de modo

²⁴² Heidegger, Martin, *Serenidad*, p. 19.

²⁴³ Heidegger, Martin, *Serenidad*, p. 23.

²⁴⁴ Heidegger, Martin, *Serenidad*, p. 27.

²⁴⁵ Heidegger, Martin, *Serenidad*, p. 30.

que la substracción no es un menos sino un más. Más importante aún es la serenidad o el desapego, que consiste en decirle sí y no a la vez a la técnica. Heidegger sabe que no podemos simplemente negarnos a la técnica, porque esta es un destino y porque no podemos abstraernos de nuestro mundo, pero podemos decirle sí sólo en cuanto al uso de los objetos técnicos mientras que le decimos no a su exclusividad y al requerimiento que la técnica hace de nosotros hasta devastar nuestra esencia

La serenidad y la apertura al misterio nos “hacen posible residir en el mundo de un modo muy distinto.”²⁴⁶ Gracias a ese posible estar en el mundo técnico “pero al abrigo de su amenaza.”²⁴⁷ Ambas preparan un nuevo arraigo y salvan la esencia del hombre. Sin embargo, esto es sólo una promesa: el pensar meditativo es preparador y no está en nuestras manos fundar un nuevo arraigo; sólo prepararlo lo está. La preparación de este nuevo suelo en el cual habitar, como una patria metafísica, es posible manteniendo vivo el pensamiento meditativo y rememorante. Entretanto, sin embargo, “el hombre se encuentra en una situación peligrosa.”²⁴⁸ Esto es así porque la edad del desarraigo es la Modernidad, y ésta recién empieza su consumación. Nosotros nos encontramos en un ‘entre’ a la espera del advenimiento de un nuevo arraigo, preparándolo.

²⁴⁶ Heidegger, Martin, *Serenidad*, p. 29.

²⁴⁷ Heidegger, Martin, *Serenidad*, p. 30.

²⁴⁸ Heidegger, Martin, *Serenidad*, p. 30.

Conclusiones

Hemos atravesado los principales núcleos alrededor de los cuales Heidegger concibe el nihilismo, así como la discusión con los principales detentores de un saber acerca del nihilismo. Al final, hemos visto cómo el nihilismo aparece para Heidegger como un movimiento dentro de la historia del ser mismo, puesto que en realidad el nihilismo es la lógica de la historia de Occidente. En esta historia del ser, el nihilismo no es nada que hagan los hombres sino que se trata de un movimiento del ser mismo, si bien éste no puede prescindir de los mortales sino que los requiere. Este movimiento consiste en el auto-retirarse u ocultarse del ser mismo. Recuperando la vieja sentencia heraclitiana, Heidegger diría que el ser, como la *phýsis*, ama ocultarse. Pero el ocultarse no es algo que le viene de afuera al ser, sino que en su misma esencia está la ocultación como modo de donación: el ser se muestra ocultándose. Es por eso que Heidegger considera el nihilismo a partir de una ambigüedad esencial, insuperable: el ser ciertamente se retira, pero a la vez es una donación.

El resultado de la ambigüedad en la esencia del nihilismo es que este es insuperable por los hombres, pues todo intento de superación desemboca en una maquinación de orden técnico. Como los hombres no son quienes deciden sobre la retirada del ser, tampoco pueden dejarla atrás. Este es el punto fundamental que diferencia a Heidegger de los conservadores revolucionarios, en particular de Jünger. Hemos visto que Heidegger forja su propia posición en confrontación con ciertos autores, de los que aprende una primera noción del nihilismo y con quienes se identifica en su empresa de superación del nihilismo en un primer momento.

La forma más acabada en la que Heidegger aprehende el nihilismo es la que lo ve como una destinación desde la historia del ser. En la historia del ser, el nihilismo, que se hace manifiesto en la Modernidad consumada, pertenece a un período de penurias en el que el primer comienzo ya ha completado sus posibilidades esenciales (plasmadas en la historia de la metafísica) y el otro comienzo, que re-pite radicalmente el primero, todavía no acaece. Es por eso que el pensamiento que Heidegger propone e intenta para hacerle frente es de un tipo preparador y rememorante. Es rememorante porque recorre la historia de la metafísica adentrándose en su origen impensado, y es preparador porque en este origen impensado de la metafísica se encuentra la posibilidad de otro comienzo. Pero este

comienzo sólo puede ser una donación del ser mismo, entonces el pensamiento no puede forzarlo, mucho menos pueden hacerlo las maquinaciones del ente.

En el nihilismo que se despliega en nuestro tiempo, el ser abandona el ente, dejando solo al hombre en medio de lo ente, de modo que todas las fuerzas que se despliegan bajo el dominio del nihilismo son fuerzas de la inmanencia del ente. El ente aparece como autosuficiente y consistente en sí mismo, y el hombre se enseñorea violentamente del ente. Lo que no puede pensar el pensamiento calculador es que precisamente por esta inmanencia del ente, se despliega la máxima pobreza, la indigencia de la carencia de indigencia. A pesar de su autopresentación como poder cada vez mayor, el ente en el nihilismo resulta en un estado de penuria y carestía porque se le subtrae la transcendencia al ser. En el estado de abandono del ser, el ente se sujeta a las maquinaciones del despliegue de la técnica. La autosuficiencia del ente esconde el abandono del ser. En la época del despliegue del nihilismo, el peligro que se cierne sobre los hombres es que el ente puede subsistir sin el ser, y por lo tanto el ser puede darle las espaldas definitivamente, sin que sea ya posible una devolución del ser al ente. El pensar rememorador prepara la devolución del ser al ente en tanto que recuerda que lo que parece ser lo más positivo, lo real, de hecho es de una indigencia extrema, porque el pensar de la historia del ser no deja que se petrifique el estado actual de abandono del ser sino que lo muestra como la historia de la substracción del ser y del olvido de la pregunta por el ser. Sólo este tipo de pensamiento permite estar a la escucha del ser y a la espera de un giro en el nihilismo. El pensar de la historia del ser puede preparar una recuperación o un sobreponerse del nihilismo porque conoce la substracción del ser y está a la espera de otro comienzo.

En este trabajo hemos visto también que el nihilismo tiene cierta implicación política. En particular, la superación del nihilismo apareció para un conjunto de pensadores como un programa a llevar a cabo, y el propio Heidegger se vio implicado en este intento de superación del nihilismo. Esto responde a una determinada concepción del nihilismo, como pura negatividad y como algo que hacen o dejan de hacer los hombres. Heidegger compartió por un tiempo esta idea del nihilismo y por tanto también compartió el interés por salir de él. Una vez que logró capturarlo mejor desde la historia del ser, se le hizo evidente que el mismo intento de dejar atrás el nihilismo era nihilista. A partir de entonces el problema ya no fue salir del nihilismo sino entrar en él, o más exactamente,

en su esencia, la cual no es ella misma nihilista. En la medida en que Heidegger abandona el intento de liquidar la Modernidad, deja atrás también el programa político que esta liquidación pedía.

No es posible entender el nihilismo en Heidegger sin atender a su diálogo con los pensadores conservadores revolucionarios. Y es gracias a este contraste y esta apropiación creativa que podemos comprender la especificidad de la crítica heideggeriana a la Modernidad. Como hemos visto, sólo Heidegger logra una visión de la Modernidad que no la limita sino que la ve desplegarse en acontecimientos que otros pensadores contemporáneos veían por fuera de la Modernidad. Heidegger alcanza esta visión más amplia y no sesgada de la Modernidad porque logra comprenderla desde la historia del ser y en relación con la consumación del nihilismo. En la medida en que el nihilismo no se puede dejar atrás por medios humanos, la Modernidad continúa.

Para finalizar, entonces, vemos que en Heidegger hay un constante intento y profundización de la crítica del tiempo presente, y que este intento logra sus mejores resultados cuando comprende el nihilismo como una destinación del ser mismo. En la medida en que la Modernidad técnica no hace más que desplegarse y que el peligro del abandono se acrecienta, el abordaje heideggeriano del nihilismo se hace más contemporáneo y su propuesta de un habitar poético y una Serenidad que prepare ese habitar se hacen cada vez más apremiantes.

Bibliografía

- Acevedo Guerra, Jorge *Heidegger y la época técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1999.
- Bousquet, Antoine, (2016). Ernst Jünger and the problema of nihilism in the age of total war. *Thesis Eleven*, Vol. 132 (1).
- Cuasnicú, Ricardo Franklin, *Jünger y lo político*, Prometeo Libros, Bs. As., 2014.
- De Sá, Alexandre Franco, *A política sobre a linha: M. Heidegger, E. Jünger e a confrontação sobre a era do niilismo*, Lusosofia Press, Covilhã, 2008.
- Filippi, Silvana, *Heidegger y la filosofía griega*, CERIDER-CONICET, Rosario, 1998.
- Heidegger, Martin, *Acerca de Ernst Jünger*, El hilo de Ariadna/Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Bs. As. 2013.
- Heidegger, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Biblos/Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Bs. As., 2006.
- Heidegger, Martin, *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2010.
- Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.
- Heidegger, Martin, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, Editorial Trotta, Madrid, 2015.
- Heidegger, M. *Die Technik und die Kehre* (1990), *Anales del Seminario de Metafísica*. N° 24 (pp. 129-162), Madrid, Editorial Universidad Complutense
- Heidegger, Martin, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007.
- Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2003
- Heidegger, Martin, (1989). La autoafirmación de la universidad alemana. *Arete*, Vol. 1 (N° 2).
- Heidegger, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Alianza Editorial, Madrid, 2010.
- Heidegger, Martin, *Meditación*, Biblos/Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Bs. As., 2006.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche*, Ariel, España, 2013.
- Heidegger, Martin, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000
- Heidegger, Martin, *Reflexiones VII-XI. Cuadernos negros (1938-1939)*, Editorial Trotta, Madrid, 2017.

- Heidegger, Martin, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2002
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2014.
- Heidegger, Martin, *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2000.
- Herf, Jeffrey, *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*, FCE, Argentina, 1993.
- Jünger, Ernst, *El trabajador. Dominio y figura*, Tusquets Editores, Barcelona, 1990.
- Jünger, Ernst, *La paz*, Tusquets editores, Barcelona, 1996
- Jünger, Ernst, *Sobre el dolor*, Tusquets Editores, Barcelona, 1995.
- Jünger, Ernst; Heidegger, Martin, *Acerca del nihilismo*, Paidós, Barcelona, 1994.
- Losurdo, Domenico, *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la "ideología de la guerra"*, Losada, Bs. As., 2001.
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.
- Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- Nietzsche, Friedrich, *El anticristo*, Editorial Biblos, Bs. As., 2008.
- Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos, Vol. IV (1885-1889)*, Tecnos, Madrid, 2008, 2º edición.
- Sabrovsky, Eduardo (ed.), *Heidegger y la técnica, Tomo 2*, Editorial Universidad Diego Portales, Chile, 2007.
- Schmitt, Carl *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 2014.
- Schmitt, Carl, *Ex captivitate salus. La unidad del mundo. Catolicismo y forma política*, Editorial Struhart & Cía., Lanús, 2012.
- Spengler, Oswald, *El hombre y la técnica. Contribución a la filosofía de la vida*, Ediciones nueva época, Santiago de Chile, 1933.
- Tatián, Diego, *Desde la línea. Dimensión política en Heidegger*, Alción Editora, Argentina, 1997.
- Volpi, Franco, *El nihilismo*, Editorial Biblos, Bs. As., 2005.
- Von Krockow, Christian Graf, *La decisión. Un estudio sobre Ernst Jünger, Carl Schmitt y Martin Heidegger*, Tecnos, Madrid, 2001.
- Zimmerman, Michael E., *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1990.