

«Solo un dios podrá salvarnos» El nihilismo como camino hacia el pensar en Heidegger

«Only a God Would Save Us» Nihilism as a Path to Thinking in Heidegger

Orlando Ortega Chacón*
oortegac@unal.edu.co

 <https://orcid.org/0000-0002-9660-6829>
Universidad Nacional de Colombia

Artículo de reflexión derivado de investigación

Recepción: 3 de noviembre de 2020

Aprobación: 24 de febrero de 2021

<https://doi.org/10.18273/revfil.v20n2-2021009>



Resumen: en este artículo se planteará, siguiendo a Heidegger, que el nihilismo, lejos de ser una consecuencia devastadora del tiempo de crisis es más bien una donación de este que posibilita realmente el acontecimiento del «pensar». En ese horizonte de significación se examinarán los orígenes de la palabra nihilismo y se abordará el nihilismo como espacio que prepara el acontecimiento del despliegue [Entfaltung] del ser. Por último, se estudiará brevemente la frase de difícil interpretación «solo un dios podrá salvarnos» pronunciada por Heidegger en una entrevista en la revista *Spiegel*.

Palabras clave: Nihilismo; pensar; salvación; Martín Heidegger.

Abstract: in this article it will be posed, following Heidegger, that Nihilism, far from being a devastating consequence of crisis times, it is rather a donation of these times that allows the event of «thinking». In this horizon of meaning, it will be investigated the origins of the word nihilism and it will be addressed nihilism as the space that prepares the event of the being unfolding [Entfaltung]. Finally, it will be briefly studied the phrase of difficult interpretation "only a god can save us" uttered by Heidegger in an interview to the *Spiegel* journal.

Keywords: Nihilism; thinking; salvation; Martín Heidegger.

*Colombiano. Magister en Filosofía Contemporánea de la Universidad de San Buenaventura, Colombia, Licenciado en Filosofía de la Universidad Javeriana, Colombia y docente ocasional de la Universidad Nacional de Colombia.

Forma de citar (APA): Ortega-Chacón, O. (2021). «Solo un dios podrá salvarnos» El nihilismo como camino hacia el pensar en Heidegger. *Revista Filosofía UIS*, 20(2). 195-215. <https://doi.org/10.18273/revfil.v20n2-2021009>

1. Introducción

Tan solo entonces el poder captar es una capacidad, no de ti, sino de un mundo.
(Rilke, citado en Grondin, 2003, p.37).

En términos generales, el hilo conductor de este artículo defiende que el nihilismo, lejos de ser una mera destrucción de todo posible sentido, es un «paso» que permite la «mostración de ser». Se verá cómo el nihilismo esconde la condición de posibilidad de un decir no objetualizador que, en palabras de Heidegger (2014a), presiente¹ el “rastros de los dioses huidos [...] y señala el camino hacia el cambio” (p. 201). En otras palabras, parafraseando la noción de «juego» en Gadamer, pareciera que el nihilismo está imbricado con la atención que genera la espera de una «jugada» por parte de «lo ente», en el contexto de la amplia partida que empezó la «eterna compañera de juego». En palabras de Rilke:

Tan solo cuando tú de repente atrapas la pelota, /que una eterna
compañera de juego / te ha lanzado a ti, a tu centro, en exactamente
/ un lanzamiento hábil, en uno de aquellos arcos / de los grandes
puentes de Dios: / tan solo entonces, el poder captar es una
capacidad, / no de ti, sino de un mundo. (citado en Grondin, 2003,
p. 37)

Surgen varias preguntas frente a los versos del poeta; ¿es la metafísica esa «compañera eterna»? ¿Es la pregunta por «lo que es en sí» la «pelota» a la que hacen referencia los versos de Rilke? No se pretende responder estas interrogaciones que ni el mismo Gadamer decidió comentar, a pesar de haber incluido los versos citados en su obra principal (Grondin, 2003, p. 38). Se busca resaltar el comportamiento que genera el juego del poema: la expectación que genera el «atrapar la pelota» que ha sido lanzada al propio centro.

¹ Aunque la expresión «sentir el rastro de los dioses huidos» es para Heidegger la tarea de los poetas, hago uso de las mismas palabras para referirme a lo que trae consigo el nihilismo: un «paso» que conecta con «lo nuevo». No debe comprenderse aquí el nihilismo como sinónimo de destrucción, pues incluso el activismo en favor de la vida, o la aparente actuación donadora de sentido de instituciones históricas pueden darse como la expresión de una profunda ausencia de sentido. En efecto, el nihilismo puede expandirse más fácilmente en instituciones tradicionales pues estas ofrecen las condiciones de dar por supuestos los cimientos semánticos y llevar una vida en un «mundo de cosas». En palabras de Ernst Jünger (1994) “se ha demostrado que el nihilismo puede armonizar perfectamente con amplios sistemas de orden, y que incluso esto es la regla, allí donde es activo y desarrolla el poder” (p. 26).

Si se tomara la decisión hermenéutica de pensar que la «eterna compañera de juego» a la que se refiere Rilke es la metafísica², sucedería que con ella se tomaría la decisión sobre la esencia de la «verdad» y de lo «ente» —y se fundaría así una época—. En efecto, Heidegger encuentra que una «época» puede diferenciarse de otra por una respuesta que solo la metafísica puede ofrecer. Así, cuando se toma la decisión sobre la esencia de «lo que es», incluso en donde se niega toda esencia, sucede que “la metafísica fundamenta una era, desde el momento en el que, por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad, le procura a esta el fundamento de la forma de su esencia” (Heidegger, 2014b, p. 63).

Es evidente que la tarea asumida por Heidegger en su conferencia *La época de la imagen del mundo*³ es pensar la esencia de la Época Moderna. A grandes rasgos y sin el ánimo de profundizar en este aspecto, podría decirse que la esencia de la época moderna radica en la capacidad de la ciencia de convertir «lo ente» en «objeto» y dar lugar a la experimentación como una actividad que «representa lo ente». Así, es precisamente la objetualización de lo ente la que inaugura un proceder que solo puede conducir al nihilismo, pues anula la posibilidad de lo ente de «mostrar ser». Adicionalmente, Heidegger considera que ese tratamiento de lo ente es propio de la modernidad —no se encuentra en la *ἐπιστήμη* antigua ni en la *scientia* medieval—. En este sentido, puede decirse que la esencia de la ciencia moderna está en la decisión metafísica sobre «lo ente» y esta inaugura un modo de proceder que imposibilita a la Época Moderna el «pensar». En consecuencia, lo que la modernidad ha fundado es un «campo nihilizador» que impide que pueda percibirse lo más inmediato a nosotros mismos: el *Dasein* como aperturidad y su esencial «estado de yecto» (*Geworfenheit*).

La decisión sobre la esencia de lo ente ya fue tomada por la ciencia moderna: “solo aquello que se convierte en objeto es” (Heidegger, 2014a, p. 72). Podemos preguntar entonces, ¿qué es lo que trae la «pelota» en medio de un contexto que solo acepta como *real* lo que es susceptible de ser representado? Se

² En palabras de Kant (2011) “siempre se volverá a ella como a una amante con la que hemos reñido” (p. 725; KrV A850/B878).

³ Heidegger (2014b) aclara en su conferencia que “mundo es [...] el nombre que se le da a lo ente en su totalidad” (p. 73) e imagen es “concebir al mundo como imagen. Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que solo es y puede ser desde el momento en el que es puesto por el hombre que representa y produce” (p. 74).

responde siguiendo las enigmáticas⁴ palabras de Heidegger (1977) *solo un dios podrá salvarnos*.

Finalmente, es pertinente plantear los inconvenientes metodológicos que encierra la interpretación de la esencia de la propia época. En efecto, a la hora de hacer hermenéutica de una determinada época histórica, más aún si se trata de la propia, surge la pregunta por la legitimidad del método que se utilice y la posibilidad real de captar con verdad algo del mundo circundante en el que se está inmerso. Heidegger pensó esa condición «caída»⁵ y la definió como la inevitable condición del *Dasein* de estar “inmediata y regularmente *en medio* del «mundo»” (Heidegger, 2012, p. 175). En consecuencia, la ambigüedad del intento por leer la propia condición como si fuese posible abstraerse del estado de «yecto» (*Geworfenheit*) desemboca en un aparente error metodológico. Sin embargo, Gadamer asumió que “entender es un no poder interpretar” (citado en Grondin, 2003, p. 38), pues “se halla uno tan encadenado por el entender, tan inmerso en el entender, que uno no puede explicar qué acontece en nosotros y cómo acontece” (Grondin, 2003, p. 39). Así, Gadamer reconoce el «entender» como fruto de una interpretación no teórica —que el filósofo define como «prejuicio»— en la que se da de por sí una interpretación implícita sobre la propia condición, la de no poder interpretar. Se advierte entonces un posible diálogo antinómico. En este el entender “está sustentado por una dialéctica del poder y no-poder: cuando yo entiendo, puedo algo, soy capaz de algo, pero en virtud de qué y de qué manera lo puedo, eso no lo domino nunca por completo” (Grondin, 2003, p. 39).

El nihilismo parece ser una «forma de vida» que nació en el proceder objetualizador de la modernidad y que se ha venido extendiendo hacia todos los ámbitos de la vida del hombre. De ahí la enigmática afirmación de Heidegger (1977) “solo un dios puede salvarnos” (p. 60) como la posibilidad de salir de ese proceder (desertificador). Aunque las palabras de Heidegger son de difícil

⁴ En la célebre entrevista del *Spiegel* Heidegger (1977) pronuncia las siguientes palabras: “La filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. Esto vale no solo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. *Sólo un dios podrá salvarnos*. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso [énfasis añadido]” (p. 60).

⁵ Heidegger afirma que la «caída» se manifiesta como habladería, curiosidad y ambigüedad en el modo cotidiano de ser del *Dasein* (Heidegger, 2012, p. 175). Estos tres elementos son entendidos por el filósofo como el modo habitual de ser y estar en el mundo. En efecto, «lo cotidiano» termina por ocupar al *Dasein* y evita que «el tiempo» revele la propia finitud. En consecuencia, el *Dasein* queda «absorbido por el mundo», por el inevitable trato con las cosas; con lo ente. Podríamos decir que el *Dasein* habita en un mundo de cosas.

interpretación, sabemos que estas se aplican a los albores de la consumación del nihilismo y vinculan la experiencia poético-religiosa, lejana al dios de los filósofos y de la religión.

El desarrollo de este artículo cuenta con dos apartados: 1) El nihilismo como lugar de tránsito hacia el pensar; y 2) La «divinidad» que propicia la «fundación de mundo». El primer apartado muestra cómo el nihilismo, lejos de ser una «ausencia» radical, es una disposición espiritual al surgimiento de «lo nuevo». En él se retomará la correspondencia entre Heidegger y Jünger⁶, publicada bajo el título *Acerca del Nihilismo*. El segundo apartado se centrará en dilucidar brevemente el sentido de la afirmación heideggeriana “solo un dios puede salvarnos” (Heidegger, 1977, p. 60).

2. El nihilismo como lugar de tránsito hacia el pensar

Entre el hombre y la nada se atraviesa la sombra de Dios (Volpi, 2005, p. 15).

Para pensar el nihilismo como un tránsito hacia el pensar —en palabras de Heidegger, para «ser transferido al evento apropiador»—, hace falta depurar el término «nihilismo» de todo prejuicio que centre la atención en la simple irreverencia que anuncia la «ausencia radical de todo sentido»; o en fenómenos concomitantes que ocultan la oportunidad que trae consigo el nihilismo. Por ejemplo, Ernst Jünger encuentra vinculados al nihilismo tres fenómenos, a saber: lo *enfermo*, lo *malo* y lo *caótico*.

Para recibir una representación del nihilismo, hará bien recortar de inmediato fenómenos que aparecen en su compañía o como consecuencia y que por ello están entremezclados con él de buen grado. Ante todo, son también los que dan a la palabra el sentido polémico. Entre ellos se cuentan los tres grandes ámbitos de lo enfermo, lo malo y lo caótico. (Jünger, 1994, p. 26)

⁶ Retomaré aquí algunos pasajes de la investigación realizada en mi tesis de pregrado titulada *¿Qué significa pensar? El seguimiento de un camino hacia el pensar en Martin Heidegger* (Ortega, 2016).

El primer fenómeno que acompaña al nihilismo es lo *enfermo*. Entiéndase aquí la enfermedad como una «privación de la salud»⁷. Según este prejuicio, el nihilismo traería consigo la privación de las condiciones habituales del «espíritu humano». En palabras de Volpi (2005), el nihilismo puede ser entendido como un “debilitamiento del poder del espíritu” (p. 48), como una disminución de la fertilidad espiritual del ser humano. En efecto, este primer fenómeno permite ver en el nihilista un extravío de la posibilidad de creación poética, pues las condiciones de la creación espiritual han disminuido. Además, esa privación penosa y progresiva de la «salud» lo aleja de cualquier «camino hacia el pensar». No obstante, ¿podría pensarse la nada como una oportunidad? ¿Es legítima la intuición de Franco Volpi (2005) cuando afirma que “entre el hombre y la nada se atraviesa la sombra de Dios” (p. 15)?

El nihilismo también puede manifestarse en un extraordinario estado de salud en el que difícilmente se advierte lo *enfermo* como fenómeno. En efecto, el “enorme esfuerzo de voluntad y de trabajo que se exige a sí mismo [el nihilista] en su desprecio de la piedad y del dolor” (Jünger, 1994, p. 31) no pueden ser manifestaciones de un estado de salud precario. Por el contrario, es de suponer que al nihilista, “en la adoración del cuerpo y sus fuerzas [...], le ha sido deparada una buena salud. De hecho, se comprueba que está a la altura del esfuerzo que se exige a sí mismo y a los demás” (p. 31). En este orden de ideas, el nihilismo activo y la enfermedad son incompatibles, ya que las “exigencias que superan lo humano y cuyo dominio exige un automatismo al que precede la mortificación” (p. 33) no son obtenidas por hombres endebles, sino por aquellos que han llevado sus fuerzas más allá de lo que se consideraba posible. Por otro lado, eso que ha sido alcanzado por encima de los límites se va convirtiendo progresivamente en «lo estándar», pues esa perfección —que en el pasado pudo haberse considerado como la manifestación de un automatismo— es ahora percibida como «lo normal» y codiciada por todos. Así, el hombre ha dado paso al *abandono de sí mismo* para dirigirse hacia una humanidad “[forjada] a martillo” (Jünger, 1994, p. 32).

⁷ En la enfermedad se presenta fenomenológicamente una «pérdida de la libertad». Desde la esencia del *Dasein* la libertad es la aperturidad (pues no está condicionado a nada más que su propia aperturidad). Sin embargo, en el *Dasein* «enfermo» se presenta «privación de libertad» y en este sentido hay «privación de mundo»; luego la enfermedad es un modo de ser privado (Heidegger, 2013, p. 145). La «carencia de mundo» que trae la enfermedad introduciría para el nihilista la imposibilidad de nuevas «aperturas»; imposibilitaría el «salto» a “la pertenencia del ser en su pleno esenciarse como evento” (Heidegger, 2011, p. 189).

El segundo fenómeno que se asocia con el nihilismo es *lo malo*. Un nihilista podría ser tomado, sin mucha reflexión, como un criminal *per se*. Sin embargo, “el nihilista no es un criminal en sentido tradicional” (Jünger, 1994, p. 38). Si bien «el mal» puede aparecer como un elemento concomitante al nihilismo (p. 37), no se puede deducir de inmediato que sea «el mal» quien da lugar al nihilismo. “Incluso en las grandes fechorías el mal apenas aparece como móvil; tendría que venir un malvado que se aprovechara del poder nihilista” (p. 38). Por otro lado, en el nihilismo el sentido del mal puede hacerse evidente cuando “el nihilismo se convierte en estado normal” (p. 38), es decir, cuando la responsabilidad personal frente a lo que es malo, depende de una estructura de gobierno poderosa que establece un orden válido y propicia el “automatismo moral” (p. 38). Este último, fortalecido por la indiferencia ante lo que está en orden, da lugar a múltiples injusticias. En consecuencia, el mal se convierte en «síntoma» cuando el nihilismo ha llegado a permear el «orden» del poder. En este sentido, tampoco puede decirse que nihilismo sea igual a desorden, porque, como se verá a continuación, este se acopla con facilidad a lo estructurado.

El tercer fenómeno que Jünger anota es el que se refiere a *lo caótico*. Sin embargo, “el nihilismo puede armonizar perfectamente con amplios sistemas de orden, y que incluso esto es la regla, allí donde es activo y desarrolla el poder” (Jünger, 1994, p. 27). El nihilismo, al ser leído en este caso desde Nietzsche, está íntimamente relacionado con la «voluntad de poder» y esta, como se ha dicho, no se acrecienta de modo asustadizo y vacilante, sino desde el poder y con el poder⁸.

⁸ Leo Strauss (2008) en su artículo *El nihilismo alemán* rastrea los orígenes del nihilismo y afirma que este no tiene una esencia nihilista en el sentido de “*velle nihil*, querer la nada, la destrucción de toda cosa incluso de sí” (p. 126). Es decir, el nihilismo, en un sentido más amplio, no posee un significado meramente etimológico, pues este no busca la destrucción por la mera destrucción, sino que intenta destruir algo específico: la civilización *moderna* (p. 126). El nihilismo surge entonces como una “protesta *moral*” (p. 127) en contra de la civilización moderna. Es decir, lo que motiva el nihilismo es el rechazo al “establecimiento de una sociedad completamente *abierta*, que es por así decir el objetivo de la civilización moderna, y por eso todas las aspiraciones dirigidas a tal objetivo, [son] inconciliables con las exigencias fundamentales de la *vida moral*. Tal protesta viene de la convicción de que la raíz de toda la vida moral es esencialmente, y en consecuencia eternamente, la sociedad *cerrada*” (p. 127). Para llegar a esta concepción de nihilismo, Leo Strauss (2008) toma en consideración el periodo de posguerra y antepone en su investigación a la «juventud» alemana, que rechaza “la perspectiva de un planeta pacificado, sin gobernantes ni gobernados, de una sociedad planetaria dedicada solamente a la producción y al consumo de las mercancías tanto espirituales como materiales” (p. 130). Es decir, en la búsqueda de la esencia del nihilismo Strauss ve que el mundo soñado por el comunismo “sin sangre, sin sudor, sin lágrimas” (p. 130). Es, para aquellos jóvenes alemanes, la degradación más grande de la humanidad (p. 130) y por eso se potencia un rechazo imperativo a «lo nuevo». Este rechazo se radicaliza de tal modo que a la juventud alemana le parecía incluso mejor el estado de naturaleza hobbesiano que el porvenir comunista-anárquico-pacifista (p. 131). En este orden de ideas, cuando decimos que el nihilismo acrecienta su poder desde el poder y con el poder no podemos permitir que, de modo inmediato, venga a la imaginación la manera de proceder del nacionalsocialismo, sino que, teniendo en cuenta el significado profundo de «nihilismo», veamos también esa forma de «resistencia moral» que rechaza “los principios de la civilización en cuanto tales” (p. 137). Si

El «poder» suele tener al «orden» de su lado, pues sin él no sería posible su imperio. En este sentido, los amplios sistemas de orden —como los partidos de masas que proceden racional y apasionadamente— son un sustrato favorable para el nihilismo, pues este lo transforma todo desde el ejercicio del poder para sus fines (Jünger, 1994, p. 27).

Se ha visto que el nihilismo no es precisamente lo *enfermo*, lo *malo* y lo *caótico*. Estos fenómenos deben desligarse de la esencia del nihilismo, pues, tal como los presenta Jünger, únicamente son fenómenos concomitantes. En este sentido, el nihilismo, lejos de ser mera negatividad, ha resultado ser también lo *fuerte*, lo *ordenado* y lo *poderoso*. No obstante, al nihilismo también le acompaña de manera esencial “el espanto ante el vacío interior” (Jünger, 1994, p. 57). En ello está la clave para entender la aperturidad que alberga el nihilismo. Ese «espanto» hacia el vacío interior es identificado por el Heidegger tardío como parte de una disposición fundamental del pensar:

El espantarse es el retroceder desde lo corriente del proceder en lo familiar, hacia la apertura de la afluencia de lo que se oculta, en cuya apertura lo hasta ahora corriente se muestra como lo extraño y a la vez el cautivamiento. (Heidegger, 2011, p. 30)

Estas palabras de Heidegger en *Beiträge zur Philosophie (Von Ereignis)*, que son fruto de los manuscritos⁹ de 1936-1938, nos hacen pensar el «espanto» (*Erschrecken*) como un «paso atrás» frente a lo que resultaba familiar. Es decir, promueven un extrañamiento frente a lo cotidiano que abre la posibilidad a la perplejidad frente a lo dado; pone las condiciones para un «otro pensar». Puede percibirse también la relación que la palabra *Erschrecken* tiene con otra que fue tomada en consideración por Heidegger en 1935: lo *Unheimlich*.

bien el nacionalsocialismo “es la forma más *célebre* del nihilismo alemán [también es] su forma más baja, más provincial, más inculta y más deshonrosa” (p. 125). En una perspectiva más amplia, tampoco podemos considerar la derrota del nacionalsocialismo como el fin del nihilismo alemán (p. 126), pues como ya hemos dicho, “éste tiene raíces más profundas que la predicación de Hitler, que la derrota de Alemania en la guerra mundial, y que todo eso” (p. 126).

⁹ En las obras anteriores a 1927, Heidegger (2011) construye gradualmente un análisis de la temporalidad humana percibida desde sí misma. En esta encuentra que, en la estructura fundamental del *Dasein*, este es «inauténtico», pues está estructuralmente llamado a relacionarse con los entes; pero también es «auténtico», porque se hace consciente de la finitud de su temporalidad y lo remite a la pregunta por «Ser». Por otro lado, el texto *Aportes a la Filosofía. Acerca del evento*, en donde se encuentran los manuscritos de 1936-1938 (p. 7), deja entrever el «viraje lingüístico» en donde al filósofo le preocupa algo que está más allá de la analítica del *Dasein*; el «evento» [*Ereignis*].

En el curso universitario *Introducción a la metafísica* (1935) Heidegger (1995) comentó un pasaje de *Antígona*: “Muchas cosas son pavorosas; nada, sin embargo, sobrepasa al hombre en pavor” (p. 136). El filósofo alemán decide traducir en las primeras palabras (πολλὰ τὰ δεινὰ κούδέν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει) el término δεινὰ como *Unheimlich* —lo pavoroso—. Aunque el sentido original del término hace referencia a la violencia y no tanto a lo que espanta, el pensador alemán quiere resaltar en él la acepción de encubrimiento y vínculo consigo mismo que se presenta en el término griego:

Entendemos lo pavoroso «*un-heimlich*» como aquello que nos arranca de lo familiar «*heimlich*», es decir, de lo doméstico, habitual, corriente e inofensivo. Lo pavoroso no nos permite permanecer en nuestra propia tierra «*einheimisch*». [...] Pero el hombre es lo más pavoroso no solo porque su esencia transcurre en medio de lo pavoroso así entendido, sino porque se pone en camino y trasciende los límites que inicialmente y a menudo le son habituales y familiares. (Heidegger, 1995, p. 139)

Heidegger comprende lo *Un-heimlich* como una negación (*Un*) de lo hogareño (*Heim*). En efecto, lo «pavoroso» resulta ser el encubrimiento de lo que en apariencia resultaba plenamente conocido y que se torna en lo absolutamente ajeno¹⁰. ¿Cómo comprender que eso «extraño» a nosotros mismos es precisamente lo más inmediato a nosotros mismos? En palabras del filósofo alemán:

¹⁰ En este caso la paradoja radica en que aquello que es plenamente familiar, conocido, habitual, se torna ajeno y así se forma el temple de ánimo del «espantarse». En palabras de Heidegger (2011), “el espantarse es el retroceder desde lo corriente del proceder en lo familiar, hacia la apertura de la afluencia de lo que se oculta, en cuya apertura lo hasta ahora corriente se muestra como lo extraño” (p. 30). Kierkegaard, por ejemplo, profundiza bellamente la paradoja de lo conocido-desconocido en la historia de amor entre «el rey y la campesina». En ese cuento de *Migajas filosóficas* el soberano se enamora de una plebeya y, para acercarse, decide disfrazarse de campesino. Es evidente que Kierkegaard centra la atención en lo que siente el rey por su amada, sin embargo, si se desplaza la atención hacia la campesina y se la convierte en la protagonista, se puede preguntar: ¿cómo podrá la campesina dirigir la mirada a los ojos del rey —que se presentó siempre como «campesino»— cuando descubra la verdadera identidad del hombre que la ama y del que se ha enamorado? ¿Seguirá viendo en los ojos del rey desconocido los del campesino amado? En palabras del filósofo danés: “el rey podría haberse mostrado a la humilde muchacha en todo su esplendor, hubiera podido elevar el sol de su magnificencia sobre su choza, hacerlo resplandecer sobre la zona por donde él apareciera y llevarle a olvidarse de sí misma en rendida admiración. ¡Ay!, quizás eso hubiera satisfecho a la muchacha. Pero el rey no podía darle esa satisfacción, no quería su glorificación, sino la de la muchacha. Por ello su pena era tan pesada que ella no lo comprendía, aunque fue más gravoso para él engañarle” (Kierkegaard, 2004, p. 44). En efecto, la situación en la que fue puesta la muchacha preparó el temple de ánimo para que se manifestara lo «pavoroso». Será inevitable el momento en el que el rey tenga que mostrarse en lo que realmente es. Así, el engaño del rey ocasionará que los «ojos conocidos» del campesino se tomen ominosos cuando la campesina no pueda ver otra cosa que el hombre que ama y al mismo tiempo desconoce radicalmente. Es evidente en este caso que lo conocido, cotidiano (*Heim*) —los ojos del campesino amado— devienen ajenos, tremendos, siniestros [*Unheimlich*] —los ojos del soberano—.

El hombre es así fuerza surgida de la naturaleza que niega la naturaleza. Es lo más Unheimlich porque sale de sí, de su lugar (Heim) para hacerlo extraño, siniestro. En la búsqueda de la seguridad encuentra peligros inauditos. Su hogar, la tierra infatigable, diosa suprema, deviene el sitio de lo siniestro, escenario de la acción imprevisible de lo más pavoroso. (Heidegger, citado en Braunstein, 1988, p. 201)

Se presenta aquí la paradoja de la cercanía-lejanía al interior de lo más íntimo: el hogar (*Heim*). Es precisamente esa perplejidad la que puede hacer que el nihilismo se torne en la antesala de la «salvación». Así, el nihilismo, lejos de ser ajeno a lo cotidiano, se hace presente en lo más familiar y llega a su cúspide en el estado de cosas cuando los valores tradicionales y todos aquellos signos y símbolos del pasado —en definitiva *Mnemosine*— caen en desuso y se reemplazan por lo que Rilke llama “*engañifas de vida*” (citado en Heidegger, 2014b, p. 216). Cuando esto ha sucedido, el «vacío interior, el estado sin fe» es incapaz de rellenar el espacio que se ha abierto tras su caída. Entonces, al igual que las cabezas de la Hidra, aparecen nuevas manifestaciones de nihilismo que lo tornan así insuperable porque no ha sido consumado. Empero, el nihilismo no es un fin en sí mismo, sino parte de un «proceso espiritual» y, por ende, es preciso el paso hacia algo que lo supere. No obstante, parece que «la devastación» debe llegar hasta los niveles más elevados, pues solo así se generarán las condiciones necesarias para el favorecimiento de una «nueva creación» dirigida hacia el pensar.

Aunque el nihilismo trae consigo la impresión de que el sin sentido y la nada se apoderan indefinidamente de todo, este no es más que un «paso». Tomemos en consideración las palabras de Jean Paul Friedrich (2005) (el poeta) cuando afirma que *Dios no existe* y la «noche» que trae esa ausencia se rehúsa a morir como Hidra, tras el desmembramiento de sus principales atrios. Los muertos le preguntan: “¿¡Cristo! ¿No hay un Dios?”. Él contestó: «no hay ninguno». [Y] la sombra de cada difunto tembló por entero” (p. 250). Lejos de interpretar el nihilismo como un fin en sí mismo —en el que no queda más que «temblar por entero»—, este es un lugar de «paso». No obstante, el «lugar de tránsito» que percibimos en el nihilismo permanece oculto y aparentemente inactivo. El «detonante» que hará posible el surgimiento de un camino que dirija la mirada hacia la salida de la «noche del mundo», “del tiempo indigente, [...] de la penuria

por excelencia del tiempo” (Heidegger, 2014b, p. 200), se anuncia en su aparente ausencia.

Podría pensarse en aquello que «consume» el nihilismo como el «preguntar», Heidegger (2011) lo afirma en sus *Beiträge*; “la pregunta por el ser es el salto al ser [*Seyn*] que el hombre cumple como buscador del ser [*Seyn*], en tanto es un hacedor *pensante*” (p. 27). Sin embargo, es solo el «creador» (*Stiftet*), el «hacedor pensante», el que podría pronunciar la palabra —en donde se hace presente el dios mismo como palabra—. Así, es la fuerza creadora del poeta “la que funda al ser [*Seyn*]” (Heidegger, 2011, p. 27). Es necesario ver en este contexto la necesidad del destierro progresivo del modo de proceder propio de la representación del mundo (o de la «época de la imagen del mundo»). En palabras de Heidegger (2010):

En este pensar no se trata de representaciones que revolotean en nuestra cabeza. Detengámonos aquí concentradamente un instante, a la manera como aspiramos con profundidad antes y después de un salto. En efecto, ahora hemos saltado, hemos salido del círculo usual de las ciencias e incluso, como veremos de la filosofía. Pero ¿a dónde hemos saltado? ¿Quizá a un abismo? ¡No! Más bien a un suelo en el que vivimos y morimos, en el que no nos andamos con engaños. Es una cosa sorprendente e incluso terrible que hayamos de saltar al suelo en el que propiamente estamos. Si se requiere algo tan curioso como este salto, ha tenido que suceder algo que da que pensar. (p. 35)

El nihilismo sería la preparación para el «salto» al lugar en el que «de hecho nos encontramos»; sin embargo, “la consumación del nihilismo no es ya su final. Con la consumación del nihilismo comienza solo la fase final del nihilismo” (Heidegger, 1994b, p. 84). En la correspondencia de Jünger con Heidegger, el primero sitúa la «consumación» del nihilismo, el paso de la *línea*, en un «meridiano cero» en el que se presenta una doble posibilidad. Así, el nihilismo puede sucumbir en la nada aniquiladora o podría llegar al dominio de una nueva donación de ser (Heidegger, 1994b, p. 74). No obstante, Heidegger no comprende la consumación del nihilismo como lo hace Jünger. El profesor de Friburgo plantea la pregunta así: ¿en qué consiste que el nihilismo llegue a su «consumación»? Y ¿qué es «consumación» para el caso del nihilismo?

La respuesta parece obvia. El nihilismo se ha consumado cuando ha prendido todas las existencias y está por todas partes, cuando ya no puede afirmarse que sea una excepción, en tanto que se ha vuelto estado normal. Pero en el estado normal se realiza solo la consumación. (Heidegger, 1994b, p. 84)

Heidegger comprende la consumación del nihilismo no como su finalización, sino como el punto en el que este ha llegado a su máxima expansión, es decir, cuando se ha convertido en un *estado normal*. En este sentido, en lugar de encontrar la donación de Ser después de pasar la línea del nihilismo (como lo entiende Jünger), ¿será más bien que la nueva donación de Ser es la que trae el instante para el paso de la línea? (Heidegger, 1994b, p. 102); ¿es «el ser» la «donación» misma, que denominamos de manera perpleja e indeterminada, como «el Ser»? (Heidegger, 1994b, p. 102).

En efecto, no es necesario «dirigirse» a «otro lugar» fuera del nihilismo, sino «saltar» a lo más inmediato para nosotros: la «donación» de Ser. En este sentido, el hombre no debe buscar la donación de ser fuera de lo habitual, de su misma esencia, pues: “el hombre es en su esencia la memoria del ser” (Heidegger, 2014a, p. 333); la «congregación del ser» se da en él. Así, no hace falta entonces una *donación de Ser*, sino un «salto» del hombre hacia donde precisamente se encuentra, hacia la *donación* en la que siempre ha estado.

Parece como si el hombre estuviese excluido, fuera del «ser». Pero no solo no está fuera, es decir, no solo está comprendido dentro del «ser», sino que usando al ser humano el ser se ve abocado a renunciar a la apariencia del para-sí, motivo por el que tiene otra esencia distinta de la que le gustaría a la representación de un tipo de compendio que abarca la relación sujeto-objeto. (Heidegger, 2014a, p. 333)

Si la naturaleza del Ser es la donación misma, esto es, la relación intrínseca del *Dasein* con el Ser, cuando esta donación se consume, el Ser entonces se disuelve por la sola necesidad de su naturaleza en la donación misma. Empero, desde la comprensión de Jünger, pareciera que *algo nuevo* se hace presente en la donación y genera confusión. La confusión radica en una interpretación imaginativa, gráfica, del «paso» del *meridiano cero* como si este se presentara en

un movimiento en el que cambiamos, por voluntad propia, de estar en un lugar para pasar a otro. Este «paso» definitivamente no puede ser interpretado así, pues este no puede ser más que la entrada a la casa *natal* en la que el hombre ya habita, porque, en palabras de Hölderlin, *poéticamente habita el hombre la tierra* (citado en Heidegger, 1994a, p. 163).

Puede decirse ahora que “en lugar de querer superar el nihilismo tenemos que intentar primero entrar en su esencia. La entrada en su esencia es el primer paso por el que dejamos tras nosotros el nihilismo” (Heidegger, 1994b, p. 123). No obstante, en este intento de entrar en la esencia del nihilismo, la metafísica representa un obstáculo al habitar humano, pues no le permite “establecerse propiamente en la localidad, es decir, en la esencia del olvido del Ser. Por ello tiene el pensar y poetizar que volver allí donde, en cierto modo, siempre ya ha estado” (p. 123).

El «nihilismo»¹¹ debe ser entendido de modo nietzscheano, pues este uso es con el cual Heidegger quiere medirse en su consideración. El término en

¹¹ La palabra «nihilismo» fue utilizada por primera vez por F. H. Jacobi en una carta a Fichte en la que utiliza varias veces la palabra «nada» (Heidegger, 2000, p. 33) en dicha carta hay un diálogo entre Nikolaj Petrovic, Arkadij y Pavel Petrovich. La definición de nihilista que Arkadij ofrece a su tío resalta la ausencia de *reverencia* ante la autoridad y la falta de *fe* en los principios establecidos por parte de lo que inmediatamente nombrará como “nihilista”. Ante esa primera definición surge una doble consecuencia: por un lado, el nihilismo puede ser la ocasión de «derivar un bien» —después de la completa destrucción de unos principios inveterados, que en el caso de Arkadij son los de la sociedad rusa opulenta, surge algo «nuevo» que a los ojos del mismo nihilista, es «bueno»—; y, por otro, el nihilismo tendría como consecuencia, para algunos, «un gran mal» o en una enfermedad como ocurre en Jacobi, en quien se manifiesta a la manera de una “habitual, cotidiana y vulgar neurosis obsesiva” (Villacañas, 1989, p. 111). Jünger (1994), en una carta a Heidegger presenta dos tipos de nihilismo, el activo y el pasivo (p. 31); el nihilismo «activo» sería aquel del cual es posible derivar un «bien» y el «pasivo» aquel del que se deriva «un gran mal». En palabras de Volpi, este último es el que desemboca en “un debilitamiento del poder del espíritu” (Volpi, 2005, p. 48). Otro posible origen de la palabra «nihilismo» puede encontrarse en el poeta Jean Paul Friedrich que la utiliza en “su *Vorschule der Ästhetik*, par. 1 y 2, para designar como nihilismo poético a la poesía romántica” (Heidegger, 2000, p. 33). El nihilismo de Jean Paul, expresado no solo en su historia personal, sino en sus sueños, deja entrever la diferencia entre aquellos que aún conservan la esperanza de un posible mundo «más allá» en el que un «salvador» retome las riendas del sin sentido que la muerte instaura en la existencia humana, y aquellos que, por otro lado, se encuentran ya muertos y contemplan por fin la desgarradora «ausencia del Padre». Por ejemplo, en el texto de Jean Paul *Lamentación de Shakespeare muerto, en la iglesia, rodeado de oyentes muertos en donde se proclama que Dios no existe*, encontramos la narración de un sueño en el que, el protagonista, en este caso Jean Paul Friedrich narrando en primera persona, se despierta en un camposanto en medio de tumbas abiertas y muertos que le observan, con los párpados entreabiertos, mientras Shakespeare pronuncia un discurso. Esta experiencia de la «nada» en un escenario en el que Shakespeare es el orador principal se complementa con las palabras de Cristo en el *Discurso del cristo muerto, el cual, desde lo alto del edificio del mundo, proclama que Dios no existe*; los muertos le preguntan: “«¡Cristo! ¿No hay un Dios?”. Él contestó: «no hay ninguno». [Y] la sombra de cada difunto tembló por entero” (Friedrich, 2005, p. 250). A esta experiencia onírica de Jacobi, se añade esta vez, “la mano del ateísmo [que] despedaza el entero universo espiritual, fragmentándolo en innumerables puntos [...] como gotas de mercurio brillantes, centelleantes, errabundas, fugitivas” (p. 248); no hay pues ya salvación en el mundo de los muertos sino una vana ilusión en la esperanza de los vivos. El espacio invisible, en el que inicialmente Jacobi encontraba su consuelo, se ha convertido ahora en un espantajo. En palabras de

cuestión fue utilizado por el filósofo “para designar el movimiento histórico que él reconoció por primera vez, ese movimiento ya dominante en los siglos precedentes y que [determinaría] el siglo próximo, cuya interpretación más esencial resume en la breve frase: «Dios ha muerto»” (Heidegger, 2000, p. 34). El uso del término “Dios”, en este caso, quiere representar todo lo «suprasensible» que en el nihilismo “caduca y se vuelve nulo, [y con ello] el ente mismo pierde su valor y su sentido” (p. 34). No obstante, este proceso en el que Dios caduca no se presenta de un momento a otro, sino que se gesta a lo largo de la historia y llega a una plenitud en la que se llega a decir «Dios ha terminado de morir», en lugar de «Dios ha muerto». Por otro lado, este proceso en el que lo suprasensible se aparta y se olvida es llevado a su plenitud en la objetualidad de la ciencia, pues esta aparta de sí todo aquello que no es ente y, a su vez, suprime la pregunta por todo aquello que no es susceptible de convertirse en objeto. En este sentido, la culminación de la muerte de Dios se da cuando la misma ciencia ha llegado a su plenitud, es decir, cuando la ciencia se ha convertido en nihilismo. Heidegger (2000) afirma:

El nihilismo es ese proceso histórico por el que el dominio de lo «suprasensible» caduca y se vuelve nulo, con lo que el mismo ente pierde su valor y su sentido. El nihilismo es la historia del ente mismo, a través de la cual la muerte del Dios cristiano sale a la luz de manera lenta pero incontenible. Es posible que se siga creyendo aún en este Dios y que se siga considerando que su mundo es «efectivo», «eficaz» y determinante. Esto se asemeja a ese proceso por el que aún brilla la apariencia resplandeciente de una estrella apagada hace milenios, lo cual, a pesar de ese brillo no es más que una mera apariencia. (pp. 34-35)

Cuando el nihilismo habla de la caducidad de lo «suprasensible», y recoge esa idea en el aforismo «Dios ha muerto», está hablando de modo indirecto del fin de la metafísica, “cuando lo suprasensible caduca y se vuelve nulo” (Heidegger, 2000, pp. 34-35). Si tenemos en cuenta lo que en *Época de la imagen del mundo* afirma Heidegger, a saber, que “en la metafísica se lleva a cabo la meditación sobre la esencia de lo ente así como una decisión sobre la esencia de la verdad”(Heidegger, 2014b, p. 69), se puede decir entonces que, cuando llega el

Villacañas (1989), “lo que antes se nos presentaba como un limbo dorado donde reposar, ahora se nos presenta como una amenaza tenebrosa y peligrosa” (p. 86) (Ortega, 2016, p. 47).

fin de la metafísica, el ente se ha quedado sin interpretación y el valor supremo de «verdad» ha desaparecido, e incluso ha derrumbado, tras de sí, el lugar desde donde antes se apoyaba. En este orden de ideas, el fin de la metafísica significa, al mismo tiempo, “el derrumbe del dominio de lo suprasensible y de los «ideales» que surgen de él” (Heidegger, 2000, p. 35) y que la *meditación sobre la esencia de lo ente* y la *esencia de la verdad* se hacen finalmente caducas y con ello «mueren todos los valores» que hasta el momento los acompañaban.

Después de la expulsión de los valores antiguos, el ente mismo se convierte en objeto de reinterpretación para dar lugar a nuevos principios que permitan “la escritura de una nueva tabla de valores como norma para un correspondiente orden jerárquico” (Heidegger, 2000, p. 37). En este orden de ideas, si el nihilismo es un medio para la creación de nuevos valores, ¿hay que seguir viéndolo con esa primera impresión de pesimismo que genera cuando por primera vez se escucha esta palabra? Si bien el nihilismo está marcado por una sensación de catastro-fe, no podemos negar que este nos hace dirigir la mirada hacia el futuro para pensar en los caminos que nos conducen hacia allí (Jünger, 1994, p. 16). El nihilismo es, en alguna medida, un proceso de esperanza que nos pone en vías hacia algo nuevo, aunque “en sus remolinos [gobierne] el presente” (p. 16) y solo se perciba en un primer plano la destrucción.

Por otro lado, tampoco se puede percibir al nihilismo como un mero proceso «pesimista» que se contrapone al optimismo, pues en ello podemos engañarnos con la tendencia a generar una aversión a lo que va a venir, en lugar de dirigir nuestra mirada hacia el futuro y con ello volver la mirada hacia las imágenes más bellas que encontremos en el pasado (Jünger, 1994, p. 19). En definitiva, según Jünger (1994), “no puede sostenerse que el nihilismo consista en la enfermedad, incluso en la *décadence*, aunque los dos ciertamente [puedan] encontrarse en abundancia” (p. 31). Por el contrario, el nihilismo debe ser tomado “como gran destino, como poder fundamental, a cuyo influjo nadie puede sustraerse” (p. 22). Más allá de una mera *enfermedad*, el nihilismo es ahora un signo de algo que está por venir, un anuncio de algo completamente nuevo que se avecina cuando la destrucción ha llegado a los estadios más altos.

3. La «divinidad» que propicia la «fundación de mundo».

Hasta este momento se ha enunciado el nihilismo como un tránsito hacia el acontecer del ser en lo dado de modo inmediato. También fue abordado el nihilismo como el fin de lo «suprasensible» y la muerte de todos los valores. Sin embargo, también se vislumbró una redirección esperanzadora que trae consigo el nihilismo en su mirada hacia el futuro. Así, este cambio de derrotero hace que se desvíe la atención de la mera decadencia que lo rodea todo y «pone a pensar» en el acercamiento de algo totalmente nuevo y que es al mismo tiempo lo más antiguo: el *Dasein*. Ahora es preciso seguir el esbozo prometido en las palabras de Heidegger (1977) *solo un dios podrá salvarnos*.

¿Se refiere Heidegger al dios de la religión o al dios de la filosofía? Aunque Heidegger está claramente en el terreno de la filosofía no es correcto generar un sesgo de esa naturaleza, pues los dioses de la filosofía solo sirven como garantía de los sistemas epistemológicos. En efecto, “al dios de los filósofos le cabe el veredicto de existir solo porque se lo necesita, aunque con la elegancia de lo sistemático” (Blumenberg, 2011, p. 283). Ciertamente, el contexto en el que surgió esta afirmación es el de las incursiones de Heidegger en el lenguaje de la poesía, especialmente la de Hölderlin. Por esto, considero que Heidegger está lejos de pensar al dios de la filosofía. Comenta Blumenberg (2011) al respecto: “los dioses de los filósofos son dioses de la garantía, no el mensaje” (p. 282). ¿Cuál será el dios del mensaje? ¿Es acaso el de la religión?¹².

Heidegger busca impulsar la incursión en un terreno que le resultó nuevo en el campo de investigación del *Dasein*, el campo de la poesía. En efecto, la poesía propicia un nuevo comienzo que retoma lo inmediato, lo dado, y lo resignifica. Sin embargo, no toda la poesía genera esa ruptura con lo acostumbrado. Se trata de la poesía que poetiza sobre el poetizar —como lo es la

¹² Heidegger no se refiere ni a los dioses de la filosofía ni al de las religiones. En el primer caso porque estos son concebidos como garantías epistemológicas y en el segundo porque la posibilidad de la pregunta por Dios quedó fuera de todo preguntar (en Kant). Afirma Kant: “dios no es una cosa que exista fuera de mí, sino mi propia idea. Es un disparate preguntar si un dios existe” (citado en Blumenberg, 2011, p. 283). Por ejemplo, Blumenberg estudia la concepción de Dios en Husserl y ve en él que la “omnisciencia divina en relación con el mundo sería entonces el artificio de la mediación por la mera empatía con todos sus sujetos” (p. 295). Se trata de comprender la captación de mundo en dios no al modo de la conciencia humana, sino desde lo que resulta inimaginable; la captación del mundo no desde un solo campo visual, sino “tantos como conciencias absolutas hay” (p. 295). Vemos entonces que la alusión a Dios nos pone en un horizonte de sentido en el que está abarcada la totalidad y en ello surge el recuerdo de que también todo sujeto fenomenológico necesita pensar desde los otros; “vemos que no solo el dios fenomenológico en el espacio, sino también todo sujeto fenomenológico en el tiempo necesita experimentar a través de los otros sujetos lo que no puede experimentar auténticamente en su vida, ni en una vida en general” (p. 296).

poesía de Hölderlin desde la perspectiva del filósofo alemán—. Así, el nihilismo que precede el «comienzo» es el que impulsa el surgimiento de lo nuevo. En palabras de Dina Picotti (2007): “el «otro comienzo del pensar» [está] impulsado por la indigencia del olvido del ser y sentido en la época de acabamiento de la metafísica, [que se] califica [como] «sistematización total»” (p. 182).

Vemos entonces que no es el dios de la religión ni el de la filosofía el que enmarca la afirmación heideggeriana «solo un dios podrá salvarnos», sino el dios de la poesía que se manifiesta en la indicación constante hacia la mostración de ser en lo ente. En efecto, la poesía trae consigo un «salto», Picotti (2007) lo entiende como un «pase» histórico de un comienzo a otro:

el «pase» [*Zuspiel*] al «otro comienzo» requiere la «decisión» de un «salto» [*Sprung*], que abandone un modo de pensar por todo otro, aunque en diálogo memorante con la tradición, desde lo abierto de la «historia» del ser y su verdad, a la que solo se podrá «fundar» y no fundamentar, corresponder y no sistematizar, nombrar mas no determinar. (p. 181)

En este sentido, debe entenderse la «salvación» que trae consigo el dios del poetizar: una «fundación» no objetualizadora de lo ente.

Aunque no se puede hablar del dios de la religión, sí es necesario aludir a la experiencia religiosa, a una experiencia poético-religiosa. Néstor Corona (2002) la entiende como aquella que “posibilita la manifestación de Dios por medio de los mensajeros que hacen señas hacia Dios [...] en donde Dios se envía manteniéndose a sí mismo como desconocido” (p. 176). El mismo Heidegger (2014a) persiguió la idea de un pensar y hablar no objetivador (p. 49) que permite que lo ente se muestre en cada caso desde su propio ocultamiento. En “Fenomenología y teología” (Heidegger, 2014a), por ejemplo, es evidente el rechazo del filósofo por toda definición de la teología que pretenda hacer de esta una «ciencia positiva» sobre Dios¹³. Lo que se busca es más bien el “comportamiento que deja que aquello que se muestra en cada caso y el cómo se

¹³ La teología no puede tomar a Dios como su «positum»: sería esa su peor blasfemia, pues Dios no es en ninguna circunstancia un objeto que pueda ser estudiado. Para Heidegger es el cristianismo y concretamente la fe que lo hace posible la que se convierte en el *positum* de la teología —y le da así el carácter de ciencia—; “el cristianismo es el *positum* que está ahí delante y, por ende la teología es la ciencia de aquél” (Heidegger, 2014a, p. 54).

muestra le proporcionen lo que tiene que decir de lo que aparece” (Heidegger, 2014a, p. 70). Comenta Picotti (2007):

Nosotros estamos en esta lucha por el último dios -afirma Heidegger cual penetrante y promisorio pensador de nuestros tiempos-; es decir, por la fundación de la verdad del ser en tanto espacio temporal de la serenidad de su paso, en el ámbito de poder del ser como acaecimiento y con ello en la extrema amplitud del más agudo torbellino del viraje. (p. 189)

Veamos más despacio la expresión «fundación de la verdad del ser en tanto espacio temporal de la serenidad de su paso». En el texto *Serenidad* Heidegger trae la propuesta de un proceder que diga sí y no. «Sí» a la ciencia — en uno de sus fenómenos: la tecnología—, porque no es posible dirigirnos a un estadio anterior a esta; y «no» a que se extienda a todos los ámbitos de lo ente y traiga consigo la imposibilidad de salir del pensamiento objetivador. “Podemos decir «sí» al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles «no» en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia” (Heidegger, 1979, p. 27).

A manera de conclusión, recordemos el uso que hace Heidegger de la palabra «serenidad» en la conferencia que escribió para los estudiantes de la Universidad de Friburgo durante la Segunda Guerra Mundial, *Die Armut*: “la pobreza es la alegría ensombrecida de no ser nunca bastante pobre. [Y que] en esta calma inquietud reposa la serenidad, habituada a poner fin a todo cuanto atañe a la necesidad apremiante” (Heidegger, 2008, p. 115). El profesor de Friburgo utiliza el término «serenidad» como una actitud en la que se reconoce que una palabra nunca representa algo, sino que apunta (*be-deutet*) a algo, esto es, al mostrar lo ente en la amplitud que tiene lo decible (p. 51). Es precisamente esa la actitud del poeta, que lejos de buscar otros horizontes para «cantar lo ente» se dedica a captarlo en toda su ominosidad y «entregarlo al pueblo envuelto en canción»¹⁴. Así, la «serenidad» del poeta, que proclama el retorno de la experiencia

¹⁴ Hölderlin percibe la tarea del poeta como mediador entre lo que denomina la «tormenta del padre» y la comprensión que de esta tiene el pueblo. En el poema *Como en un día de fiesta* escribe: “pero a nosotros poetas nos corresponde/ permanecer descubiertos bajo la tormenta divina,/ y tomar con las propias manos/ el rayo del padre y entregar al pueblo,/ velado en canto, el divino don [énfasis añadido]” (Hölderlin, 2014, p. 401). En el original reza: *Zu fassen und dem Volk ins Lied Gehüllt die himmlische Gabe zu reichen* (p. 400); es entonces el «canto» del poema

poético-religiosa, se sume en el soltarse (*Sichloslassen*) del representar (Heidegger, 2008, p. 67). Solo de esta manera puede prescindirse de lo que se ha presentado hasta ahora, impuesto por la técnica, como una supuesta necesidad apremiante: la objetualización nihilizante de lo ente.

Referencias

- Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. (M. Sommer & U. Schoor, trads.). Fondo Cultura Económica.
- Braunstein, N. A. (1988). *A medio siglo del malestar en la cultura de Sigmund Freud*. Siglo XXI Editores.
- Corona, N. A. (2002). *Lectura de Heidegger: La cuestión de Dios*. Editorial Biblos.
- Friedrich, J. P. (2005). *Alba del nihilismo*. (J. Tudela Perez, trad.). Ágora.
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. (C. Ruiz-Garrido, trad.). Herder.
- Heidegger, M. (1977). Política, técnica y filosofía. *Revista de la Universidad Nacional (1944 - 1992)*, (15), 43-70.
<https://revistas.unal.edu.co/index.php/revistaun/article/view/12298>
- Heidegger, M. (1979). *Serenidad*. (I. Zimmermann, trad.). Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1994a). *Conferencias y artículos*. (E. Barjau, trad.). Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1994b). Hacia la pregunta del ser. En *Acerca del nihilismo*. (J. L. Molinuevo, trad.), (pp. 71-127). Paidós.

el que entrega el don del cielo al pueblo. Sin embargo, este don se encuentra velado, envuelto (*Gehüllt*) podríamos decir: oculto. Al respecto comenta Heidegger (2005): “[l]os poetas comparten el conocimiento de esta común obligación. «Nosotros poetas»: se trata de esos únicos, esos futuros, de los cuales el mismo Hölderlin es el primero que pre-dice todo lo que hay que decir. Los poetas logran llevar a cabo esta encomienda cuando todo lo que tocan y apresan sus manos está penetrado y atravesado por un «corazón puro»” (p. 79). Es así como Heidegger encuentra en la labor de la poesía, especialmente en de la Hölderlin, un «lugar» privilegiado de «despliegamiento del ser».

- Heidegger, M. (1995). *Introducción a la metafísica*. (Á. Ackermann, trad.). Gedisa.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche II*. (J. L. Vernal, trad.). Destino.
- Heidegger, M. (2005). *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. (H. Cortés, trad.). Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2008). *La pobreza (Die Armut)*. (P. Lacoue-Labarthe y I. Agoff, trads.). Amorrortu Editores.
- Heidegger, M. (2010). *¿Qué significa pensar?* (R. Gabás, trad.). Trotta.
- Heidegger, M. (2011). *Aportes a la Filosofía. Acerca del evento*. (C. D. Picotti, trad.). Biblos.
- Heidegger, M. (2012). *Sein und Zeit*. (J. E. Rivera, trad.). Trotta.
- Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon*. (Á. Xolocotzi Yáñez, trad.). Herder.
- Heidegger, M. (2014a). *Hitos* (H. Cortés & A. Leyte Coello, trads.). Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2014b). *Caminos de bosque*. (H. Cortés & A. Leyte, trads.). Alianza Editorial.
- Hölderlin, F. (2014). *Poemas*. (E. Gil Bera, trad.). Debolsillo.
- Jünger, E. (1994). Sobre la línea. En *Acerca del nihilismo* (J. L. Molinuevo, trad.), (pp. 11-70). Paidós.
- Kant, I. (2011). *Crítica de la razón pura*. (M. Caimi, trad.). Fondo de Cultura Económica y Universidad Autónoma Metropolitana.
- Kierkegaard, S. (2004). *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. En R. Larrañeta (Ed.). Trotta.

- Ortega, O. (2016). *¿Qué significa pensar? El seguimiento de un camino hacia el pensar en Martin Heidegger*. [Tesis de pregrado] Pontificia Universidad Javeriana.
<https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/18932/OrtegaChaconOrlando2016.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Picotti, D. (2007). La transformación del pensar en el tránsito hacia «el otro comienzo» en el planteo de Martin Heidegger. En L. F. Cardona (Ed.), *Heidegger El testimonio del pensar*, (pp. 181-193). Pontificia Universidad Javeriana.
- Strauss, L. (2008). El nihilismo alemán. En R. Esposito, C. Galli, & V. Vincenzo (Eds.), *Nihilismo y política con textos de Jean-Luc Nancy, Leo Strauss, Jacob Taubes*, (pp. 125-152). Manantial.
- Villacañas, J. L. (1989). *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*. Anthropos.
- Volpi, F. (2005). *El nihilismo*. (C. I. Del Rosso & A. G. Vigo, trads.). Biblos.