

NACIONALISMO Y FILOSOFÍA

MARCOS GARCÍA DE LA HUERTA

En las “Explicaciones introductorias” a sus lecciones sobre Schelling (1936), Heidegger hace una breve y descarnada reseña de la tragedia alemana tras la derrota y caída del Imperio prusiano bajo el protectorado napoleónico: “Napoleón reina, es decir, oprime y ultraja a Alemania. Desde 1806 el Imperio ha perdido hasta su nombre”. Después de su victoria en la batalla de Jena, “Napoleón puede escribir al sultán: ‘Prusia ha desaparecido’”. “Hasta el Elba el francés se convierte en lengua oficial”. En Erfurt, “Goethe tuvo ocasión de entrevistarse con Napoleón. Hablaron de poesía y en particular de la tragedia y de la representación del destino. Napoleón dice: las tragedias ‘pertenecen al pasado, a una época más sombría. ¿Qué tiene que hacer hoy el destino? El destino es la política. Venga a París, se lo ruego. Allí la concepción del mundo es más vasta”.

Probablemente a raíz de este diálogo, se le ha atribuido a Napoleón la afirmación: “La política es la tragedia moderna”. Si no la hubiese dicho, de todos modos la frase cobra sentido en este relato; así es que si no fue verdadera, bien vale como invención. Pero lo que viene al caso es la forma cómo Heidegger narra este episodio: es Goethe quien invoca la tragedia. La conversación gira en torno a la representación del destino. Napoleón piensa la política como destino, en tanto Goethe lo asocia con la tragedia.

Reaparece, pues, el doble referente agonístico y mimético de la lectura heideggeriana del presente. Napoleón y la revolución republicano-liberal encarnan aquí el aspecto agonal, en tanto Goethe simboliza el *Geist*, la poesía y lo trágico, o sea, el contra-movimiento de la decadencia

y del nihilismo. Las dos figuras contrapuestas representan la doble oposición de espíritu y política, de verdad y apariencia.¹

Recordemos que Heidegger interpreta el *Edipo rey* de Sófocles como tragedia de la apariencia. El encadenamiento de la acción describe un ocultamiento seguido de una revelación. Edipo, el salvador de la ciudad, es coronado por el brillo de su fama y aclamado como rey. Ante la denuncia de un crimen, Edipo inicia una búsqueda que no cesa hasta descubrir la más cruel revelación. Al verse a sí mismo como el asesino de su padre y el profanador de su madre, Edipo se arranca los ojos, privándose de toda luz. Su último gesto es hacer público el engaño y mostrarse al pueblo tal cual es. Con esta aparición en el espacio abierto se consuma el ocaso de su poder.² Todo el camino, desde el brillante comienzo hasta el horroroso final, es el despliegue de una pasión desveladora, una pugna entre el parecer y el ser, que corresponde al auge y ocaso del poder. La revelación final de la verdad y la caída de Edipo se corresponden: la tragedia de la apariencia es una tragedia del poder y la revelación de la verdad es el ocaso del poder.³

Al concluir, Heidegger escribe: "Hölderlin dijo estas palabras proféticas: 'quizá el rey Edipo tenga un ojo de más'. Este ojo sobrante es la condición fundamental de todo preguntar y saber... Tal pasión constituye el saber y la ciencia de los griegos".⁴

¿Por qué esa palabra de Hölderlin sería "profética"?

La respuesta puede ir en la dirección siguiente: después de su fallida incursión en la política, Heidegger retoma el hilo de su pensamiento y "elige su héroe", esta vez en el poeta Hölderlin. Mantiene la idea de la clausura de la historia de la metafísica y la preocupación por este agotamiento, o sea, por el nihilismo. Ahora son poetas y pensadores, además de fundadores de Estado, quienes "abren" o crean el mundo venidero. El

¹ "Entre nosotros todo se concentra en lo espiritual". En 1944, cuando la derrota alemana es inminente, Heidegger comenta esta frase de Hölderlin, confirmando su distanciamiento de la política del día. (En *Hölderlin y la esencia de la poesía*).

² *Einführung in die Metaphysik*. Niemeyer, Tübingen 1935 y 1953, *Introducción a la metafísica*. Nova Buenos Aires 1954, p.144. (IM, p.144)

³ Nietzsche habían advertido que una de las expresiones fundamentales del nihilismo es la erosión y decadencia de lo trágico en el mundo moderno. La necesidad de una recuperación del origen griego preclásico, Nietzsche la veía sobre todo como una reelaboración de lo trágico griego.

⁴ IM, p.145.

lejano comienzo griego siempre es el referente que es preciso rememorar para reiterar y la modernidad, lo que hay que sobrepasar.

La modernidad se expresa en el materialismo, el naturalismo y la metafísica cosista. También en el liberalismo, la ilustración y el republicanism, que representan el entendimiento analítico, es decir, la metafísica del sujeto y la "vana agudeza" del *esprit* - opuesta, naturalmente, a la profundidad del *Geist*.

En este sentido, la "tragedia moderna", preparada o no por Napoleón, guarda relación con la filosofía, porque para Heidegger el mundo moderno representa el remache de la historia de la metafísica occidental, el pleno despliegue de sus posibilidades técnicas. La modernidad está signada por la técnica, un poder de configuración de la historia frente al cual el hombre se halla en indefensión, entregado a lo que pueda tener de demoníaco. "Al nihilismo - 'el más inhóspito de los huéspedes' no vale de nada señalarle la puerta". Es preciso adentrarse en el desierto y cruzar la "línea crítica", el "meridiano cero", del nihilismo total.

El carácter destinal de la técnica moderna se expresa también en un pasaje donde Heidegger comenta la ocupación de Francia y su capitulación en 1940: una situación simétrica a la descrita en el diálogo de Goethe con Napoleón, aunque invertida. "En estos días, nosotros somos testigos de una ley misteriosa de la historia, la de que llega un día en que un pueblo ya no está a la altura de la metafísica que ha brotado en su propia historia, lo cual sucede precisamente en el instante en que esa metafísica se ha vuelto hacia lo incondicional...No basta con tener tanques, aviones y aparatos para la difusión de noticias, ni basta con disponer de hombres que puedan servir a tales instrumentos... Se requiere un tipo de hombre que desde su base sea adecuado a la singular esencia fundamental de la técnica moderna y su verdad metafísica, es decir, que *se deje dominar enteramente* por la esencia de la técnica para que precisamente así pueda él dirigir los procesos y posibilidades particulares de la misma. Solo el sobrehombre, en el sentido de la metafísica de Nietzsche, es adecuado a la incondicional "economía maquinal" y, a la inversa: el sobrehombre necesita de tal economía para la instauración del dominio incondicional sobre la tierra".⁵

En buenas cuentas: los creadores de la metafísica del dominio no han llevado hasta el final su propia apuesta filosófica. Esta ha de conducir a la creación de un hombre nuevo que se haga él mismo en cierto modo ma-

⁵ Heidegger *Nietzsche*. Neske 1961 (II, p.165-166).

quinal para poder desplegar en plenitud las posibilidades de la dominación incondicional sobre la tierra.

No se trata ahora del primado del espíritu sobre la política, pero se ratifica la idea que la historia del mundo no acontece a espaldas, ajena a la filosofía. La relación con ésta no siempre se establece *a posteriori*, como en Hegel. Heidegger escribe al respecto: "(el pensar) es en sí histórico: está y se sostiene en la historia, pregunta *desde* la historia y *para* la historia".⁶

Pensar *desde* significa a partir de la historia y no *sobre* ella, como hace una filosofía de la historia. "Pensar *para* la historia" ¿qué puede significar sino pensar para hacer historia y de algún modo enmendarla, siempre *desde* ella misma?

Sin embargo, pensar "para" tiene un sesgo positivo, edificante, que evoca esa "interpretación técnica del pensar", que Heidegger atribuye a Platón, y que él rechaza como una suerte de pecado original de la filosofía: constituye la desviación teórica del pensar griego originario.

Si hay un modo de pensar que ha demostrado poder en el mundo, éste es, efectivamente, la teoría, el modo de pensar predominante en la tradición. La intención más sostenida de Heidegger se orienta a la preparación de un pensar no teórico en el sentido de la tradición: relativo a la *contemplación* y opuesto a la *acción*. La mención de un "final de la filosofía" en el mismo pasaje, es consistente con ese motivo permanente, del corte respecto del modo metafísico tradicional de pensar y la preparación de una forma de pensar liberada del afán de dominio. Por *Gelassenheit*, eso sorprende en el pasaje citado, que admita la necesidad de un "sometimiento incondicional" al imperio de la técnica, para poder eventualmente "instaurar el dominio sobre la tierra". Una dificultad similar se expresa en donde él propone una actitud de neutralidad y no compromiso frente a la técnica. Cuando era justamente eso lo que él descartaba en la *Pregunta por la técnica*, al recusar las concepciones instrumentalistas, que ven en la técnica solo un medio para fines que el hombre fija a voluntad. Heidegger afirma que la técnica no ha de confundirse con la *esencia* de la técnica, precisamente porque ella misma no es algo técnico que el hombre tenga en mano y pueda disponer a su antojo.⁷

⁶ *IM*, Capítulo I.

⁷ En *Die Frage nach der Technik*. Neske, Pfullingen 1962.

Para obviar dificultades como éstas, se suele proponer un corte entre un Heidegger I y un Heidegger II. Pero este corte es discutible.

La idea de un pensamiento transformador, precisamente, no queda clausurada con posterioridad a los años cuarenta. Comentando la *XI Tesis sobre Feuerbach*, en una fecha tan tardía como 1969, Heidegger escribe:

"La exigencia de la transformación del mundo conduce a una frase muy citada de Karl Marx: 'los filósofos solo han interpretado diferentemente el mundo; de lo que se trata es de transformarlo'; al citar esta frase y al seguirla se pasa por alto que una transformación del mundo supone un cambio de la representación de un mundo, y que una representación del mundo solo se puede lograr cuando se ha interpretado suficientemente el mundo; es decir, Marx se basa en una muy determinada interpretación del mundo para exigir su transformación. Y así esta frase se muestra como no fundada. Despierta la impresión de que se habla decididamente contra la filosofía, mientras que en la segunda parte de la frase está presupuesta justamente, de modo no expreso, la exigencia de una filosofía".⁸

Esta aclaración no descarta que la filosofía sea transformadora ni que lo sea el "otro pensar", el posmetafísico, que Heidegger propone. Solo puntualiza que la "transformación del mundo supone un cambio de la representación del mundo", que pasa a su vez por una diferente interpretación del mundo. "La acción sola no cambia el estado del mundo".⁹ "Sin embargo, el pensamiento transforma el mundo", afirma en otra ocasión.¹⁰

Este pasaje ha llamado la atención de Carla Cordua, que advierte aquí una reaparición de la metafísica. Esta "no puede pensar de verdad debido a su determinación de poner al mundo como objeto para disponer de él. ¿Y para qué se va a querer disponer del mundo sino para cambiarlo?".¹¹ Cierto, pero la frase tiene un desenlace inesperado: "el pensamiento transforma el mundo. Lo cambia en un enigma; lo transforma en un pozo todavía más profundo y oscuro" desde el cual debiera emerger la promesa de una claridad más alta. Otro tanto podría decirse, sin em-

⁸ Entrevista a Richer Wisser, septiembre de 1969, en Marcos García de la Huerta *La técnica y el Estado moderno* Edeh, Santiago 1960, p.177-178.

⁹ *Vorträge und Aufsätze*. Neske Pfullingen 1954, p.98 (*VA* p.9)

¹⁰ *VA*, p. 229.

¹¹ Carla Cordua *Filosofía a destiempo* op. cit. p.17.

bargo, de la filosofía e incluso de la ciencia; de modo que no se despeja la perplejidad que provoca esa afirmación.

Más adelante, la misma autora escribe: "Es obvio que *Ser y tiempo* ya quiere fundar una manera de filosofar no metafísica, pero resulta evidente que no lo consigue...si usamos criterios heideggerianos para determinar desde cuando...realiza la renovación íntegra del pensamiento que espera, hay que reconocer que no consiguió nada definitivo en este terreno".¹²

El mismo comentario a la *Tesis XI* arriba citado, lejos de despejar esta duda, confirma su legitimidad. Allí solo se rechaza la idea de una transformación del mundo, que pretenda prescindir del pensamiento. No se renuncia a la idea de un pensar que en alguna forma contribuya a cambiar el mundo, pese a las metáforas bucólicas y al tono elegíaco que el filósofo adopta al caracterizar el otro pensar. La "escucha", el "desasimiento", el "dejar ser", el "sosiego", la "espera", la "preparación de la disposición", etc., son modos de "abandonarse a la presencia", que al mismo tiempo preparan un "nuevo acontecer de la verdad". Solo *preparan*, porque la filosofía sola no puede modificar el estado general del mundo: se requiere que éste experimente algún cambio para que el pensamiento pueda fructificar: "El auténtico filosofar es impotente en el ámbito de los supuestos obviamente dominantes; solo en tanto se transformen éstos, puede la filosofía producir un impacto".¹³ En la misma vena, solo dos años después que pedía a la filosofía "adueñarse de su tiempo", escribía: "la filosofía es intempestiva por esencia, pues pertenece a aquellas pocas cosas cuyo destino sigue siendo no poder encontrar jamás una resonancia inmediata en su hoy respectivo".¹⁴

Esta preocupación recorre, pues, los años treinta en adelante.

La cuestión de la universalidad de la filosofía.

A menudo se le ha reprochado a Hegel que la "razón universal" tiene un sesgo europeísta, marcadamente franco-alemán y a veces francamente alemán. Pero la reserva de Heidegger frente a la "así llamada 'razón

¹² Carla Cordua *Filosofía...*, *op. cit.*, Capítulo I, donde la autora se hace cargo de la dificultad de atribuir al pensar, que "escucha", "acoge", "espera", "acepta" y "deja ser", un carácter transformador.

¹³ *Gesamelte Ausgabe* vol. 34 p. 84 (*GA* 34, 84).

¹⁴ *IM* p. 46 (*EM* p.6).

universal" no radica en este equívoco de una razón europea proclamada universal en lengua alemana, cuando aun "Alemania no es un Estado", como dice el propio Hegel. Y en circunstancias que la república irrumpió primero en el Nuevo Mundo, podríamos agregar. Pues, visto desde esta otra orilla del océano, resulta incompleto un cuadro de historia universal donde falta al menos una de las patrias natales de la república moderna.

Sin embargo, para Heidegger se trata más bien de recusar el universalismo ilustrado y en general la metafísica moderna, en la que culmina una larga historia de caída. Alemania, y la lengua alemana en particular, han de cumplir en este aspecto un papel señalado en la recuperación de un pensar originario. La filosofía nació en Occidente "cuando el pueblo griego, cuyo tronco étnico (*Stammesart*) y lengua poseen un origen común con nosotros los alemanes, se puso en marcha para crear, a través de sus grandes poetas y pensadores, una nueva forma única de existencia histórica del hombre".¹⁵

El alemán sería continuador de la lengua griega, en tanto las traducciones latinas encauzaron de un modo duradero el olvido, desvirtuamiento y tergiversación del mundo griego originario. El "olvido" comienza ya en la filosofía clásica griega y con las traducciones latinas se pierde el contacto con aquel momento inaugural. En lugar de ese estado de desocultamiento, se impuso un proceso de desfiguración y decadencia que prosigue hasta hoy. Así ocurre, por ejemplo, con la *physis* entendida como *naturaleza*: ella extorsiona la palabra originaria y destruye su fuerza nominadora. "Tal cosa no solo para la traducción latina de *esta* palabra, sino para todas las demás versiones del lenguaje filosófico de Grecia al de Roma...La traducción latina fue decisiva para el cristianismo y la Edad Media cristiana y se afirmó en la filosofía moderna, la cual se movió dentro del mundo conceptual de la Edad Media".¹⁶

Esta última reserva frente a la herencia medieval apunta a Descartes, en quien suele verse al iniciador de la filosofía de los tiempos nuevos y a quien Heidegger ve sumido en la tradición medieval. El renacer de la filosofía y lo más promisorio para un pensar futuro, no surge del entendimiento analítico, del *esprit* y del republicanismo, tampoco en la tierra

¹⁵ Conferencia en la Universidad de Tubingia, 30 de Noviembre de 1933, citado en *Farías Heidegger et le nazisme* Verdier, Paris 1987, pp. 144ss.

¹⁶ Lecciones sobre Schelling. El tratado de 1809 sobre la esencia de la libertad humana. Gallimard, Paris 1971, p.156 y p. 349 del Tratado

del liberalismo. Surge gracias al impulso inicial de Leibniz y sobre todo gracias al esfuerzo fundacional de Kant, “el Moisés alemán” (Hölderlin). El llamado “derrumbe del idealismo alemán”, en cambio, encubre el comienzo de la destitución o deposición del espíritu (*Entmachtung der Geist*), que representa “el rechazo de todo preguntar originario” y un camino de decadencia general. “La época ya no tuvo la fuerza suficiente como para seguir acrecentando la grandiosidad, extensión y originalidad de ese mundo espiritual (griego), o sea, como para *realizarlo verdaderamente*”.¹⁷

La reserva frente a Hegel se puede entender, entonces, no solo en el sentido que la “razón universal” no reconoce plenamente “la posición central” de Alemania, sino sobre todo en el sentido que no sabe de la capacidad creadora del pensamiento. Este prepara el espacio del acontecer; es *Zielsetzende*, abridor de metas, como advirtió Nietzsche: no se arrastra a la saga de representaciones existentes. El *Geist*, como el canto del gallo, anuncia el clarear del nuevo día, no se despierta al caer la noche, como el búho, el ave que los griegos representaban sobre los hombros de Minerva, y que simbolizaba el saber y la sabiduría. Ambos vienen cuando una forma de vida se completó: así se representaba Hegel el papel de la filosofía.

En el seno de la misma tradición idealista invocada, Schelling había advertido, sin embargo, la necesidad de ponerse a resguardo del nacionalismo filosófico. “La filosofía verdaderamente universal, escribe, no puede ser absolutamente propiedad de una sola y única nación, y en tanto una filosofía no sobrepase las fronteras de un pueblo particular, no puede plantear con certeza que ella es aún la verdadera filosofía, aun cuando pudiera quizá conducir a ella”.¹⁸

Este texto de Schelling es posterior al *Tratado* y lo cita el propio Heidegger, pero en un contexto especial, donde adquiere otros significados. “A los ojos de Schelling es ‘un fenómeno singular en la historia de la evolución del espíritu alemán’ (p.348), que se haya podido sostener la tesis que conocemos ya, a saber, que el único sistema posible sería el espinosismo. El autor de esta doctrina ‘singular’ es Jacobi; y Schelling no deja de aclarar el designio oculto de esta doctrina cuya intención es de

¹⁷ *IM*, p.82 (yo subrayo). Heidegger retrueca el sentido moral-religioso del “Moisés alemán” y, conforme al carácter fundante asignado a la poesía, llama a Hölderlin el “Homero alemán”.

¹⁸ Citado del *Schelling*, op. cit., p.158. En *Schelling Werke*, I, X, 199; 5,269.

más largo alcance. Este propósito es el siguiente: poner en guardia de modo inquisitorial contra la filosofía en general, que es ‘algo pernicioso’; el espinosismo, en efecto, en tanto fatalismo, es finalmente un ateísmo contra el cual debe partir en guerra todo hombre honrado”.¹⁹

Jacobi se encuentra, por otra parte, con Pascal en su apelación al “corazón, al sentimiento interior, a la creencia”, todas ellas instancias esenciales e impulsoras, pero no bastan en absoluto como instancias fundantes y creadoras. En cambio, en la voluntad están comprendidos a la vez el querer y la representación, es decir, la verdadera esencia del *Geist*. El corazón y la creencia carentes de la fuerza fundadora del *Geist*, no pueden “conquistar el señorío en el seno de este idealismo que se llama justamente ‘idealismo alemán’”.²⁰

Cabría, en vista de esto, poner en duda que la afirmación de Schelling referente al carácter universal de la filosofía, deba entenderse a la letra y que Heidegger la asuma sin más. Habría que entender, en el marco de la recusación del espinosismo y de su defensa por parte de Jacobi como “el único sistema posible”, frente a “la evolución del espíritu alemán”, que la determinación nacional de la razón resulta ser una idea de origen hebreo, destinada incluso a socavar la evolución del *Geist* y, por ende, a impedir el contra-movimiento de la decadencia en Occidente.

Esta tesis se ve reforzada por el hecho de que Leibniz, al menos él, recibe un tratamiento que intenta arrancarlo de esa influencia invasora y tergiversadora del cristianismo y del pensamiento medieval sobre la filosofía moderna y en particular sobre Descartes, que sucumbe ante dicha influencia.

Al analizar el principio de razón suficiente enunciado por Leibniz, Heidegger lo hace silenciando sistemáticamente su propia razón o fundamento. Pues si el mundo es “el mejor de los mundos posibles”, es porque Dios no puede querer el mal: sólo puede querer el bien e incluso lo mejor. La racionalidad del mundo que afirma el principio, “nada es sin razón suficiente”, se sostiene en la imposibilidad divina de querer el mal.²¹

Heidegger omite esto, aparentemente porque quiere asociar a Leibniz a la tradición del idealismo alemán y disociarlo de la influencia de

¹⁹ *Schelling*, op. cit. p.147.

²⁰ *Op. cit.* p.158.

²¹ Heidegger *Der Satz vom Grund*. Neske, Pfullingen 1957.

Descartes y del pensamiento medieval. Lo que no deja de ser sorprendente, porque Leibniz escribía casi siempre en latín o en francés. Heidegger reconoce a Descartes su papel fundacional del pensamiento moderno, lo que constituye un reconocimiento equívoco, porque precisamente la orientación mecanicista y cosista de dicho pensamiento prepara y refuerza el nihilismo. El idealismo alemán estaría, según esto, relativamente a salvo de la "representación del mundo como objeto".

El error de Descartes - como el de Spinoza y, en general, el de los pensadores modernos -, consistiría, según Heidegger, en la determinación del ser como *cosa*, o sea, en la preparación del mecanicismo y del naturalismo modernos. En cambio, el anti-mecanicismo fundamental de los representantes de la tradición idealista alemana representa, a su juicio, una manifestación de la grandeza y profundidad de ese pensamiento, que siempre afirmó el primado espiritual de la voluntad. Lo señala desde luego en sus lecciones sobre Schelling, quien a su vez había expresado algo similar: el error de Spinoza "no reside en absoluto en que plantee las cosas *en Dios*, sino en que son cosas" y que Dios mismo "es para él precisamente también una cosa".²²

Heidegger prosigue, esta vez por su cuenta: "El espinozismo no reconoce al viviente ni siquiera lo espiritual como modalidad propia y sin duda más originaria del ser; aun la "voluntad" es para él una cosa (*res*), y la necesidad no existe como tal sino entre cosas, es decir, en tanto que necesidad mecánica".²³

Desde luego, las reservas frente a la modernidad en general y frente a la orientación mecanicista de la metafísica moderna en particular, son temas recurrentes y fundamentales. Heidegger estima, hasta los años cuarenta, que el único gran escollo que se alza en Occidente ante esa orientación "cosista", el único "contramovimiento de la decadencia", lo ha constituido la tradición del idealismo alemán. Esta herencia está lejos de haber perecido como fuerza creadora de historia. Precisamente es esta filosofía la que siempre fundó más originaria y más sólidamente su concepción del ser que cualquier concepción cósmico-mecanicista o naturalista. Así como el idealismo alemán jamás pensó la llamada "naturaleza" como *cosa*, como Spinoza y Descartes, tampoco determinó el pensamiento como *pura representación*. Desde Leibniz hasta Hegel, la razón se caracterizó ante todo como *actividad* de la razón. Así, la mónada leibniziana se

²² Schelling, *op. cit.* p.156; y p. 349 del *Tratado*.

²³ *Ibid.*

define a la vez como *perceptio* y *appetitus*; en Kant, el "yo pienso" de la *Crítica de la razón pura* conduce al "yo actúo" de la *Crítica de la razón práctica*. Otro tanto ocurre con Schelling "no hay, dice éste, en última y suprema instancia, otro Ser que el querer. El querer es el Ser primordial". Y Hegel, distingue el entendimiento respecto de la voluntad que es *saber* y *querer*.²⁴

Este poder fundante de la voluntad y su afirmación en la filosofía alemana, habría sido ya advertido y subrayado por Nietzsche cuando vio en ese movimiento una "grandiosa iniciativa". La capacidad de proponer fines, nuevas metas capaces de enderezar la declinante fuerza creadora de Occidente, "todo eso Nietzsche lo abraza con la mirada cuando habla de nihilismo, cuando habla de metas y de fijación de metas. Pero ve igualmente en los comienzos de disolución de todas las formas de ordenamiento, de todas las instituciones sobre la tierra, el alcance de la acción que será necesario exigir de semejante fijación de metas".²⁵ La comprensión del ente como cosa culmina en la representación de la naturaleza como objeto. "Ahora el mundo aparece como un objeto en relación al cual el pensamiento calculador organiza sus agresiones".²⁶

Bien, pero Heidegger olvida señalar que el idealismo alemán de cabo a rabo supone la metafísica del sujeto que soporta la "representación del mundo como objeto". En este contexto, sólo es cuestión de "cosismo" de "naturalismo" y de "mecanicismo". Recordemos, sin embargo, que Leibniz concibió antes que nadie la idea de construir una máquina de pensar.

Por otro lado, si "la esencia de la técnica moderna es idéntica a la metafísica moderna", como dice en *Holzwege* (p.69), ¿cómo podría ser la voluntad y la metafísica del poder un contra-movimiento del nihilismo?

Es cierto que Heidegger modificará más tarde radicalmente la apreciación de la metafísica de la voluntad que expresó en los años treinta. Pero eso mismo arroja una sombra de duda sobre el papel que cumple, *en la economía interna de su pensamiento*, el tema de la técnica. Abundar en este punto nos tomaría demasiado tiempo. Baste señalar el giro elusivo y el papel exculpatorio que cumple dicho tema en las respuestas

²⁴ Ver "Consideraciones introductorias" en las citadas lecciones sobre Schelling.

²⁵ En el *Nietzsche*, I p.185.

²⁶ *Gelassenheit*. Neske, Pfullingen 1959.

a *Der Spiegel* respecto a la democracia o en el texto sobre la "agricultura mecanizada".²⁷

El idealismo alemán supone asimismo una nueva disposición frente al ente en general y en particular frente a lo que la tradición onto-teológica ha entendido como el "mal". La voluntad, en efecto, no recusa el "mal" ni considera tampoco su origen en el pecado. El Dios de la tradición no puede querer el mal, pero la metafísica de la voluntad supone y exige una metafísica del mal, puesto que la voluntad quiere no solamente el bien: no hay nada que le impida querer el mal. Ella no es, como pretendía Descartes, *propensio in bonum*.

Cuando se le ha querido reprochar su disposición negativa frente a la técnica moderna, Heidegger se defiende aduciendo que él nunca ha pronunciado una sola palabra "contra la técnica ni contra lo demoníaco que hay en ella".

En lenguaje teológico, el demonio y lo satánico encarnan lo maligno: son otros nombres del "mal". Pero como se ha entendido al mismo tiempo el mal como lo "otro" de lo divino y lo divino mismo como lo "otro" del mundo y la naturaleza, se ha tendido a excluir el mal de la voluntad divina y a concebir la naturaleza como despensa o reserva, lo puesto a disposición del hombre. La técnica moderna es el modo extremo de esta voluntad de determinación de todo ente como disponibilidad. Representa un reto y provocación del ente en general y en particular de los dos ámbitos del habitar humano: naturaleza y lenguaje. Pero al mismo tiempo, porque la técnica moderna lleva al límite y hace explícito el déficit de la modernidad, por eso ella oculta en su esencia, la posibilidad de superar el límite de la metafísica. En este contexto, "lo demoníaco" no es "el mal" que hay que rechazar, sino más bien el *desierto* que es preciso atravesar.²⁸

²⁷ Citado por Otto Pöggeler *Die Technik und die Kehre*. Neske 1962; y en Wolfgang Schirmacher *Technik und Gelassenheit*. Karl Alber, Friburgo, 1984.

²⁸ Sobre la metáfora del "desierto" y su relación con el nihilismo, se puede consultar el comentario a la frase de Nietzsche "el desierto está creciendo", en *¿Qué significa pensar?* Nova Buenos Aires 1956. (*Was heisst Denken?* Niemeyer, Tübingen 1954).

Alcances finales

La idea de que el "pensar" es originariamente griego y modernamente alemán sirve de hilo conductor en la interpretación que Heidegger hace de los modernos. Al mismo tiempo procura una orientación para el Centro y la civilización de este "Centro". No podremos retomar sin más el sentido de la verdadera epifanía griega del ser, pues "es tan imposible...volver de un salto a la filosofía griega como abolir por decreto el cristianismo tal como ha hecho entrada en la historia occidental y por consiguiente en la filosofía. La única posibilidad que queda es transformar radicalmente esta historia, es decir, cumplir efectivamente la necesidad secreta de la historia...; cumplir efectivamente esta metamorfosis, es la obra de lo que es creador. Pues aun el comienzo grandioso de la filosofía occidental no ha surgido de la nada, sino que fue grandioso porque ha debido superar su más poderoso antagonista, lo mítico en general y lo asiático en particular".²⁹

Estas palabras contienen en escorzo, el proyecto fundacional del "pensar". "Lo asiático" es lo no europeo en general, y eventualmente lo semita y "lo mítico en general", incluido el discurso mítico-religioso. El resultado de esta pugna con lo mítico y lo asiático no podría anular sus antecedentes: "por eso que un tiempo poscristiano será algo radicalmente diferente de un tiempo precristiano" (*Ibid*).

La misma declaración -"ya sólo un Dios puede salvarnos" (en *Der Spiegel*), a la luz de este propósito metacristiano, reviste otro alcance. Si se tratara del Dios de la tradición, la frase diría "ya solo Dios..." Pero "*Nur noch ein Gott*" manifiestamente alude a un *nuevo* Dios, no al *mismo* Dios judeo-cristiano. Evoca un llamado anterior de Nietzsche: "¡Veinte siglos y ni un solo nuevo dios!" A fin de cuentas, no se trata de otra cosa que de una variante de la necesidad, permanentemente reclamada, de un nuevo comienzo y de un retorno a los orígenes preclásicos, que se *cure* de las tergiversaciones helenísticas, romanas, latinas, hebreas y "asiáticas" en general.

Tras el rechazo de la ideología corriente, nuevamente aparecen en este punto, otros tantos motivos "esenciales" que constituyen una suerte de réplica o expresión paralela, corregida y refinada, de aquella. Así ocurre con cada uno de los motivos que se han llamado inocentemente

²⁹ Schelling, *op. cit.* p.251.

“compromisos aceptados por Heidegger”. En efecto, es una verdad a medias pretender que en la ideología corriente Heidegger no vio más que errores o falsedades, porque él atribuye una “verdad interna” a las manifestaciones “caídas” o “de término medio”. Así, por ejemplo, al racismo naturalista y biológico, corresponde un etnocentrismo de la lengua y del *pensar*, al “tratamiento socialista” y “sociológico” del trabajo corresponde la elevación de la figura del trabajador a rango metafísico, (a propósito de Jünger); al hegemonismo del *Reich* corresponde una geopolítica del *Geist* y un privilegio del “Centro” en tanto instancia creadora de historia; al apoliticismo del nacional-socialismo y de la “Revolución alemana”, corresponde la espiritualización de la política, y así sucesivamente.

Universidad de Chile