

CREPÚSCULO VESPERTINO, CREPÚSCULO MATUTINO*

Twilight Evening, Twilight Morning

Vincenzo VITIELLO
Universidad de Salerno (Italia)

BIBLID [(0213-3563) 6, 2004, 153-176]

RESUMEN

En los modelos de historia y tiempo de Hegel y Schelling, operantes en el concepto nietzscheano de mundo y en la comprensión del nihilismo por parte de Jünger y Heidegger, se sustenta la tesis de que el carácter fundamental de la historia sea su poder para invertir el orden del tiempo. Esta perspectiva sirve de trasfondo para una experiencia nihilista de la historia que alcanza su mayor expresión religiosa, gracias a la negatividad que le es inherente, tal como logra describirlo la exposición heideggeriana del «estremecimiento del ser».

Palabras clave: historia, tiempo, nihilismo, cristianismo.

SUMMARY

From the models of history and time of Hegel and Schelling, which can be found in Nietzsche's concept of world and in Jünger's and Heidegger's understanding of nihilism, the thesis that the fundamental character of the history is their power to invert the order of the time is sustained. This perspective serves as background for an nihilistic experience of the history that reaches their religious expression thanks to their immanent negativity. Heidegger's conception of the «Erzitterung des Seins» represents a paradigmatic description of these experience.

Keywords: history, time, nihilism, word, christianity.

* Traducción de Reynner Franco.

I

1. La historia, entendida como *historia rerum gestarum*, es siempre retrospectiva: narra lo que ha sido hecho o ha acaecido. El «hecho», lo acaecido, aquello que en general llamamos «pasado», conforma la historia. Sin pasado la historia no tendría nada que narrar. Pero la historia no sólo narra. Narrando conecta o comunica hechos con otros hechos y contextos. En esto consiste la explicación histórica, «su dar razón» (*logon didonai*). Y es secundario el modo como es concebida esta «razón», bien sea como causa, asemejando así la explicación histórica con la de las ciencias naturales, o bien como fin, manteniendo rigurosamente distintas las dos forma de saber. Secundario en cuanto que, cualquiera que sea la interpretación que se haga valer de la «razón», el *carácter fundamental de la historia está en su poder para invertir el orden del tiempo*. En el volverse al pasado, la narración histórica, consciente o no, lo subordina al presente, a *su* presente. No puede ser sino del presente desde donde interpreta, «explica» o juzga aquello que ha sido. Y precisamente cuando el juzgar el pasado, desde el presente, posee distintos valores morales, criterios de juicio y principios que regulan la vida, justamente entonces se alza por encima del pasado y lo domina con mayor fuerza, subordinándolo al presente, a *su* presente. De hecho es la investigación histórica la que distingue *sus* valores, criterios y principios –es decir, los del *presente*– de los del pasado. En resumen el «antes» sigue al «después», el hecho a la interpretación. Incluso la *existencia* del hecho *depende* de la interpretación cuando es ésta, la interpretación, la que, calificando el hecho, determina su *existencia* (como real o necesaria, o simplemente posible)¹.

2. La tesis aquí expuesta es de clara derivación hegeliana. Retomada en Italia, a comienzos del siglo xx, por Croce y Gentile con modos y contenidos diversos, cuando no opuestos. Croce la reduce a un hecho psicológico, uniendo la investigación del pasado a los intereses del presente, arriesgándose de ese modo a subordinar el juicio histórico a las exigencias de la praxis –precisamente él, quien acusaba a Gentile de «praxismo» y activismo, a saber, de confundir los criterios de la teoría con las necesidades de la práctica. Gentile por su parte, además de caer en el relativismo, como afirmaba Croce, absolutiza el presente, el presente histórico, es decir, la conciencia actual de lo histórico, impidiendo con ello, de hecho y de derecho, la comprensión de la historicidad del presente, el cual no es «histórico» porque contenga en sí la historia, sino porque tiene el pasado tras de sí². De modo

1. Cf. CROCE, B., *Logica come scienza del concetto puro*, Bari, Laterza, 1947, Parte I, Sez. II, cap. V: Il giudizio individuale e il predicato di esistenza.

2. Sobre estos temas, sólo mencionados aquí, cf. CROCE, B., *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1954, pp. 4 y 307-309; Id., *La storia come pensiero e come azione*, ivi 1954, pp. 28-30; GENTILE, G., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Firenze, Sansoni, 1944, cap. IX e XIII; Id., *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, ivi 1942, Parte IV, cap. VI; Id., *Introduzione alla filosofia*, ivi 1952, Appendice, I: Storicismo e storicismo; II: La distinzione crociana di pensiero e azione.

que es cuestión de comprender lo que significa «tener tras de sí al pasado» y, también, lo que sea el «pasado» que «queda detrás».

3. En el III capítulo de la introducción de 1857 a *La crítica de la economía política* –considerado por Althusser el *Discours sur la methode* del futuro autor del *Capital*–³ Marx acusa a Hegel de haber confundido la historia «real», la *res gestae*, con la *historia rerum*, con la historia que el pensamiento reconstruye según las categorías propias⁴. Ciertamente es correcto –escribe– el método científico que, para explicar los complejos fenómenos histórico-económicos –población, mercado, relaciones entre estados, etc.–, emplea conceptos simples y abstractos –el dinero, la separación capital/trabajo, las clases, la distinción entre producción y consumo, etc.–; estos conceptos, no obstante, son por esos fenómenos históricos. Los «primeros» *pros hemâs*, para la ciencia, son «últimos» *tê physei*, en el orden real de las cosas: el dinero viene «después» de lo barato, la división de clases «después» de la población... Hegel, por el contrario, se ha «ilusionado» con que el pensamiento seguía «el curso de la cosa misma» (*den Gang der Sache selbst*)⁵. Marx, con una analogía retóricamente eficaz, argumenta del siguiente modo: como «la anatomía del hombre provee la clave de la anatomía del simio», asimismo los instrumentos conceptuales elaborados por la «economía burguesa» explican mejor la «economía antigua»; ¡si bien en la evolución animal el simio está antes del hombre!⁶. En cierto modo, aunque poco claro y coherente⁷, Marx anticipaba la idea del círculo entre «pasado» y «presente», tema central de la hermenéutica contemporánea.

Contrariamente a lo que pensaba, Marx de hecho «confirmaba» a Hegel⁸. Incluso, quizás, la filosofía hermenéutica depende de Hegel, aún cuando se prefiera reclamarse a Schleiermacher. La idea del círculo es típicamente hegeliana, sólo que en Hegel implica mucho más: la conciencia de que el círculo

3. Cf. ALTHUSSER, L. y BALIBAR, E., *Lire Le Capital*, trad. it. por R. Rinaldi y V. Oskian, Milano, Feltrinelli, 1968, p. 93.

4. MARX, K., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Robenentwurf) 1857-1858*, Berlin, Dietz, 1974, pp. 22-23; trad. it. por E. Mezzamonti Cantimori en MARX, K., *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1969, pp. 189-190.

5. Cf. HEGEL, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, en Id., *Werke in zwanzig Banden*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1969-70, 5-6, I, p. 50; trad. it. por A. Moni, rev. por C. Cesa, Bari, Laterza, 1968, I, 37.

6. MARX, K. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, o. c.*, p. 26; it. p. 193.

7. De hecho, proceso real y reconstrucción científica siguen en ocasiones direcciones opuestas, cuando no exactamente la misma. No pudiendo aquí tratar el tema adecuadamente, remito a lo que he escrito antes en *Filosofía teoretica*, Milano, Bruno Mondadori, 1998, pp. 129-133.

8. Marx escribe en la citada *Introducción*: «Hegel comienza la Filosofía del derecho justamente con la propiedad, la cual es la relación jurídica más simple del sujeto. No existe empero propiedad antes de la familia o antes de las relaciones amo-esclavo, las cuales son relaciones mucho más concretas» (p. 22-23; it. 190). Ha de decirse que Hegel desde el inicio de la *Scienza della logica* ha aclarado que en su «método» «avanzar» (*Vorwärtsgehen*) es un retroceder (*Rückgang*) al fundamento, a lo originario y a lo verdadero» (*op. cit.*, p. 70; it. I, 56). Partiendo de la propiedad, como del derecho, el análisis filosófico de «muestra» que la familia es el presupuesto ontológico de la propiedad, ¡como la ética del derecho! Cf. *infra* § 11.

«pasado-presente-pasado» no tiene otro lugar posible que el presente. Desde luego no se trata de que «presente» que sucede al pasado se sitúe antes del futuro, sino más bien del presente que no pasa, el «ahora» que es todos los ahora porque los contiene a todos, los tiene-junto en sí mismo. Este presente es la parusía del absoluto, que no ha de ser confundido con cualquier presente histórico, pues se trata más bien del lugar de toda posible historia pasada, presente y futura. Además de cohesionar el horizonte histórico, lo abre a cada posible futuro; es la apertura misma de la historia. Apertura no sólo al futuro sino también al pasado que el presente contiene en sí, definiéndose de este modo en su específica determinación histórica. En tal sentido, el presente que no pasa posee también la facultad de reconstruir la propia historia, el propio devenir –el cual es historia no del venir-ahí, sino del venir-a-la-conciencia. El «presente histórico», el presente en el que es devengada la filosofía de Hegel, tiene la determinación histórica de ser el presente en el cual la parusía del absoluto ha alcanzado su fin: la propia revelación⁹. El absoluto está siempre presente, pero no siempre de modo manifiesto.

4. La diferencia entre el absoluto y su manifestación retoma y, al mismo tiempo, *supera* (*aufhebt*) la antigua y clásica distinción entre ser y pensamiento del ser, de hecho el ser del absoluto no permanece en «en sí» (*an sich*), sino que todo se resuelve en su manifestación, en el «para sí» (*für sich*). Ahora bien, ya que la «diferencia» entre el presente eterno, aiónico, y el presente que surge y se pone, sustenta su «diferencia» dentro del absoluto y su manifestación, cuando ésta es «suprimida» (*aufgehoben*), aquella también lo es. Es decir, el presente eterno en el que adviene la manifestación del absoluto está destinado a determinarse en el presente «histórico» en el que vivió y pensó Hegel. Y con el presente aiónico, la historia que es en él. La historia entera se contrae en su punto final, en su narración. El «llegar a la conciencia», el «devenir» del absoluto es solamente una figura del presente: del presente empírico de Hegel. Presente «empírico» que sin embargo, de hecho, excede la historia, sobresale fuera de ella en cuanto dice o nombra el lugar de toda otra posible –pasada, presente y futura–. El futuro podrá reservar otra novedad, otra sorpresa, pero dejándolas caer todas en el horizonte que en este «presente histórico» está en la luz de la conciencia. El presente «empírico» de la manifestación del absoluto, en el cual éste se determina, deviene en ello *absoluto*. Un absoluto que niega el tiempo que sin embargo debe proyectar tras de sí. ¿Ha de concluirse entonces que la «deriva» actualística es el destino de la filosofía hegeliana?

Esta conclusión se impone sólo si la «diferencia» entre el absoluto y su manifestación, entre el absoluto y la conciencia del absoluto –diferencia necesaria para reconstruir y, ante todo, concebir una historia del absoluto como historia de su llegar a la conciencia–, no es pensada realmente como diferencia. Y no lo es en tanto

9. Cf. en particular HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Hrg. J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1952, pp. 563-564 (trad. it. por E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1962, II, pp. 304-305) e Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke*, o. c., 12, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1970, p. 150.

el «llegar-a-la-conciencia» del absoluto es comprendido como «tránsito» de una modalidad a otra del ser, es decir, en tanto se presupone la «identidad» del «ser-en-sí» del absoluto con su «ser-para-sí». Ahora bien, el pensamiento de la «diferencia», propio de esta «identidad», *debe* negar, si quiere pensar la diferencia como «diferencia» y no reducirla a «momento» de una identidad más alta. Con lo que no se niega la «posible» identidad del absoluto con su manifestación, pero tampoco se afirma. La identidad es y permanece sólo «posible». El «posible» salva —es decir, guarda, custodia— la diferencia entre presente aiónico y presente histórico¹⁰.

II

5. En la primera fase de la meditación de Ernst Jünger sobre la historia, predomina el modelo hegeliano. No interesa tanto la conciencia que Jünger pudiera tener de ello (escasa o, si se puede juzgar, ausente del todo). No intentamos reconstruir la «psicología» de un autor, sino la lógica de los «hechos» —y aquí «los hechos» son esas mismas «interpretaciones» y «teorías».

Comencemos por la afirmación de Jünger de que la guerra de 1914-1918 tiene mayor relevancia histórica que la Revolución Francesa¹¹. Juicio ciertamente complejo, ya que a partir de Goethe y Hegel la Revolución del 89 ha sido considerada como el verdadero momento de viraje de la historia moderna, la puerta de ingreso en la época contemporánea; no menos temerario si se tiene en cuenta el tiempo en el que ha sido expresado: hacia finales de los años veinte, a reparo todavía por los «hechos» que juzgaba con tanta seguridad. Pero esto era típico en Jünger, quien observaba la escena de la historia no como historiador sino como «filósofo de la historia», buscando aprehender los signos premonitorios del advenir, por tanto atento a todo, incluso a hechos o fenómenos considerados por otros como irrelevantes. He dicho «filósofo de la historia» pensando en Hegel, pero no en el Hegel «maduro» de Berlín, que otorgaba al filósofo el poder (*Kraft*) de resguardar y enjuiciar

10. DELEUZE, G. (*Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, trad. it., Milano, Cortina, 1997) ha criticado duramente la reconducción hegeliana de la diferencia a la identidad. La crítica es compartida, no así su éxito, y bastante seguida en el pensamiento francés contemporáneo (incluso por los autores que han intentado «revalidar» a Hegel, baste con recordar el texto de NANCY, Jean-Luc. *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Paris, Hachette, 1997, trad. it., Napoli, Cronopio, 1998). Por otra parte no es compartida, además, porque recae en la misma aporía que critica. Si, en efecto, la diferencia es pensada como multiplicidad pura o repetición de la repetición, con lo que nunca se daría un «original» que no sea una copia, entonces precisamente la misma diferencia, en cuanto multiplicación de lo múltiple, repetición de la repetición, se cerraría en una identidad de sí consigo de la cual nunca más emergerá y ni podrá salir. Tampoco puede decirse que la repetición como tal es ya de suyo salida de sí, pues precisamente ésta es la «identidad» que esta interpretación condena como «diferencia». En resumen, sin el peligro de la identidad, de la identidad que *puede* contradecirla, no se da diferencia alguna, pues no hay diferencia de la diferencia.

11. JÜNGER, E., «Die Totale Mobilmachung», en *Sämtliche Werke*, Stuttgart, Klett-Cotta, VII, 1980, pp. 126-127; trad. it. por C. Galli, «Il Mulino», 1985, pp. 757-758 (nueva trad. it. por F. Cuniberto en Id., *Foglie e pietre*, Milano, Adelphi, 1997, pp. 113-138).

la historia desde el punto de vista de la razón absoluta, divina, sino en el Hegel del período de formación, entonces en Berna, quien en la nota adjunta a *Positivität der christlichen Religion* meditaba sobre «las grandes revoluciones misteriosas que se presentan en el espíritu del tiempo», cuya «causa» (*Ursache*) le compete investigar al «historiador que piensa» (*denkender Geschichtsforscher*)¹². Y como filósofo de la historia, a saber, como «investigador pensante de la historia», actúa Jünger cuando, no deteniéndose a observar «la marioneta de madera del progreso», sino investigando «los delgados hilos que la mueven», logra localizar en la *totale Mobilmachung* la fuerza «misteriosa y vinculante» a la que estamos sometidos en este tiempo dominado por la masa y la máquina¹³. La «movilización total» representa una peculiar «figura histórica» de aquella *lógica objetiva que opera latente* en la historia. El «significado epocal» de la gran guerra –su importancia aún mayor respecto de la Revolución Francesa– se encuentra entonces en que en el conflicto pasa a primer plano la «potencia» (*dynamis*) no histórica de la historia: la «totalidad». Pero no el «todo» como unión inmóvil entre las partes, el cual es sólo un concepto formal y abstracto, sino la Totalidad como *dynamis*, como potencia activa creadora de historia. De esta potencia *metahistórica*, de esta «lógica objetiva» que rige la historia entera, la *totale Mobilmachung* resulta la forma histórica moderna.

Potencia, *dynamis* y forma ¿cuál es su relación? Éste es el tema central de la obra que ha dado fama mundial a Ernst Jünger: *Der Arbeiter (El trabajador)*¹⁴.

6. «*Herrschaft und Gestalt*», dominio y forma, reza el subtítulo del libro. El binomio evoca otros pares célebres, sobre todo a Apolo y Dioniso. Aunque en la diferenciación de Jünger la forma, Apolo, prevalece sobre la potencia, Dioniso. El dominio es de la forma. El poder, la potencia (*dynamis*) pertenece a la forma. A diferencia de Nietzsche, para quien voluntad y potencia designan lo mismo o son pares: voluntad es poder, poder es voluntad, para Jünger forma y dominio son distintos, a saber, la forma no nace del poder, sino, por el contrario, la forma es capaz de poder y de dominio. De aquí que la forma no dependa de la historia, no se hace historia –no nace, no muere, no se envuelve, no retorna–, sino que simplemente «es».

Una forma *es*, y ninguna evolución la acrecienta o disminuye. Por eso la historia de la evolución no es la historia de la forma, sino, a lo sumo, de su explicación dinámica. La evolución conoce principio y fin, nacimiento y muerte, de las cuales la forma es inmune. Tal como la forma del hombre estaba antes del nacimiento y estará después de la muerte, del mismo modo una forma histórica es, en su núcleo profundo, independiente del tiempo y de las circunstancias de las que parece erigirse. Los medios de los que se vale son bastante nobles y su

12. Cf. HEGEL, *Frühe Schriften, Werke*, o. c., 1, p. 203.

13. JÜNGER, E., *Die Totale Mobilmachung*, o. c., pp. 122-128; it. 754 y 759.

14. JÜNGER, E., *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Sämtliche Werke*, o. c., VIII, 1981; trad. it. por Q. Principe, Milano, Longanesi, 1984.

fecundidad es inmediata. La historia no produce formas, pero sí transforma en virtud de la forma. Ella es la tradición que un poder victorioso se provee a sí mismo¹⁵.

La historia del mundo es el escenario de las relaciones entre las formas. Los conflictos históricos son en el fondo conflictos entre formas. En el mundo actual el Trabajador es la forma destinada a confirmarse¹⁶. La forma que va sustituyendo a la precedente del mundo burgués. Pero, ¿hasta qué punto podemos hablar de una forma del mundo burgués anterior y –de momento– contrapuesta a la forma-trabajador?, ¿existen o no realmente muchas formas? La forma del mundo burgués, más que una forma a parte, parece más bien sólo un aspecto transitorio y superficial de la forma-trabajador, una suerte de figura histórico-empírica de ésta, no destinada a otra cosa que a la preparación del advenimiento de la forma que la sustituirá.

[...] el liberalismo, en decenios de actividad orientada al derecho al sufragio universal, al servicio militar universal y obligatorio, a la educación universal, al uso de los fondos en favor del bien público, y a otros principios más, ha impuesto tal grado de allanamiento que hace parecer una broma y un juego todo esfuerzo ulterior en esta dirección y con estos medios¹⁷.

Ahora bien, si la forma-trabajador opera latente ya en el mundo burgués, entonces el conflicto entre formas es solamente un efecto superficial, en el fondo no hay sino *una* forma. Y el curso del mundo no es sino la tensión de esta única forma –la forma-trabajador– hacia su manifestación plena, completa, *perfecta*. La doble «naturaleza» de la forma, presente ya en el intento de su *Movilización total*, dividida entre el ser-implícito y el ser-explicito (en lenguaje hegeliano, entre el «ser-en-sí» (*Ansichsein*) y el «ser-para-sí» (*Führsichsein*), se expone con claridad en *Der Arbeiter*. No obstante, si la forma en su ser implícito se identifica con la «totalidad», es decir, si *aparece* plural sólo en el tiempo intermedio de su despliegue imperfecto, o si la «pluralidad» de las formas es sólo un efecto superficial, entonces será útil, y finalmente necesario, seguir el curso del mundo observando el complejo articularse de las formas en sus múltiples y diferentes referencias, pero solamente si al mismo tiempo se sabe que la *substancia* de los *fenómenos* está en otro lugar: en el movimiento de fondo de la totalidad, en su tendencia a manifestarse, a pasar de la forma implícita a la explícita. La conciencia de esto distingue lo puramente histórico del *denkender Geschichtsforscher* (del investigador pensante de la historia).

7. El ser-implícito (o ser-en-sí: *Ansichsein*) de la forma sólo se puede comprender desde y en el presente: desde y en el presente histórico –empírico– de su explicación actual. Antes de que se revele la forma no tiene lugar reconstruir su

15. *Ibid.*, p. 86; it. 75.

16. Con el término *trabajador* –escribirá Jünger años después (1959)– «no se debe entender una grandeza histórico-empírica, sino una figura metafísica»; *An der Zeitmauer*, *Sämtliche Werke*, VIII, o. c., p. 408; trad. it. por A. La Rocca y A. Grieco, Milano, Adelphi, 2000, p. 267.

17. JÜNGER, E., *Der Arbeiter*, o. c., p. 107; it. 93.

movimiento subterráneo. Ello trae consigo el contraerse de la historia entera en su punto final, o si se prefiere, el alargamiento del mismo a toda la historia. La «verdad» del movimiento –entiéndase, aquello que *es efectivamente*– se manifiesta sólo al final: el pasado, el pasado entero es sólo un epifenómeno inconsciente de sí. Las formas precedentes de manifestaciones de la forma no son revelaciones, sino ocultamientos. El mundo burgués no posee la verdad de sí mismo, el conocimiento que tiene de sí es como la anatomía del simio sin la clave de comprensión de la anatomía humana.

La historia está partida en dos: la verdadera que está íntegra en el espacio del presente y la no-verdadera que es sólo sombra, ilusión que desaparece en la verdad presente. El intento de hacer de los grados de la conciencia grados de la ontología del ser histórico es infructuoso. No obstante, de este modo la historia es absorbida en la forma: absorbida y negada.

La forma es el presente aiónico del cual nunca se sale. Estar fuera sólo significa no saberse dentro (ya desde siempre y por siempre).

III

8. El modelo hegeliano de historia –la historia compendiada en el punto final– es dominante entre el siglo XIX y el XX, incluso en aquellos pensadores abiertamente en contra de la filosofía de Hegel y, en particular, de su concepto de historia. Recorro aquí, por estar estrechamente vinculados a la experiencia de pensamiento de Ernst Jünger, sólo a dos de ellos: Nietzsche y Heidegger.

En lo referente a Nietzsche me remito no tanto a la *teoría* del eterno retorno, que con su simbología –la *visión* de la «puerta» en la cual se encuentran, frente a frente, el pasado infinito y el futuro infinito; el *enigma* del pastor que arranca de un mordisco la cabeza de la serpiente, transformando así el *Factum* en *amor Fati*–¹⁸ declara explícitamente el primado del presente; me refiero más bien al concepto de «mundo» tal como es pensado en los fragmentos que conforman la parte final de *La voluntad de poder*.

¿Sabéis lo que es para mí el mundo? [...] un monstruo de fuerza sin principio ni fin, una cantidad de energía fija y de bronce que no se hace ni más grande ni más pequeña, que no se consume, sino que se transforma, que es una grandeza invariable en su totalidad¹⁹.

18. Cf. NIETZSCHE, F., *Also sprach Zarathustra*, Kritische Studienausgabe, Hrg. COLLI, G. y MONTINARI, M., München/Berlin-New York, dtv/de Gruyter, 1988, pp. 197-202; trad. it. por M. Montinari, en «Opere di F. N.», Milano, Adelphi, VI/I. 1968, pp. 189-194.

19. Cf. NIETZSCHE, F., *Der Wille zur Macht*, Stuttgart, Kröner, 1964 (ed. it. de M. FERRARIS y P. KOBAYASHI, Milano, Bompiani, 1992) § 1067; véase también § 1066, sobre todo el inicio.

Respecto a Heidegger baste una cita para mostrar la influencia del «modelo hegeliano» de historia. El pasaje que cito tiene como «tema» a Nietzsche, y con Nietzsche a Anaximandro. Heidegger recuerda el enunciado nietzscheano: «Imprimir al devenir el carácter del ser, ésta es la suprema voluntad de poder», al observar: «La primera sentencia del pensamiento inicial y la última sentencia del pensamiento final llevan a la palabra lo mismo, pero no lo igual»²⁰. Lo mismo (*das Selbe*) anula la distancia histórica entre Anaximandro y Nietzsche (en realidad entre Anaximandro y Heidegger, dado que Nietzsche aquí es el Nietzsche de Heidegger); lo igual (*das Gleiche*) debería, por el contrario, mantenerla, a saber, la última sentencia *no es igual* a la primera. Aunque lo «igual» (y su contrario: lo «desigual») es sólo una *figura* de lo «mismo». Un término de relación que es posible pensar sólo en lo interno de la perspectiva del mismo. Fuera de esta simplemente *no es*. Ahora bien, la perspectiva del mismo es el «presente» (de Heidegger) —en el que Anaximandro y Nietzsche, incluso Heidegger, son los que piensan esa perspectiva. La *historia rerum gestarum* ha absorbido en sí la *res gestae*. El presente cubre el espacio entero de la historia, no tiene pasado «detrás» de sí. El pasado es sólo una proyección del presente, el cual no tiene ahora nada de «absoluto». La «deriva» actualística del hegelianismo desemboca finalmente en el nihilismo.

9. Considerado a la luz del problema antes expuesto, el diálogo y distancia que Heidegger y Jünger mantienen en torno al «nihilismo»²¹ se configura como una confrontación entre dos estrategias distintas de pensamiento para salir de la aporía de fondo del «modelo» de historia que se sigue de sus tesis.

Que el compendiarse de la historia en el presente, en la determinidad y singularidad de «nuestro» presente (o lo que es lo mismo, el ampliarse del presente a espacio entero histórico), sea nihilismo, esto se ve y expresa con bastante claridad en Jünger: «El mundo nihilista es por su esencia un mundo reducido, y que se reduce cada vez más, a aquello que corresponde necesariamente a un movimiento hacia el punto cero»²². Cuando el instante fugaz se impone como soberano absoluto del tiempo, entonces ciertamente todo es permitido. Jünger recuerda a Raskolnikov, Stavrogin, Smerdjakov, y al desangrado Hippolit. Extrañamente no alude al nombre de Kirillov, el personaje de Dostoievsky que más claramente representa el trágico «movimiento hacia el punto cero». Extrañamente, se ha dicho, aunque quizás

20. HEIDEGGER, M., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt/M., 1972, pp. 306-307; trad. it. por P. Chiodi, con el título *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 310.

21. E. Jünger participó en la miscelánea, editada en 1950 a cargo de Hans-Georg Gadamer con ocasión de sexagésimo aniversario de Heidegger, con el escrito «Über die Linie», recogido luego en *Sämtliche Werke*, o. c., VII, 1980, pp. 237-280; Cinco años después Heidegger responde, colaborando en el *Festschrift* por el sexagésimo año del amigo, con un ensayo titulado del mismo modo, cambiado luego por «Zur Seinsfrage»: cf. HEIDEGGER, M., *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt/M., 1978, pp. 379-419. Ambos textos han sido publicados en italiano por F. Volpi, en: JÜNGER, E. y HEIDEGGER, M., *Oltre la linea*, trad. it. por A. La Rocca (Jünger) y F. Volpi (Heidegger), Milano, Adelphi, 1989.

22. JÜNGER, E., *Über die Linie*, o. c., p. 257; it. 74.

no lo sea del todo. El *apocalipsis* nihilista de Kirillov, que para demostrar la positividad absoluta de la vida se suicida, no habría podido ofrecer argumentos para sostener la tesis de que «allí donde está el peligro, crece / también lo que salva», como reza el dístico de Hölderlin²³, procurada también en Heidegger. E. Jünger está, por el contrario, convencido de la superioridad del «optimismo» que «puede alcanzar estratos en los cuales el futuro, todavía adormecido, se encuentra fecundado»²⁴. El optimismo de Jünger no está realmente opuesto al pesimismo, sino más bien al derrotismo. El pesimismo agudiza la vista: los instrumentos de destrucción que posee hoy el hombre y el cometido de un tercer conflicto mundial han transformado la «nada», la impensable e inimaginable nada²⁵ de los filósofos, en una posibilidad «real». No obstante, justamente de esta «visión» nace «un primer indicio de esperanza»: «A este punto todo está en juego [...] No se trata ya más de la cuestión nacionalista ni de la limitación de los grandes espacios. Se trata del planeta en general»²⁶. La enorme potencia de lo negativo llama en causa la «totalidad», pero no solamente de la historia, sino del «planeta». Anticipando lo que Jünger madurará un decenio más adelante, podíamos decir, de forma problemática, que sólo superando la «mirada histórica» es posible quizás salir del espacio cerrado del presente. No es casualidad que Jünger vea promesa, promesa de futuro «sobre todo [en] la astronomía, [en] la física y [en] la biología»²⁷. En tal caso, el problema no es superar la línea del presente, pero sí superar la historia, la historia del hombre.

Hacia otra dirección se mueve Heidegger, quien ve a Jünger demasiado ligado aún a aquel «nihilismo» que intenta superar: el nihilismo de la voluntad y del sujeto. El concepto mismo de «superación» —la «voluntad» de cruzar la línea— es nihilista, pues está conexo a una concepción que pone el ser a merced del hombre, del poder del hombre.

10. Jünger había afirmado que «el instante en el que se pase la línea conducirá a una nueva donación del ser, y de este modo comenzaría a resplandecer lo que realmente es». «La frase —comenta Heidegger— es fácil de leer pero, ciertamente, difícil de pensar»²⁸. ¿Qué se entiende de hecho como ser? y ¿qué quiere decir con «donación»? ¿son conceptos distintos o designan lo mismo?, ¿es el ser sólo «donación» (*Zuwendung*), o también «abandono» (*Abwendung*)? o acaso, ¿será el abandono mismo una forma de la donación del ser?

23. HÖLDERLIN, F., *Patmos*, en Id., *Sämtliche Werke und Briefe* (= *W*), a c. di G. Mieth, 2 vols., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, I, p. 379, vv. 3-4; trad. it. por VIGOLO, G., *Poesie*, Milano, Mondadori, 1971, p. 217.

24. JÜNGER, E., *Über die Linie*, o. c., p. 241; it. 53.

25. Cf. *Ibid.*, p. 246; it. 59.

26. *Ibid.*, p. 262; it. 81.

27. *Ibid.*, 268; it. 89.

28. HEIDEGGER, M., *Zur Seinsfrage*, o. c., p. 400; it. 140; para la cita cf. JÜNGER, E., *Über die Linie*, o. c., p. 267; it. 87.

Heidegger se interroga sobre el nihilismo para captar su esencia. Contra la actitud de «médico» de Jünger, quien veía en el nihilismo una enfermedad a curar, escribe: «La esencia del nihilismo no es curable ni incurable. Está desprovista de salvación (*das Heil-lose*), mas sin embargo, en cuanto tal, remite de modo singular a la salvación (*das Heile*)»²⁹. Sin embargo, lo que Heidegger persigue en su incesante interrogatorio es un nihilismo más coherente, un nihilismo que acepte en el fondo la negatividad del ser. Además de quitar el no ser, el *Nicht-Sein*, Heidegger devuelve el «no» intrínseco al ser como nunca se había hecho antes. Escribe *Sein* al modo *antiguo-alemán*: *Seyn* con «y griega», y tacha la palabra con una «X». Con ello quiere indicar que «ser» es sólo la negación de sí; que ser no es *ousía*, «substancia», ni tampoco «movimiento», «cambio», «devenir» —modo como a partir de Aristóteles incluyendo a Hegel y Nietzsche, la metafísica tradicional lo ha concebido³⁰. Ser es negación de sí porque es no-permanencia radical, insustancialidad esencial. Ser es «aparición», «fenómeno» —apariciencia, fenómeno «en-sí», antes que «para» otro (alguno o cualquier cosa). Vale decir que en la relación con otro lo ente (entiéndase aquello que participa del ser, no lo que es abandonado por el ser) no es sólo «aparición», sino «aparición» de una «aparición», «fenómeno» de un «fenómeno». La tachadura, que designa la negación del ser, indica al mismo tiempo las cuatro dimensiones que pertenecen a ello: Tierra y Cielo, divino y mortal³¹. La cancelación, por tanto, descentra al ser, lo lleva fuera de sí, lo *ex-propria* en los Cuatro. Los Cuatro son «figuras» de esta expropiación. Siendo cada uno el reflejo del otro, ninguno de ellos posee algo de «propio». El aniquilamiento del ser ha alcanzado, con Heidegger, el *acmé*: no se podrá tampoco decir que la aparición en cualquier caso *es*, que el *ser* del fenómeno no *es fenómeno*³², pues el *ser* del reflejo es tan sólo por el otro en el cual se refleja, y este otro no es más que el reflejo de aquello que se refleja en sí.

La esencia del nihilismo no es curable ni incurable, es sin salvación, aún así remite de modo singular a la salvación. Comencemos a comprender que la salvación de la que aquí se habla es la salvación de la ilusión del ser, a saber, del ser estable, cierto, seguro. Razón por la cual no tiene sentido el proyecto de superar el nihilismo. Al contrario, «el pensamiento debe acercarse al ámbito de la esencia del nihilismo», ciertamente, cuando ello ocurre, «se transforma en provisorio (*vorläufiger*) y, por tanto, diverso»³³. Comprendamos ahora el sentido de este «provisional» y «diverso». *Vorläufige*, término que tiene un relieve particular en el léxico heideggeriano,

29. HEIDEGGER, M., *Zur Seinsfrage*, o. c., p. 382; it. 113.

30. Al respecto son fundamentales las páginas de *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Klostermann, Frankfurt/M., 1989, en particular § 157 (pp. 279-281). Sobre el tema cf. VITIELLO, V., «*Seyn als Wesung*. Heidegger e il nichilismo», «aut aut», 1992/248-249, pp. 75-92.

31. HEIDEGGER, M., *Zur Seinsfrage*, o. c., p. 405; it. 146.

32. Cf. SARTRE, J.-P., *L'être et le néant*, trad. it. por G. Del Bo, Milano, Il Saggiatore, 1964, introducción.

33. HEIDEGGER, M., *Zur Seinsfrage*, o. c., p. 382; it. 113.

es, ante todo, *Dasein*³⁴: la esencia del hombre es «provisional». Esta provisionalidad caracteriza la relación del hombre con el nihilismo:

El hombre, en cuanto ser impregnado por el ser, abarca parte de la zona del ser y, al mismo tiempo, de aquella de la nada. No sólo se encuentra en la zona crítica de la línea. Él mismo, aunque no para sí ni mediante sí mismo, es esta zona, por tanto también la línea, la cual, pensada como línea que delimita la zona del nihilismo consumado, en ningún caso es algo que esté delante del hombre como una cosa más a superar³⁵.

La esencia del *Dasein* es la línea. El inter-medio entre el ser y su «no», «por lo que el hombre no sólo está resguardado del nihilismo, sino que esencialmente toma parte en él»³⁶.

Dos tesis, la de Heidegger y la de Jünger, no diversas, sino opuestas radicalmente. Para comprender la importancia de esta oposición es necesario ampliar un poco más el discurso.

IV

11. Alternativo al «modelo» hegeliano de historia, dominante en la filosofía entre los siglos XIX y XX, disponemos del trabajo de Schelling, en particular lo expuesto en *Weltalter* y *Philosophie der Offenbarung*. La diferencia concierne sobre todo al concepto de tiempo. Mientras Hegel contrae el tiempo en el presente –que contra la intención del filósofo se transforma inevitablemente de «eterno» presente a presente «histórico», «actual»–, Schelling mantiene el tiempo en la distensión de sus tres «momentos». Eterno es el presente, pero no menos el pasado ni el futuro. Justamente por ser eternas las tres dimensiones del tiempo hay diferencia entre eternidad y tiempo, es decir, entre tiempo eterno y tiempo que pasa. Diferencia que concierne a la eternidad misma. Puede decirse que no hay eternidad –o si se quiere, verdadero tiempo eterno– sin tiempo histórico, sin el tiempo que surge y se pone. Intentemos exponer este intrincado nudo de problemas y conceptos. Comencemos analizando desde la raíz la diferencia entre los dos «modelos» de historia, más profundamente, entre las dos concepciones (hegeliana y schellingiana) del tiempo.

En la dialéctica hegeliana el momento antecedente es completamente resuelto en el sucesivo. Completamente, sin residuos, porque el movimiento dialéctico es tanto «progresivo» como «regresivo». El paso del grado inferior al superior es realmente un proceso de internalización de éste en aquél. El superior es la verdad y el fundamento

34. Es propio de su esencia el *Vorlaufen zum Tode*: cf. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1977, § 53.

35. HEIDEGGER, M., *Zur Seinsfrage*, o. c., p. 406; it. 147-148.

36. *Ibid.*, p. 405; it. 147.

del interior³⁷. Por ejemplo: aquello que la «naturaleza» es en su ser esencial, se muestra sólo en el «espíritu», esto se debe a que la «naturaleza» *qua talis* es «espíritu». En su devenir la «naturaleza» no *se hace* espíritu, sino *se revela* espíritu.

Con un enfoque distinto, en la dialéctica schellingniana, por su parte, el antecedente, si bien es tal, antecedente para lo sucesivo, no se resuelve empero en este³⁸. Aquello que precede «se está a sí» y se mantiene en este *estar*. Hemos eludido adrede la locución «ser-a-sí», porque también el «ser» se predica del precedente de aquello que es después. El «pasado» mantiene su «aseidad» (su «estar-a-sí») sólo si todo aquello que el «presente» afirma al respecto es considerado *otro* del pasado y perteneciente sólo al «presente»³⁹: es la mirada el presente sobre el pasado, no el pasado. Esto comporta que tampoco lo subsecuente sea «producto» del presente, no es lo desarrollado, el devenir del antecedente, como la planta de la semilla. El «presente» es *otro* distinto del «pasado», es otra «potencia» y, además, otro «principio»⁴⁰. Para esta alteridad originaria el «presente» permanece distinto, diferente del pasado. Sin embargo esta distinción no es separación. Significa más bien que el «presente» encuentra en el «pasado» su *posible* fundamento. Fundamento, no origen. O también: es el presente que se relaciona con el pasado y decide *libremente* hacer del pasado su base⁴¹. Por lo tanto, la atribución al presente de todos los predicados con los que

37. «El movimiento dialéctico [...] tiene el significado de ser la reflexión de aquello que pasa (*des Übergehenden*) a su fundamento (*Grund*), y que aquello que inicialmente aparece como otro, al cual ha pasado el primero, constituye la verdad de este» (HEGEL, G. W. F., *Wissenschaft der Logik, Werke*, o. c., II, p. 246; it., II, 652). Cf. también *supra* nota 8.

38. Para afirmar la unidad-dualidad de los «principios», Schelling, en clara crítica a Hegel, escribe: «No es suficiente con reconocer la oposición, sino también es necesario admitir la igual esencialidad y originalidad de los opuestos [...] ya que ambos poseen una raíz propia y ninguno de los dos puede ser derivado del otro. De este modo, de hecho, la oposición se dirimiría inmediatamente, pero es imposible de suyo que dos elementos directamente opuestos deriven el uno del otro» (*Die Weltalter, Schellings Werke*, Hrg. SCHRÖTER, M., München, Beck, 1965, p. 587; trad. it. por C. Tatasciore, Napoli, Guida, 1991, p. 52).

39. Schelling precisa que también el predicado «inicio» no es del «inicio», no le pertenece: «Nada es o se reconoce del inicio como simple fundamento o inicio. Aquello que es inicio, para ser verdadero inicio, debe considerarse no como inicio, sino como un ser (como ente en función de sí mismo)» (*Die Weltalter*, o. c., p. 690; it. 150). Es patente aquí la dificultad de decir, o nominar, aquello que está *antes* del decir y del nominar, *antes* del lenguaje. Tal parece que Schelling inculpara a la «filosofía moderna» (*ibid.*, p. 662; it. 123-124). Como es evidente, el problema es muy antiguo, remontándose, al menos, hasta Plantón, lo que no quita que pueda ser justa su crítica: «La filosofía, que ha debido transformar en explicación esta incomprendibilidad, esta resistencia de hecho a todo pensamiento, esta oscuridad activa, esta inclinación positiva hacia la tiniebla, prefirió más bien deshacerse de lo que le resultaba incómodo y resolver todo lo incomprendible en el intelecto o (como Leibniz) en la representación» (*ibid.*, p. 588; it. 53-54). ¡Tan justa que podría ser dirigida también contra a él mismo!

40. Sobre la diferencia entre «potencia» y «principio», cf. SCHELLING, F. W. J., *Filosofía della rivelazione*, trad. it. con el texto alemán incorporado, por A. Bausola, Milano Rusconi, 1997, pp. 404 y ss.

41. Sin esta «libertad» no se sostendría tampoco la diferencia de los principios. El tema será profundizado por Schelling en la *Filosofía della rivelazione*, considerando la Trinidad, en particular la «libertad» del Hijo respecto del Padre (cf. Lezioni XV y XVI). Sobre el tema me he ocupado antes en: «Trinità e Spirito in filosofia e teologia», *Annali dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose «Odegitria» di Bari*, V/1998, pp. 95-112.

el «pasado» es conocido, del mismo modo que mantiene la diferencia entre «pasado» y «presente», define asimismo la relación –no solamente del presente con el pasado, sino también del pasado con el presente. El «pasado», propiamente en cuanto «a-sí», permite al «presente» correlacionarse con él, es, por así decirlo, un estímulo a la acción del presente⁴². Ahora se comprende el motivo por el cual Schelling advierte, *contra* Hegel, la diferencia entre representación y concepto, entre sujeto y predicado del juicio. Además de resolverse en el predicado, el sujeto es más amplio que toda predicación posible⁴³. A razón de la doble relación –del presente con el pasado y del pasado con el presente– los términos permanecen no sólo distintos, sino también diferentes –es decir, irreductibles el uno al otro.

Pasado eterno, presente eterno y futuro eterno. Sólo reconociendo la eternidad también en el pasado y futuro tiene sentido hablar de un presente eterno, porque si en este están el pasado y el futuro, no se ve razón por la cual deba definírsele «presente». ¿Tal vez por que «es»? Pero el «es» de esta «eternidad» está tan poco «presente» como para poderse predicar igualmente del «era» o del «será» –es un *aoristos chrono*, un tiempo indefinido.

Ahora bien, ¿con atribuirle eternidad al pasado y al futuro, además del presente, no se inmoviliza el tiempo? ¿Es el tiempo aquello que no «transcurre», sino sólo «está»? En el «eterno presente» de Hegel, al menos, transcurren el «era», el «es» y el «será» empírico, histórico –como en el tiempo kantiano, el cual está y no cambia, no transcurre, pero en el que transcurren los fenómenos y transforman la apariencia de la substancia⁴⁴. En el tiempo eterno de Schelling, en cambio, todo es inmóvil: el pasado, el presente y el futuro. Dios –el discurso de Schelling es ante todo «teológico»– en cuanto unidad y dualidad de fundamento (pasado) y ser (presente) *es* el tiempo entero, y aquí «es» indica aquella temporalidad específica que expresa la compleción alcanzada, la *perfectio*. El *factum*, por tanto, actual y cierto, pero también «hecho», devenido, lo que no consiente desarrollo. El desarrollo de Dios, eterno y además siempre en acto, está ya desde siempre completado. En Dios, el «pasado eterno», el «fundamento oscuro y natural» es superado como «pasado» y, también, «vencido»; y el «futuro» es esta victoria presente, el futuro es «en acto», «actual», también como todo en Dios. Dios no niega la extensión del tiempo –es ella⁴⁵.

Ésta es la conclusión de Schelling. La «compleción» de Dios, su *perfectio*, es su libertad. Dios ha elegido, desde y en la eternidad, «ser» sobre el fundamento de su «no-ser» (o «poder-ser»)⁴⁶ originario, y en esta elección por el «ser» ha salido del

42. «La fuerza negativa es totalmente extraña al principio afirmativo en cuanto tal; sin embargo, en cuanto ente, es ente y real sólo por el hecho de contener en sí la fuerza negativa. Ello no llegaría nunca por sí solo a esto y, por tanto, no alcanzaría nunca la acción, si antes no hubiera sido ya la negación de la esencia» (*Die Weltalter*, o. c., p. 602; it. 67).

43. Cf. SCHELLING, F. W. J., *Filosofia della rivelazione*, o. c., pp. 286-289 y 380-385.

44. Cf. KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, en: SCHMIDT, R. (Hrg.), Hamburg, Meiner, 1976, A 144, B 183 y B 225.

45. Cf. SCHELLING, F. W. J., *Die Weltalter*, o. c., p. 678; it. 138-139.

46. Cf. *Ibid.*, pp. 681 y 691-692; it. 141 y 151.

estar-en-sí cerrado, se ha expandido o extendido en el tiempo eterno de su libertad. Pero esta libertad de Dios por Dios, de Dios anterior a sí, es libertad encerrada aún en el «en sí». Dios debe alcanzar también esta libertad. Debe hacerse libre delante de otro. La verdadera libertad es aquella que se experimenta en lo externo⁴⁷. La eternidad, por tanto, requiere del tiempo, del tiempo que surge y se pone, del tiempo que pasa. Del tiempo del mundo, y de los hombres⁴⁸. Schelling rememora a Hipócrates: todo aquello que es divino es humano, todo lo que es humano es divino⁴⁹. Desde luego el sentido más profundo de esta copertenencia de humano y divino remite expresamente al concepto cristiano de la «encarnación» del hijo. *Ho logos sarx eghéneto*.

La referencia al tiempo humano y mundano permite a Schelling dirimir la contradicción entre afirmación de la simultaneidad de las tres dimensiones del tiempo y la de su sucesión. Dirimirla sin asumir ninguna de las dos afirmaciones. Constituye lo que en cada dimensión del tiempo es todo del tiempo, pero desde la perspectiva peculiar a dichas dimensiones. Dios no podría saberse «en sí» en su momento originario, o natural, si en ello no estuviese pre-sentido su ser espiritual, su «sí»; ni podría ser «se» si no es sobre el fundamento del propio «poder-ser» (o «no-ser»), de la propia esencia natural. Y no sería fundamento y ser si no fuera al mismo tiempo libertad de ser, libertad de de-terminarse desde su fundamento. Aquello que Dios *es se hace* en el mundo de los hombres, *deviene*, y se hace o deviene según el modelo divino. Lo precedente, por tanto, contiene lo subsecuente, y éste a aquél, pero en la «diferencia».

12. En la *Filosofía de la rivelazione* el «modelo» de historia eterna y temporal al mismo tiempo, esbozado en *Weltalter*, recibe su explanación-actualización. Las dos grandes edades del mundo –la mitológico-pagana y la cristiano-reveladora– reflejan en la exterioridad del tiempo mundano las dos fases del devenir eterno de Dios: la mitología *repite* en el proceso que va de Dioniso Zagreo a Dioniso Tebano, y de éstos a Dioniso-Iacco, la evolución de las tres Potencias divinas, del «poder-ser» al «ser», a la libertad en sí de Dios; la cristiana *recobra*, en el paso de la Iglesia de Pedro a la de Pablo y, en fin, a la de Juan, el devenir eterno de las tres Personas divinas por las que las Potencias, llegada a su fin la libertad de Dios por el salirse fuera de sí, devienen Principios. Y del mismo modo como en las Potencias se encontraban contenidos los Principios, asimismo en la mitología está ya «implícita» la revelación cristiana. Dioniso Tebano es una figura cristológica, es el «mediador» que lleva lo Sagrado, la inmensidad de lo Sagrado, el horrendo Caos representado en Dioniso Zagreo, a la medida del hombre: el «mediador» que vuelve divino lo sagrado y humano lo divino. Pero se trata sólo de una *anticipación*, inconsciente de sí, de su naturaleza más verdadera: la de ser precisamente la anticipación del

47. Cf. SCHELLING, F. W. J., *Filosofía della rivelazione*, o. c., Lezioni XIII e XVI.

48. Cf. SCHELLING, F. W. J., *Die Weltalter*, o. c., pp. 683-684; it. 144-145.

49. Cf. *Ibid.*, p. 667; it. 128.

cristianismo, o mejor, la de ser el cristianismo «antes de Cristo»⁵⁰. En este no saber de sí, la mitología experimenta su última fase: la de los misterios eleusinos. De aquí que el paganismo encuentre en el «misterio» su más alta revelación de sí. La última edad recuerda. Es decir, el mundo ordenado por Dioniso Tebano es de nuevo confuso, porque al pasar a una edad más alta es necesario que el tiempo se hunda en el «abismo del pasado», la conciencia en la inconsciencia, como si tuviera que tomar nueva energía, nuevo poder. «Toda evolución presupone una involución» –escribe en *Weltalter*⁵¹. El advenimiento de lo nuevo exige la catástrofe (en sentido literal: el dirigirse hacia abajo, al fondo, al arcano Reino de la Madre). Moisés, antes de notar el sopro divino, sintió la tierra temblar⁵².

Schelling insiste en la necesidad de sostener siempre en conjunto los tres momentos de la edad mitológica, pero en su sucesión. Ellos son distintos en la unidad. Sin la unidad no se comprende –no se comprenden en su distinción–. La unidad misma, por tanto, es fundamento de su distinción. Justamente por esto cada momento contiene en sí al otro como distinto. La distinción es interna y externa a cada momento. Lo que se ha dicho de la edad mitológica vale, claramente, también para la edad de la revelación. Sin embargo, el movimiento interno en cada una de las edades, en cada mundo, no es el tiempo verdadero, sino aquel tiempo que marca el paso de un mundo a otro, de una edad a otra. El tiempo de los tiempos, el tiempo no-imaginable, no-representable, que marca la caída de un mundo y el surgir de un mundo nuevo⁵³. El tiempo oculto en el abismo del pasado⁵⁴.

V

13. «Tierra vencida dona las estrellas»⁵⁵. Ante la catástrofe moral y material de Alemania Ernst Jünger vuelve los ojos de la ruina del mundo histórico al cielo para adivinar desde los astros el futuro que le aguarda. ¿De «filósofo de la historia», de *denkender Geschichtsforscher*, a «astrólogo»? Estamos tentados a usar esta fórmula para designar el tránsito de *Der Arbeiter* a *An der Zeitmauer*, no más que para

50. «El cristianismo, en efecto, está en el mundo antes de Cristo, más aún, es tan antiguo como el mundo»: SCHELLING, F. W. J., *Filosofía della rivelazione*, o. c., pp. 300-301.

51. *Ibid.*, p. 687; it. 148. «Cada vez que la vida entra en una nueva época, es necesario que tenga un nuevo inicio, y es inevitable que este nuevo inicio, o este primer estadio de la nueva época, aparezca como un regreso respecto al último y más alto estadio del que procede: si se compara potencia con potencia, se tiene que la potencia sucesiva se encuentra en un nivel inferior en relación con la precedente, pues ésta era en su tiempo una potencia superior respecto a aquélla en su propio tiempo. Ahora bien, si la confrontación abarca a los tiempos, si se compara época con época, se obtiene que la potencia sucesiva es decididamente superior. Tales regresos aparentes tienen por tanto su propia necesidad en la historia de la vida» (*ibid.*, p. 689; it. 149).

52. *Ibid.*, p. 687; it. 147.

53. Cf. SCHELLING, F. W. J., *Filosofía della rivelazione*, o. c., pp. 1062-1063.

54. SCHELLING, F. W. J., *Die Weltalter*, o. c., p. 619; it. 83.

55. JÜNGER, E., *Kirschborster Blätter, Sämtliche Werke*, o. c., III, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979, p. 401; trad. it.

señalar –también «irónicamente»– la distancia de Jünger de la cultura de su propio tiempo, pero no lo haremos. Y no porque el autor mismo presente su reflexión sobre la astrología como «pensamientos de un no astrólogo»⁵⁶, sino porque en el observar las estrellas Jünger no olvida nunca el *lugar* del que las observa. Sabe bien que la perspectiva incide en el objeto observado o estudiado, y la perspectiva le es dada del tiempo en el que vive, el *tiempo de la historia*. Por eso la «astrología» que puede practicar es la de un «no-astrólogo» –donde la negación no sólo atañe a él, a Jünger, sino más ampliamente a su tiempo. En el tiempo de la historia, la astrología es un «macizo errático», «residuo» de un tiempo *archaico*, «testimonio» de un modo de pensar distinto y, además, de una «espiritualidad distinta»⁵⁷, por lo que no tiene sentido defender su «cientificidad» intentando demostrar su verdad con argumentos lógicos y descubrimientos fácticos o empíricos. «La reflexión astrológica hoy no puede ser considerada “verdadera”⁵⁸. Su fuerza no consiste en encarnar los principios del presente, sino, por el contrario, en contradecirlos». La astrología conduce «al de allí de la ciencia»⁵⁹.

Puede parecer extraño este volverse hacia atrás para avanzar, pero sólo para quien esté atado al tiempo histórico. «El de allí» de la ciencia no es sólo el de allí del «presente» o de los principios del presente, es también, *a la vez*, el de allí del tiempo «humano» e «histórico». *Volverse a las estrellas* significa interpretar aquél con otros criterios y principios. Ya en *Die totale Mobilmachung* y luego en *Der Arbeiter*, Jünger, intentado captar la «lógica objetiva» del acaecer histórico, había apartado la mirada de la superficialidad de la intención y de las operaciones subjetivas para interpretar los signos provenientes del subsuelo inconsciente de la historia; luego, en *An der Zeitmauer*, completa un paso ulterior: del subsuelo inconsciente de lo humano al cosmos⁶⁰. Del tiempo histórico al tiempo aiónico. Es el viraje «shcellingiano» puesto –si se puede decir así– por una atención al mundo natural que data de los años veinte⁶¹. Del estudio de las ciencias naturales (zoología, botánica y biología) ha aprendido a observar «a los hombres tal como se observan las imágenes de los animales», a conocerlo «en el allí de su esfera social y moral, en su modo de ser necesario»⁶². En ello hemos de divisar inmediatamente que por mucho que Jünger hable de religión, de fiesta religiosa o año sacro, por mucho que tenga

56. JÜNGER, E., *An der Zeitmauer*, o. c., p. 408; it. 21.

57. *Ibid.*, p. 423; it. 37.

58. *Ibid.*, p. 444; it. 60.

59. *Ibid.*, p. 415-416; it. 29.

60. Este paso ulterior es preparado por un ensayo precedente: *Das Sandubruch*, editado en 1954, actualmente en *Sämtliche Werke*, o. c., XII, 1979, pp. 101-250 (trad. it. por A. La Rocca y G. Russo, Milano, Adelphi, 1994); al respecto cf. VITIELLO, V., *La favola di Cadmo*, Roma-Bari, Laterza, 1998, pp. 33-36.

61. En 1923 Jünger deja el ejército para estudiar botánica y zoología en Lipsia y Napoli. Un rasgo significativo de esta experiencia se encuentra en: *Das abenteuerliche Herz*; actualmente en: *Sämtliche Werke*, o. c., IX, 1979, pp. 31-176 (Erste Fassung: 1929) e 177-329 (Zweite Fassung: 1938); trad. it. de la segunda edición por Q. Principe, Longanesi, Milano 1986.

62. JÜNGER, E., *An der Zeitmauer*, o. c., p. 420; it. 35.

en Gioacchino da Fiore una referencia privilegiada, su Cielo es totalmente «pagano», visto desde la Tierra y sólo desde ésta. En ello radica la gran diferencia con Schelling –quien, no por casualidad, es citado en *An der Zeitmauer* siempre junto con Goethe. El neoplatónico Schelling, más exactamente el neoplotiniano, contempla al hombre y la historia desde el hombre de lo alto, desde la perspectiva de Dios, y el tiempo, también el cósmico, desde lo eterno. Jünger, el preplatónico y protohelénico hijo de la Tierra, observa no a Dios, sino a los dioses desde abajo –no desde el hombre, sino desde la «naturaleza». Pero esta diferencia –de suyo significativa y que toca las raíces del «sentir» antes aún que del «pensar»– no impide definir como «schellingiano» el viraje de Jünger en lo referente a la concepción de la historia, o mejor, del tiempo. También del tiempo «histórico», aunque no sólo de éste. A diferencia de *Der Arbeiter*, en *An der Zeitmauer* domina la concepción de que el tiempo no se contrae en lo «último» que de algún modo «resta» del pasado para ser «superado» y «vencido» por el «presente». Resta –y no sólo como residuo o «resto» casual. El «macizo errático» de la astrología indica que las potencias «míticas», vencidas por el poder de la inteligencia histórica, no han desaparecido ni han muerto. Viven, viven todavía en el subsuelo inconsciente del presente y eventualmente se hacen sentir amenazadoras⁶³. Ciertamente, como es sabido, estas páginas muestran la influencia de Nietzsche, aunque la concepción general del tiempo que la impregna es, lo decimos de nuevo, típicamente «schellingiana» –admitida o no por los autores. Schellingiana es la idea de que se accede a lo nuevo sólo si el presente posee la capacidad de relacionarse con el pasado, no para apropiarlo, sino para conservarlo en su distancia, es su «diferencia». El pasado debe permanecer pasado, con todo lo que ello comporta de arcano o misterioso. Se trata de trazar y respetar los confines del presente. Paradójicamente el «tiempo de la historia» –mucho más extenso que la edad del *historismus*– ha ignorado el pasado, pues ha ignorado la «no historia» de la edad mítica. Del mismo modo que el rey Midas transformaba en oro todo aquello que tocaba, asimismo la mirada histórica transforma en historia todo cuanto observa y estudia⁶⁴. Contra la tiranía de la historia Jünger evoca la figura de Erodoto (del padre de la historia): «Él está como sobre la cresta de una montaña que separa la noche y el día: no sólo dos tiempos, sino dos modos de tiempo, dos tipos de luces»⁶⁵, mas el «padre» sabrá hacer aquello que sus descendientes han olvidado, «Erodoto volvió la mirada atrás hacia el espacio del mito. Lo hizo con respeto. El mismo respeto hoy necesario allí donde, más allá del muro del tiempo, se perfilan eventos futuros»⁶⁶. Respetar el pasado no es obra de anticuario, al contrario, es apertura al «futuro». Al futuro... más allá del muro del tiempo, es decir, no al futuro «histórico» que es parte del presente y se comprende en su extensión,

63. Cf., *ibid.*, pp. 470-471; it. 89-90.

64. *Ibid.*, p. 481; it. 100-101.

65. *Ibid.*, p. 466; it. 84.

66. *Ibid.*, p. 468; it. 87.

sino al futuro que está «fuera» del presente. Si el pasado que fue *antes* de la historia es misterio, entonces el futuro que será *después* de la historia es secreto. «Antes» y «después», aquellas palabras de Aristóteles, del *episteme* o de la ciencia, *ergo* de la inteligencia histórica: el tiempo *arbitmôs kinêseos katâ tō próteron kai hysteron* (número del movimiento según al antes y el después)⁶⁷. Jünger observa: «Seguimos contando sin advertirse del hecho de que no sólo el número, sino también la substancia de los años ha cambiado»⁶⁸.

14. Para describir el movimiento del tiempo presente hacia el tiempo futuro, Jünger recurre a las imágenes del tren que se mueve independientemente del número de los que hay dentro y de los que, en cambio, se han quedado en tierra. Sabemos que desde el principio el autor no intenta observar las marionetas de la historia, sino a quien sostiene los hilos. Aunque en ello no consiste la novedad de *An der Zeitmauer*, sino en el modo de describir el viaje del tren.

Podemos [...] imaginar un viaje en el que la mayor parte del tiempo transcurre en las estaciones y no en marcha. Naturalmente también en las estaciones «nos acaecen» cosas. Se come y se bebe, se vive y se muere, se comercia y se firman contratos, allí podría tener lugar lo que llamamos historia o, igualmente, prehistoria. Todo permanece en el ámbito de la especie. / Una imagen icástica de tal condición la encontramos en Sindbad el marinero. Los navegantes han desembarcado en una isla y se alegran con sus fuentes y árboles frutales. Unos pasean junto a la orilla, otros lavan la ropa y otros preparan la comida. No tienen siquiera la más mínima sospecha de que esa isla sea en realidad un pez enorme, cuyo largo reposo en el océano le había hecho crecer árboles en el dorso; un pez que ahora, inquieto por el fuego, empieza a moverse y luego a sumergirse. La imagen es profunda porque pone en relación de causa y efecto la actividad del hombre y el movimiento cósmico. También nuestros astrólogos, notoriamente, son de la opinión de que la era del pez alcanza su límite –y el fuego desde luego no se apaga—⁶⁹.

Intentemos comprender ante todo las razones de esta escritura desde la óptica del *Literat* más que de la del *denkender Forscher*. En el fondo no se trata de una «disposición natural», por lo menos no sólo de ésta, sino de una elección. La elección de una escritura más «narrativa» que «lógica», evocativa y no argumentativa, pues aquello a decir o expresar no se encuentra en los límites del concepto y del juicio, excede el silogismo. En tal caso, la «narración» no es la solución del problema, vale más bien como petición de ayuda a formas distintas de expresión más apropiadas para «mostrar» o «representar» allí donde el «de-mostrar» aparece impedido. Por ello la narración no es directa, sino indirecta, cuando dice la cosa a través de las imágenes de una narración distinta que cuenta algo distinto. El cuento *Las mil y una noches* ayuda a distinguir el tiempo «inmóvil» y el «futuro» que está

67. ARISTÓTELES, *Physica*, IV, 11, 220a 25.

68. JÜNGER, E., *An der Zeitmauer*, o. c., p. 462; it. 79.

69. *Ibid.*, p. 583; it. 214.

«más allá» o «después» del tiempo, por tanto, a comprender que el «verdadero tiempo» no es «el tiempo aparente, el de este mundo, el que siempre se repite»; [a comprender] que «este tiempo aparente, el cual no tiene en sí ni verdadero pasado ni verdadero futuro», «es sólo un miembro dentro del gran sistema de los tiempos», que –continúa Schelling, a quien estamos citando– «se encontraba en el designio divino»⁷⁰. La cita a Schelling sirve aquí para marcar además de la cercanía, o más bien proximidad, la distancia. Jünger no habla de designio divino, es demasiado «pagano» para hacerlo. Repitiendo lo ya dicho, une el tiempo histórico con el cósmico, la Tierra con el Cielo, pero no al modo de Schelling, a saber, no «deduce» el tiempo de la eternidad: el tiempo no integra, no perfecciona la libertad de Dios. El tiempo cósmico es sólo el lugar de «comprensión» del tiempo humano. Humano, no histórico. La misma distinción entre tiempo humano y tiempo histórico alcanza a la comprensión del tiempo terrenal y terrestre dentro del amplio espacio del tiempo estelar o astrológico. Pero este tiempo astrológico no es divino, el sistema de los tiempos no está en los designios de un dios.

Desde cierto punto de vista, el hecho de que el «sistema de los tiempos» no forme parte de un designio divino confiere mayor «libertad» al movimiento. Entiéndase que la libertad de la que aquí se trata no es la libertad de una voluntad subjetiva –esta idea, atribuible también a los dioses o a un Dios único, es un típico producto de la cultura histórica. La libertad de la que aquí se habla es la libertad del destino. No sólo del hombre y la tierra, sino también del cosmos. Destino que ha de comprenderse, no obstante, como «destinación»: es el «sentido» del movimiento astral, su orientación. La salida de una constelación y el entrar en otra. Este «movimiento», el tránsito de un eón a otro, que es al final el *tiempo verdadero*, no puede ser medido ni calculado: «Un destino calculable, medible, ya no sería más destino. El destino puede ser presagiado, sentido, temido, pero debe permanecer ignorado»⁷¹. Sólo puede decirse una cosa: el movimiento de una «estación» a otra no acontece sin trastornos profundos. Cuando «el enorme pez» se sumerge, arrastra hacia el fondo la isla entera que se ha formado sobre su dorso.

15. Ya en *Über die Linie*, Jünger elogia el optimismo como expresión de una relación profunda con las fuentes ocultas de la vida. Su opuesto no es el pesimismo, el disgusto por el presente y la fría visión de su decadencia, sino el derrotismo, el ceder interior a las fuerzas de la destrucción, la ineptitud hacia la mirada que supera el presente inmediato, la ausencia de utopía. En *An der Zeitmauer* se corrobora el concepto. Optimismo es la capacidad de comprender y, sobre todo, de sentir que la muerte es para la vida; que si un mundo muere es para que otro pueda emerger del fondo oscuro de la Noche del tiempo: «Toda caída, toda desarmonía tiene un campo reducido contenido en una armonía inconmensurable e infinita, en

70. SCHELLING, F. W. J., *Filosofía della rivelazione*, o. c., pp. 1062-1063.

71. JÜNGER, E., *An der Zeitmauer*, o. c., p. 417; it. 31.

un ser indestructible⁷². Esta certeza no cancela «la carga de terror» que lleva al fin de un mundo, no obstante elimina «la ausencia de perspectiva»⁷³. En esta certeza, la «fuerza» de Jünger, su «carácter ético», le permite, apoyado en el dolor de tragedias públicas y lutos familiares, contemplar la historia humana con la mirada «pura» del «naturalista», no como científico moderno la naturaleza –hijo de la edad de la historia no menos que *Geisteswissenschaftler*–, sino como estudioso de la naturaleza *al modo de Goethe*. Como «hijo de la Tierra» en la que nunca vacila la fe en la Gran Madre: «Si no nos resignamos, nuestra Madre Tierra no nos abandonará»⁷⁴.

Así como para Schelling el fondo oscuro, el no-ser del fundamento, no es de por sí origen del ser, del orden y del cosmos, asimismo para Jünger la Tierra, para revelar sus tesoros, pide ser provocada y penetrada por su «hijo inteligente». ¿Cuál es entonces la diferencia entre los dos? En Schelling es más fuerte el sentido –o sentimiento– del misterio profundo, de su alteridad y de su insondabilidad. Para Schelling es insondable el «pozo del pasado» no solamente porque el pensamiento nunca tocará su fondo, sino, sobre todo, porque el «fondo» no es sólo reserva de tesoros. La cólera de Dios hace temblar la Tierra, su arrimarse al hombre es sólo un «soplo». Para Jünger, en cambio, la Tierra es insondable en el sentido de que sus tesoros son interminables. Se exige mucho de sus «hijos inteligentes», si no se carga el peso del dolor y muerte que impone, deja de ser madrastra: mucho exige y mucho concede. Divisamos aquí el hilo que une la reflexión de *An der Zeitmauer* y *Der Arbeiter*: el primado de la forma. Para los que si bien Tierra quiere decir materia, prima (*prote hyle*), entonces esta materia, además de ser otra respecto a la «forma», ha de significar la verdadera y única forma, la forma de todas las formas, porque es *forma*.

La imagen de la Tierra –*Radix y Matrix formarum*– que propone Jünger en *An der Zeitmauer* es la de un fúlgido globo que irradia franjas de luz y ondas magnéticas. Los castillos de luz en los que se tornan nuestras ciudades –así Jünger– son solamente un reflejo y una propagación de este inmenso campo electromagnético. La memoria y la fantasía reclaman los tránsitos prehistóricos: «El nuevo esplendor es más sutil, más cercano al espíritu de cuanto lo sea el calor del magma»⁷⁵.

Nietzsche ha criticado la cultura moderna por ser «abstracta», carente de raíces en el mito⁷⁶. Durante toda su vida buscó una posible mediación entre las dos potencias que en su primera obra denominara simbólicamente Dioniso y Apolo. En el esfuerzo por recuperar el saber de la vida elaboró él mismo nuevos «mitos». Después de él, la oposición entre «mito» y «ciencia» o, como se diría luego, entre *Kultur* y *Zivilisation*, se hizo aún más profunda. Muchos «nietzscheanos» optaron por el

72. *Ibid.*, p. 552; it. 180.

73. *Ibid.*, p. 538; it. 164.

74. *Ibid.*, p. 645; it. 282.

75. *Ibid.*, p. 576; it. 207.

76. Cf. NIETZSCHE, F., *Die Geburt der Tragödie*, Kritische Studienausgabe, o. c., I, pp. 145-146; it., *Opere di F. N.*, o. c., III/1, 1976, pp. 151-152.

«mito» (*Kultur*), contra la «ciencia» (*Zivilisation*) —y fue un momento de grave crisis para la «civilidad europea», para muchos ya la caída definitiva (los acontecimientos políticos, y la barbarie retornada por largo tiempo, sembraban sus razones). Jünger, el «nietzschenao» Jünger, siguió un camino distinto: ciencia y técnica moderna no tienen necesidad del mito, ellas son el mito. El mito post-histórico de la nueva Tierra.

16. Volviendo a la confrontación con Heidegger, en los años cincuenta —los años de la discusión con Jünger— la meditación heideggeriana se concentra en el «problema de la técnica». En el ensayo dedicado a ello se afirma que la «esencia» de la técnica moderna —el *Gestell*— es la forma de des-velamiento del ser propio de nuestra época. *Zuweisung* y *Anweisung* (donación y abandono) del ser están juntos de modo insoluble. El «no-mundo» de la técnica moderna —en los ejemplos que hace Heidegger sobre este «no-mundo» se advierte la influencia de Jünger— es nuestro mundo, en el cual no tiene sentido «rebelarse contra la técnica y condenarla como obra del demonio». Debemos más bien comportarnos de modo contrario, pues así «se nos abriría auténticamente la esencia de la técnica y nos encontraríamos reclamados por una llamada liberadora»⁷⁷. Pareciera que las posiciones de Heidegger y Jünger convergen en la misma conclusión y que lo único distinto es el lenguaje: aquello que Heidegger llama «esencia», Jünger lo llama «mito», además, para ambos, ciencia y técnica, consideradas en su sentido verdadero y profundo —podríamos decir: en su *esencia mítica*, conjugando los dos «lenguajes»— son la nueva forma de la revelación del ser.

Pareciera, pero no es así. Por el contrario, *An der Zeitmauer* pone a plena luz la distancia estelar entre las dos posiciones. El «mito» para Jünger es el terreno firme con el que el hombre siempre puede contar, el fundamento de toda certeza y de aquel optimismo que le ha permitido soportar el sufrimiento de la caída porque en ella se divisaba la preparación del alba futura. El paganismo de Jünger —su fe en la naturaleza o en la tierra— no ha tenido nunca vacilaciones. Nietzsche pudo luchar contra el cristianismo, pudo declararse anticristiano porque su alma estaba marcada profundamente por el cristianismo⁷⁸. Jünger, por el contrario, nunca podría llamarse «anticristiano» —pues nunca había sido cristiano. Y si hace uso de expresiones y conceptos tanto cristianos como de otras religiones, es —o podría ser— porque en su Panteón están todos los dioses —incluso el uno y trino, a la par con los otros. Más cercano en ello a Goethe que a Nietzsche, Jünger traiciona aquí su profunda debilidad. El acatarse a la Tierra revela la necesidad de una patria segura, de un fundamento firme, más cierto para el saber, más estable para mundo de los hombres, para la historia. Buscaba en la naturaleza aquello que la cultura no podía

77. HEIDEGGER, M., «Die Frage nach der Technik», en Id., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1967, 1, p. 25; trad. it. por G. Vattimo, Milano, Mursia, 1976, p. 19.

78. Sobre la «herencia de la tradición judeo-cristiana», en Nietzsche cf. LÖWITZ, K., *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1956, spec. pp. 125-126; trad. it. por S. Venuti, Roma-Bari, Laterza, 1982, pp. 124-125.

darle, pero no se sumerge, como Nietzsche, en la naturaleza renegando de la cultura y la conciencia. Fundiendo ciencia y mito otorga a la ciencia el carácter de la Naturaleza. De este modo pudo tranquilizarle que la Madre eterna e inmutable le permitiera vislumbrar en cada cambio de época tanto la caída de un tiempo como la promesa de un alba nueva: «*die Abenddämmerung des alten und die Morgendämmerung des neuen Zeitalters*»⁷⁹.

Heidegger lo plantea de un modo distinto. Ciertamente no falta en él la nostalgia de la tierra, pero es justamente nostalgia: la Madre Tierra, Deméter, la Tierra de los padres, ya no está. Hoy «la tierra aparece como el no-mundo de lo errático. Ella es, desde el punto de vista de la historia del ser, el astro errante»⁸⁰. Ciertamente es vano rebelarse contra la técnica y condenarla. Esta actitud incorpora básicamente la esencia de la técnica en la reducción de todo a la voluntad del hombre y en la «lógica» que ha conducido a la devastación de la tierra. ¿Cuál es entonces el sentido de aquella promesa de liberación que podría leerse en sus páginas?, ¿cómo puede la reflexión sobre la «esencia» de la técnica contribuir a nuestra liberación?, y, ¿de qué nos libera que la esencia de la técnica sea el acontecimiento mismo del ser o una forma de su desvelamiento?

Nos libera de la historia. No es que nos haga salir de la historia para llevarnos a cualquier otro mundo. Nos libera de nuestra dependencia de la historia. Nos libera de la espera. De la espera *tout-court*, sea del fin o de un nuevo inicio. Y nos libera suspendiéndonos totalmente en el destino del ser; quitándonos toda certeza, seguridad y estabilidad. Desde luego no se trata de un sentido trágico, por el contrario, se trata de un sentido religioso claramente expresado en el cierre del ensayo sobre el problema de la técnica:

Cuanto más nos acercamos al peligro, tanto más claro comienzan a iluminarse los caminos hacia lo que salva, y tanto más preguntamos. Pues el preguntar es la piedad del pensamiento⁸¹.

Nilibilismus y *Frömmigkeit* son los dos polos de la religiosidad de Heidegger. Sumamente cercana a la angustia de la fe cristiana, a la conciencia sufriente de que el Dios que salva y consuela es el mismo que abate y aplasta; que ama a Jacob y rechaza a Esaú.

Con este Dios Heidegger sostiene un largo combate. No menos que Nietzsche, pero con mayor y mejor comprensión de la riqueza del cristianismo, de la profundidad de su teología y de la dureza de sus contradicciones. No es casualidad que en el tiempo de su mayor intento de acercarse a la ética pagana Heidegger escribiese páginas profundamente cristianas sobre el «Último Dios». Páginas en las cuales la experiencia nihilista alcanza su más alta expresión religiosa.

79. JÜNGER, E., *An der Zeitmauer*, o. c., p. 515; it. 138.

80. HEIDEGGER, M., «Überwindung der Metaphysik», *Vorträge und Aufsätze*, I, o. c., p. 89; it. 64.

81. HEIDEGGER, M., «Die Frage nach der Technik», o. c., p. 36; it. 27.

El pensamiento del «Último Dios»⁸² supera al nietzscheano «Dios ha muerto». No expresa la certeza negativa del fin de todos los dioses, pues esta es ya de suyo una certeza, si bien negativa. El Último Dios expresa el sentimiento de la ultimidad de todos los dioses, el sentir, más allá de lo trágico; que lo divino puede desaparecer en el mundo; que lo Sagrado puede arrastrarse hacia el abismo de su esencia oculta. Y esto no depende del hombre. Quizás tampoco de Dios.

El abismo de Dios en que Heidegger osó fijar la mirada es más profundo todavía que el abismo del pasado eterno de Dios del que hablaba Schelling. En éste Dios está ya afuera desde siempre. Del abismo de Dios de Heidegger, siempre pudo volver. Más que para el hombre, la afirmación de que *Herkunft bleibt stets Zukunft*⁸³ vale para Dios. El origen permanece futuro como posibilidad de negación del futuro, del tiempo.

Dämmerung des Abends, Dämmerung des Morgens. Al escatologismo mundano, también humano, demasiado humano de Jünger, Heidegger opone la experiencia de lo divino como *Erzitterung des Seyns* –un «estremecimiento» del ser: ligero como un soplo porque roza al hombre, el cual es un recipiente demasiado débil para contener la Gracia de lo divino y la furia de lo Sagrado. Pero el hombre que no sabe divisar la Furia de lo Sagrado en la Gracia divina, está ya perdido en el mundo, en la historia y en el vano espectáculo de sí mismo.

El dístico de Hölderlin podría –¿debería?– ser leído también así:

Wo aber das Rettende ist, wächst/die Gefahr auch.

82. HEIDEGGER, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, o. c., sec. VII.

83. Cf. HEIDEGGER, M., *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, p. 96; trad. it. por A. Caracciolo y M. Caracciolo Perotti, Mursia, 1973, p. 90.