

# IV

## DE LAS CENIZAS DEL GRAN CANSANCIO...<sup>1</sup>



Paul Klee  
Angelus Novus (1920)<sup>2</sup>

- 
- 1 Al respecto, ver la nota 87, página 152 del presente libro.
  - 2 Tinta china, tiza y acuarela 31, 8 x 24, 2 cm. Jerusalem, Museo de Israel.

*“Pero donde hay peligro,  
crece también lo que salva”*

(Hölderlin)

## 1. Conjurar a Shibboleth

*“Pero hoy en día, literalmente cumpliendo con el destino de Heine, el desarraigo se ha convertido ya en el de todos; todos están dañados en su esencia y en su lenguaje tanto como lo estuvo el excluido. La palabra de éste representa la de ellos; ya no hay más patria que un mundo en el que ya no habría excluidos, el de la humanidad realmente liberada. La herida de Heine solo se cerrará en una sociedad que haya consumado la reconciliación”*

(Adorno. *La herida de Heine*)

Los años en que escribía Celan su poema *Shibboleth* y Doris Salcedo estaba viendo la luz por primera vez en la periferia del mundo, fueron años en los que, tras la cruenta contienda bélica que había sacudido a Europa entre 1939 y 1945, se hizo evidente que había quedado grabada para siempre la Nada en el corazón de todos los hombres<sup>3</sup>. Estos fueron años en los que se abrió una cicatriz tan profunda en el alma de los hombres, que se sentía, en aquel instante, como si se hubiera encarnado el ángel de la historia al que se refería

---

3 No está de más recordar que esta década, la década de 1950, fue una de las más siniestras en la historia colombiana, el periodo conocido como “la violencia”, el cual fue magistralmente sintetizado por Alejandro Obregón en su obra de 1962 de homónimo nombre.

Benjamin<sup>4</sup>. No es difícil imaginar cómo los más sensibles de aquellos hombres repararon temerosos en su futuro, al tiempo que sus ojos se fijaban en el inmediato pasado. Un pasado en el que no solo veían la catástrofe, sino una tormenta que descendía amenazante en forma de hongo sobre la tierra, dejando una espesa y densa estela nihilista en su camino<sup>5</sup>.

Menos aún, resulta difícil conjeturar cómo cada uno de estos individuos “quería detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado” (Benjamin, 1973, p. 183). Pese a esto, como indica Walter Benjamin a reglón seguido en sus *Tesis sobre la filosofía de la historia*: “esta terrible tempestad los arrastra irremediamente hacia el futuro, al que vuelven sus espaldas, mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hasta el cielo” (1973, p. 183)<sup>6</sup>. ¿Cómo aliviar las heridas? Tal vez uno de los hombres que así se preguntaba y que había sido un protagonista de esta trágica historia fue, además de Martin Heidegger, Ernst Jünger. Esta es la razón por la que resulta conveniente pensar

---

4 Por la importancia del fragmento de Benjamin volvemos a transcribir la cita del pie de página donde se ha aludido ángel de la historia al que se refiere el autor judío en sus *Tesis de filosofía de la historia* a partir de la obra de Paul Klee. “hay un cuadro de Klee –dice- que se titula *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este debe ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irremediamente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso” (1973, p. 183).

5 Sobre la relación entre nihilismo y la literatura en la segunda postguerra resulta interesante la lectura del texto de Blumenberg (2016, p. 25).

6 Es pertinente no dejar de complementar lo expresado en este párrafo con las palabras pronunciadas por Heidegger en sus lecciones *¿qué significa pensar?*, pronunciadas en la Universidad de Friburgo durante el semestre de invierno de 1951-52 y el semestre de verano de 1952 donde se dice, en el preámbulo pronunciado antes de la clase del 20 de junio de este último año, lo siguiente: “Señoras y señores: Hoy se ha inaugurado en Friburgo la exposición: ‘Hablan los prisioneros de guerra’. Los invito a visitarla a fin de escuchar esta voz silenciosa y no perderla nunca del oído interior. Pensar es recordar. Pero recordar es algo distinto de un fugaz hacerse-presente de algo pasado. El recuerdo medita sobre lo que nos atañe. No hemos llegado aún al ámbito adecuado para meditar sobre la libertad o siquiera hablar de ella, mientras cerremos los ojos *también* frente a este aniquilamiento de la libertad (192, p. 151).

aquí justo con este hombre que fue capaz de reflexionar *Sobre la línea*, acerca de cómo sería posible sanar la herida, traspasar el umbral, conjurar a *Shibboleth*, al tiempo que se planteaba “la pregunta sobre cómo puede sostenerse el hombre frente a la aniquilación en la resaca nihilista” (Jünger, 1994, p. 34).

*Sobre la línea* de Ernst Jünger es un texto-homenaje a Heidegger que fue originalmente publicado en 1956. Este escrito se inicia con una alusión a Nietzsche que, como recuerda Jünger, se consideraba a sí mismo “el primer nihilista pleno de Europa, pero que ya ha vivido en sí el nihilismo mismo hasta el fin –que le tiene detrás de sí, bajo sí, fuera de sí” (1994, p. 15). En otras palabras, con la creencia de que en Friedrich Nietzsche “se anuncia ya un contramovimiento, que 'en algún futuro' reemplazará a aquel nihilismo pleno, aun cuando lo presuponga como necesario” (Jünger, 1994, p. 15). Es decir, el texto comienza declarando que aún es posible aliviar la herida abierta por *el nihilismo*. Comprender el real sentido de las palabras pronunciadas por Nietzsche, las cuales “tienen que ver con nuestro [propio] destino” (Jünger, 1994, p. 15).

Pero ¿cómo sería factible esto?, ¿no ha mostrado acaso el nihilismo, desde la misma época en que Nietzsche escribiera, su rostro más amargo?, ¿no hay un exceso de optimismo en las palabras pronunciadas por Nietzsche, que se consideraba a sí mismo *más allá del bien y del mal*? Todo parece indicarlo, pues aquí,

el nihilismo no es considerado como un final sino, más bien, como fase de un proceso espiritual que lo abarca, de un modo como no solo no fue capaz la cultura en su trascurso histórico de superar y sobrellevar en sí o quizá de recubrir como una cicatriz, sino tampoco la persona singular (*Einzelne*) en su existencia personal. (Jünger, 1994, pp. 15-16)

No resulta raro por ello que haya habido múltiples voces que se hubieran resistido a aceptar que es probable exorcizar un fenómeno

tan complejo como el nihilismo. No podía ser de otro modo, la evidencia histórica parece demostrar que resulta cínico “dejar todavía espacio a consideraciones que lleven más allá del mundo del horror. [Pues] el fuego, el terror, las pasiones, [aún] dominan aunque solo [sea] durante un rato” (Jünger, 1994, p. 16). Además, sugiere Ernst Jünger, resulta casi una ofensa mostrarse tan optimista en un mundo que teme una confrontación atómica de dimensiones apocalípticas. Por eso señala que es como si “en el instante en que se derrumbaban los palacios de Troya, [se les hubiera profetizado] a los troyanos que Eneas fundaría un nuevo reino” (1994, p. 16).

Pero, cuando se escuchan voces eminentes como la de Dostoievski, resulta casi imposible no concederle la razón a Nietzsche. Como observa Jünger, la postura frente al nihilismo “es también optimista en Dostoievski; [este] no ve el nihilismo como la fase última, mortal. Más bien, lo tiene por curable y como curable precisamente por el dolor” (1994, pp. 17-18). Incluso, este autor considera el nihilismo como una fase imprescindible “de un movimiento dirigido a metas determinadas” (Jünger, 1994, p. 18). ¿Cuál es la postura más acertada: esa que considera imposible conjurar el nihilismo o esa otra que intuye la cura de este a partir del propio nihilismo? Sea cual sea la respuesta, lo cierto es que la problemática planteada por Friedrich Nietzsche acerca de la posibilidad de la superación del nihilismo resulta ser, en “la época presente”, un actor básico de “todos los diálogos y monólogos que se [ocupan] del futuro” (Jünger, 1994, p. 18).

Optimismo o pesimismo: he ahí el problema. No obstante, no se trata de cualquier tipo de optimismo o de pesimismo, pues, en lo que se refiere al primero, se trata de un saber que permite mantenerse “firme en el cambio de la historia y sus peligros” (Jünger, 1994, p. 19). Respecto al segundo, no se debe caer en esa falsa percepción de que este es tan solo una antípoda del optimismo. Prueba de ello lo constituyen aquellos pesimismos culturales que caen tan fácilmente en “conversiones repentinas al optimismo” (Jünger, 1994, p. 19), tal como sucede, por ejemplo, en Burckhardt, Bernanos o Spengler.

Es así que, señala Jünger, el verdadero antagonista del optimismo, en este momento de la historia –desde luego el autor se refiere a la segunda postguerra– está encarnado en el derrotismo. “En ese temple de ánimo [en el que] el pánico no encuentra ninguna resistencia; [y que] se extiende como un torbellino” (1994, p. 19).

Así las cosas, se puede decir entonces que se asiste a una época en la que se considera que la perversidad del enemigo, así como de sus medios de destrucción, crece de manera tan desmedida que el hombre termina convirtiéndose en algo absolutamente insignificante. De suerte que, manifiesta Jünger, este es un tiempo en el que al ser humano “le rodea el terror como [su] elemento. En esa situación, le desmoraliza el rumor nihilista, le prepara para la caída. El miedo le agarra con avidez, engrosándolo de manera desmesurada, lo horroroso va constantemente de cacería tras él” (1994, p. 20). Dicho de forma más llana: “para todos los poderes que quieren propagar el horror, el rumor nihilista representa el medio más fuerte de propaganda. Esto no es menos válido para el terror, tanto hacia dentro, como también para el que está dirigido hacia fuera” (Jünger, 1994, p. 20)<sup>7</sup>.

Desde esta óptica, el terror resulta siendo un arma tan efectiva que siempre está presente. Se podría llegar a decir que, en tales circunstancias, el miedo termina siendo más efectivo incluso que la violencia. O, lo que es lo mismo, el rumor es tan contundente, o más, que los mismos hechos<sup>8</sup>. Así que, “lo indeterminado resulta más amenazante. Por esa razón se prefiere esconder el aparato del horror, y sus moradas se trasladan a los yermos” (Jünger, 1994, p. 21), tal como ocurre en un buen número de países en relación con su política interna. No está de más recordar que hoy “el aparato del horror”,

---

7 Como ya se había señalado, a este respecto basta considerar en el miedo generado por el propio Gobierno norteamericano, en y fuera de los Estados Unidos, tras los atentados del 11 de septiembre en Nueva York.

8 Piénsese aquí, en los rumores difundidos a través de las redes sociales con el ánimo de desestabilizar los países del Medio y el Cercano Oriente, así como los del norte de África en la llamada Primavera Árabe.

como lo denomina Jünger, ha adquirido un refinamiento que bien podríamos tacharlo de monstruoso.

Por eso conviene reflexionar sobre las perversas prácticas utilizadas por diversos actores armados al margen de la ley o, incluso, sobre las prácticas utilizadas por los miembros de los organismos del Estado en ciertos países. Sirvan como evidencia los métodos empleados por dichos organismos con los sobrevivientes de la retoma del Palacio de Justicia en Bogotá o los mal llamados “falsos positivos” también en Colombia. No quisiera dejar pasar por alto, por ello, la oportunidad para recordar la obra de Doris Salcedo *Atrabiliarios* (1993), obra en la que la artista hace patente la problemática de la desaparición forzada valiéndose de los zapatos de las víctimas para su creación. Y tampoco dejar de lado que la propia Doris Salcedo reconoció en su momento que el referente teórico de esta obra se encuentra en el conocido texto de Heidegger *El origen de la obra de arte* (1935) y, más exactamente, en las consideraciones de este filósofo a propósito de las botas de labriega pintadas por Vincent van Gogh.

No está de más recordar, además, que para Heidegger la obra de Van Gogh no hace más que evidenciar la contienda entre mundo y tierra, abriendo así un mundo en el que los mortales y los inmortales se encuentran justo en la fractura. Por otra parte, también hay que decir que en lo que se refiere al terror exterior, Jünger hace notar como este alude a ese tipo de amenaza propia de la guerra fría, donde lo que importa fundamentalmente es “el efecto de la Gorgona, aquel centelleo funesto que irradian las armas, cuando se las muestra de lejos, incluso cuando solo se las deja entrever. [En razón a que] también aquí se cuenta con el miedo, que debe alcanzar visiones apocalípticas” (1994, p. 21).

Pero, ante esta situación, ¿cuál es el “diagnóstico”? (Jünger, 1994, p. 22), ¿es este posible?, ¿tenía acaso razón el joven Nietzsche cuando aseveraba: “que la existencia es [simple y llanamente] una 'herida eterna'”? (citado por Safranski, 2010, p. 77). Para dar una salida acertada a estas preguntas quizá haya que aceptar, como lo hace Ernst Jünger, que no solo el concepto de nihilismo resulta difuso o

incluso problemático por su íntima relación con la categoría de la nada, sino que si se quiere “una buena definición del nihilismo [esta] sería comparable al descubrimiento del agente cancerígeno” (1994, p. 23). Habría que admitir que se está en condiciones de conseguir una verdadera cura, pero aún con ciertas reservas.

Así, en cuanto el nihilismo se constituye hoy, según la expresión de Nietzsche, en el estado “normal” de las cosas, se debe estar dispuesto a darle la cara a este. Mejor aún, a ponerse en una situación límite en la que nos sería dado dar el paso que nos llevaría de ser-en-el-ser-de-la-nada a ser-en-el-ser-de-su-possible-tratamiento. De este modo, “el nihilismo puede ser tanto una señal de debilidad como de fuerza. [Puesto que] es una expresión de la inutilidad del otro mundo, pero no del mundo y de la existencia en general” (Jünger, 1994, p. 24).

Palabras lapidarias, sin duda. Con todo, es conveniente no tomarlas a la ligera, porque el nihilismo está ligado, más que con la fuerza, con la debilidad. Basta pensar en fenómenos tales como “lo enfermo, lo malo o lo caótico” (1994, p. 26). De ahí por qué sea oportuno, a la manera como lo hace Jünger, diferenciar el nihilismo de cada uno de estos fenómenos, lo cual permitirá tener claridad acerca de lo que se debe interpretar como nihilismo afirmativo.

Como advierte atinadamente Ernst Jünger, en lo que se refiere, por ejemplo, a la relación del nihilismo con lo caótico, es evidente que “el nihilismo puede armonizar perfectamente con amplios sistemas de poder” (1994, p. 27), tal como lo manifestó Nietzsche con sus reflexiones en torno a la voluntad de poder. Expresado al modo de Ernst Jünger, esta es una época en la que, “muy estrechamente unido con este término, en que el Estado se convierte en un objeto nihilista, está la aparición de partidos de masas de las grandes ciudades, que proceden tan racional como apasionadamente” (Jünger, 1994, p. 27), a tal punto que este tipo de partidos terminan identificándose con el Estado<sup>9</sup>. “Del mismo modo –manifiesta– se puede observar en los

---

<sup>9</sup> Sobre este punto resulta curiosa la anotación que hace Heidegger en lecciones del 1934-1935 sobre *Los himnos “Germania” y “El Rin” de Hölderlin* donde se dice: “el burdo enrolamiento de la masa en una así llamada organización es solo una medida provisional de orden, pero no la esencia” (2010, p. 21).



ejércitos que son tanto más idóneos para las acciones nihilistas cuanto más desaparecen de ellos el viejo *nomos*, entendido como tradición” (Jünger, 1994, p. 28). Es importante señalar que esto se evidencia de forma contundente en “federaciones, consorcios, seguros sociales, sindicatos y otros” (Jünger, 1994, p. 28).

Lo anterior revela como el nihilismo se siente en su verdadero elemento allí donde reina el orden. Esta es la razón, sostiene Ernst Jünger, por la que el nihilismo persigue, de modo despiadado, todo lo que le suene a anarquía, pues esta “estorbaría el riguroso trayecto en el que se mueve”<sup>10</sup>. Esto vale también para la borrachera. [De ahí por qué, subraya,] incluso en los sitios en los que el nihilismo muestra sus rasgos más inhóspitos, como en los grandes parajes físicos de aniquilación, domina la sobriedad, higiene y orden riguroso hasta el final” (1994, pp. 30-31)<sup>11</sup>.

Otro tanto ocurre con la lógica que acompaña esa opinión que ha querido ver el nihilismo como una enfermedad. Por el contrario, escribe Jünger, si se presta atención, se hará notorio que, contrario a lo que se piensa, el nihilismo en nuestra época está íntimamente ligado a la salud física, a la fuerza. Esto se pone de evidencia, por ejemplo, en el profundo desprecio que tiene actualmente el nihilista activo por la piedad, el dolor y su obsesiva adoración al cuerpo. De esta manera, “se ve aflorar [por todas partes] a tipos cuya piel se ha curtido en cuero y cuyo esqueleto parece vaciado en hierro” (Jünger, 1994, p. 32).

No resulta insólito por ello, que, esta sea una Era en la que pululan gimnasios en todas las ciudades del mundo y en la que se da una

---

10 No resulta casual, por eso, que en este contexto Jünger recuerde que “en la guerra civil española hubo también un grupo anarquista, que fue perseguido por igual por rojos y blancos” (1994, p. 30).

11 A este respecto, vale la pena remitirse a lo expuesto en el apartado anterior, a propósito de lo planteado por Peter Sloterdijk (p. 276).

importancia desmedida al deporte<sup>12</sup>. Y, menos sorprendente resulta aún que por doquier surjan “hombres que marcan el paso semejantes a máquinas de hierro, sin sentimientos, incluso allí donde la catástrofe les hace pedazos” (Jünger, 1994, p. 33). En esta dirección, ténganse en cuenta las acciones de los miembros de las fuerzas armadas de los actuales países hegemónicos. Con todo, se caería en una omisión si se pensara que tales movilizaciones solo le competen a una determinada organización dentro de las sociedades humanas, pues parece como si actualmente, en la vida diaria, los seres humanos hubieran adoptado la misma postura. Así las cosas, manifiesta Jünger:

si se tiene oportunidad de observar de cerca un gremio nihilista –no se necesita en absoluto pensar en un grupo de *dinamiteros* o una 'unidad de la calavera'<sup>13</sup>, sino quizá en una asamblea de médicos, técnicos o economistas, que se ocupan de cuestiones pertinentes-, entonces se podrán ciertamente hacer algunas observaciones, pero no la de un especial estado enfermizo. [Pues efectivamente] hay una medicina nihilista, cuya característica consiste en que no quiere curar, sino que persigue otros fines, y esa escuela se extiende. (1994, p. 36)

En lo que toca a la relación entre el nihilismo y el mal, Ernst Jünger considera que esta resulta también problemática. Pues, el nihilismo en el mundo contemporáneo acostumbra a manifestarse en

---

12 A este respecto conviene cavilar sobre la importancia otorgada a los campamentos juveniles en Alemania bajo el régimen nazi, así como atender a lo dicho por Jünger en *Sobre el dolor* acerca de la “aceración del cuerpo” y el deporte. Por otra parte, tampoco está demás tener en mente estas reveladoras palabras de Martin Heidegger en su libro *Introducción a la Metafísica*: “cuando se haya conquistado técnicamente y explotado económicamente hasta el último rincón del planeta, cuando cualquier acontecimiento en cualquier lugar se haya vuelto accesible con la rapidez que se desee, cuando se pueda 'asistir' simultáneamente a un atentado contra el rey de Francia y a un concierto sinfónico en Tokio, cuando el tiempo en tanto [*sic*] historia haya desaparecido de cualquier ex-sistencia de todo los pueblos, cuando al boxeador se le tenga por el gran hombre de un pueblo, cuando las cifras de millones en asambleas populares se tengan por un triunfo... entonces, sí, todavía entonces, como un fantasma que se proyecta más allá de todas estas quimeras, se extenderá la pregunta: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y luego qué?” (2001, p. 43).

13 Esta es la forma castellana para denominar la *Schutzstaffel*, es decir, las temidas SS, las cuales jugaron un papel relevante como cuerpo élite bajo el régimen nazi en Alemania.

“proyectos y programas de acciones nihilistas por la buena intención y la filantropía” (Jünger, 1994, p. 37). Es decir, se esconde detrás de las “ayudas humanitarias” tan comunes en nuestros días y las cuales son promovidas por políticos que suelen dar consejos como lo haría una reina de belleza o pretenden simular esas estrellas de música que viven inventando fundaciones con el fin de ayudar a los niños necesitados de sus países de origen en los cuales ni siquiera permanecen, pues deben atender su ajetreada agenda y su negocio fructífero. Por esta razón, sostiene Ernst Jünger, en “la época presente” son más preocupantes esos seres humanos que encarnan “el automatismo moral” que “hombres con historial criminal” (Jünger, 1994, p. 38). Según nuestro autor, el efecto corrosivo de los últimos acaba siendo un elemental juego de niños al lado de las acciones inicuas que se llevan a cabo en nombre de la humanidad.

Una vez se ha arribado a este punto, Ernst Jünger juzga que es el momento indicado para traspasar la línea, de dar cara al nihilismo, puesto que “si la palabra de Hölderlin es verdad, entonces tiene que surgir poderosamente lo que salva” (Jünger, 1994, p. 39). Así que, en palabras del poeta suabo, ha llegado la hora de aspirar “a los verdes campos de la vida” (Hölderlin, 2005, p. 51). Pese a esto, señala Jünger, aún “nos atenazan aquí los efectos del giro” (1994, p. 39). Lo anterior en razón a que el nihilismo aprisiona tan férreamente con sus tenazas que parece inverosímil soslayar la grieta, el *Shibboleth* que se ha puesto ante nosotros. Como si no se pudiera más que describir los síntomas y no las verdaderas causas del problema.

De ahí que el nihilismo no solo no se deba identificar con la enfermedad, el caos y el mal, sino que una de las características de este y de sus síntomas, es lo que podría “denominarse la reducción. [Debido a que] por su esencia el mundo nihilista es reducido y se reduce cada vez más, como corresponde necesariamente al movimiento hacia el punto cero” (Jünger, 1994, p. 39). El nihilismo se inclina básicamente a subyugar la multiplicidad de la existencia a

un único “denominador”, lo que se constituye a ciencia cierta en una señal inequívoca de esta reducción: el estado de nivelado.

Sin embargo, esta no es la única señal a través de la cual se revela el nihilismo. A su lado podrían ponerse otras señales que también harían evidente la reducción tan propia de este fenómeno. Piénsese, escribe nuestro autor, en “la desaparición de lo maravilloso, [o en la volatilización del] asombro como fuente de la ciencia. [Que queda reducida] al puro arte de medir. [De ahí por qué, en la época aeroespacial] el vértigo ante el abismo cósmico [se descubra irremediamente como] un aspecto nihilista” (1994, p. 40). O reflexionar, si se quiere, en la importancia que ocupa el incremento de la velocidad en “la época presente”, la cual no ha hecho más que reducir de una forma pasmosa las distancias<sup>14</sup>. Incluso, pensar en el papel que juegan hoy en día la especialización y los “apóstoles sin misión” propios de este tiempo<sup>15</sup>.

Pero, será posible afirmar que ¿“nosotros hemos pasado el punto cero entretanto”? (Jünger, 1994, p. 44). La respuesta a esta pregunta, dice Jünger, se halla aún distante, actualmente, “el mundo de las máquinas, del tráfico y de la guerra con sus destrucciones. (...) las imágenes de horror como en la del incendio de ciudades la demolición alcanza su máxima intensidad. (...) Convivimos con la espantosa acumulación de proyectiles que están calculados para la aniquilación, sin distinción, de gran parte de la humanidad” (1994, 45- 46). Parece como si en “la época presente” se viviera sumergido en una especie de “guerra civil mundial” en la que “está en juego la totalidad” (Jünger, 1994, p. 47) del planeta y, no solo por las armas, sino también por los argumentos. El nihilismo, como lo

---

14 Sobre esto valga recordar aquí las palabras finales de Heidegger a propósito de lo gigantesco en *La época de la imagen del mundo* (1996, p. 93).

15 El contexto en el que se encuentra este último argumento en el ensayo de Jünger es el siguiente: “puede decirse que por el destronamiento de los supremos valores, todos y cada uno ganan la posibilidad de la iluminación y dación de sentido cúlcticas. No solo las ciencias de la naturaleza se introducen en ese papel. Las concepciones del mundo y las sectas prosperan; es un tiempo de apóstoles sin misión. Finalmente, la apoteosis también les cae a los partidos políticos, y se vuelve divino lo que sirve a sus doctrinas y a sus metas cambiantes” (1994, p. 42).

pronosticaron Nietzsche y Heidegger, se ha vuelto planetario. Esta es la causa de que tenga una voz tan fuerte, pues se ha convertido en una especie de Leviatán de cuya boca salen estas palabras dichas en el más auténtico sentido fáustico: “¡Adelante, a la victoria, y todo está permitido” (Goethe, 1968, p. 463).

Ante estas palabras ¿cuál sería sin embargo el posible diagnóstico? Todo parece indicar que pueden existir múltiples respuestas a esta pregunta. Como denuncia Jünger, la proliferación de dictámenes no trae consigo, necesariamente, una prescripción acertada. Por más que se quiera, “la salud no viene porque todos se conviertan en doctores” (Jünger, 1994, p. 48). Si tal fuera el caso, el auténtico origen de nuestro malestar nos sería aún desconocido, debido a que lo propio del ser humano es su profundo desconocimiento<sup>16</sup>.

Sin embargo, el hombre se ve “obligado por motivos de autoconservación a preocuparse por cómo comportarse en un mundo en el que el nihilismo no solo se ha vuelto dominante, sino, lo que todavía es peor; también se ha convertido en un estado normal” (Jünger, 1994, p. 49) de las cosas. Así, tomando prestada la imagen de la que se vale Friedrich Nietzsche, es como si hoy se fuera consciente, tal vez como nunca, de que la especie humana transita por una delgada cuerda en la que resulta “peligroso pasar al otro lado, peligroso mirar atrás, peligroso estremecerse y pararse” (1984, p. 36). En pocas palabras, se ha vuelto habitual habitar en *Shibboleth*, aunque no lo advirtamos.

¿Cuál es el diagnóstico entonces? Si se quiere tener una respuesta adecuada, lo primero que se debe tener, manifiesta Jünger, es “ante todo vista aguda” (1994, p. 51). Tan aguda, como aquella mirada de águila a la que se refiere Marx en su famosa carta al padre. Una mirada que permita escudriñar allí donde el nihilismo acentúa cada

---

16 Esto ya lo sabía, como recuerda Heidegger en *¿Qué significa pensar?*, el poeta Friedrich Hölderlin, de ahí que afirme en el borrador a su himno *Mnemosine* [la memoria]: “Ein Zeichen sind wir, deutungslos (Un signo somos, indescifrado). / Schmerzlos sind wir und haben fast/ die Sprache in der Fremde verloren. (Sin dolor somos y en tierra extraña / casi perdemos el habla” (1992, p. 15).

vez más con mayor ímpetu la herida. Una mirada capaz de petrificar a Leviatán, porque

la disputa con el Leviatán, que tan pronto se impone como tirano exterior como interior, es la más amplia y general de nuestro mundo. [Nada extraño si se tiene en cuenta que] dos grandes miedos dominan a los hombres cuando el nihilismo culmina. El uno consiste en el espanto del vacío interior, y le obliga a manifestarse hacia afuera a cualquier precio por medio de despliegue de poder, dominio espacial y velocidad acelerada. El otro opera de fuera hacia dentro como ataque del poderoso mundo a la vez demoníaco y automatizado. (Jünger, 1994, p. 57)

En suma, una mirada que permita reconocer el dolor en su verdadera dimensión, advertir el drama mismo de la muerte. En palabras de la película de Susanne Bier *En un mundo mejor* (2010), “descorrer por un momento el velo que nos separa de la muerte”, pues, solo de este modo, y esto lo sabe bien Jünger, seremos capaces de buscar los caminos que nos permitan traspasar, tal vez algún día, la línea, la fractura, lo cual traería consigo “una nueva donación del Ser” (1994, p. 53). Nada menos se podría esperar como respuesta en un tiempo en el que “el miedo domina a todos” (Jünger, 1994, p. 60). Resulta una prioridad por eso, en “la época presente”, conjurar este miedo, exorcizar a *Shibboleth*, buscar aquellos “jardines a los que el Leviatán no tiene acceso y que [este inevitablemente] anda rondando con rabia” (Jünger, 1994, p. 62)<sup>17</sup>.

¿Cómo sería posible esto? Para responder a esta pregunta tal vez debamos tener en cuenta primero, tal como lo hace Marquard, que aquí de lo que se trata es de “lo humanamente posible. [Esto es, si se puede utilizar en este lugar la expresión de la que se vale también Marquard,] no es [encontrar] la perfecta felicidad, sino –y en medio de grandes infortunios– [hallar] la felicidad imperfecta, la ‘felicidad

---

17 Esto lo sabe bien Voltaire, por eso dice Cándido al final de su historia: “ahora tenemos que ir a cultivar nuestro huerto” (1999, p. 99).

en la infelicidad” (2006, p. 9). En términos no menos problemáticos, de lo que se trata aquí es de efectuar “una antropología escéptica que, como afirmó H. Plessner, se ocupe del hombre de este lado de la utopía, o sea, del hombre finito” (Marquard, 2006, p. 10). En otras palabras, advertir “la fragilidad de la vida, del ser humano y el hecho de que somos finitos”.

Dicho más claramente, y esto lo comprendió ya Marx, que los seres humanos requerimos, para hacer historia, *estar* para hacer esa historia. Es decir, suplir las necesidades básicas de todos: comer, vestirse y reproducirse. Mientras esto no se supla, se acrecentará la grieta que nos separa como humanos. En palabras ya utilizadas cuando hablamos de Doris Salcedo, continuará marcándose “la división profunda que existe entre la humanidad y los que no somos considerados exactamente ciudadanos o humanos, [esto es, acentuándose el hecho de] que existe una diferencia profunda, literalmente sin fondo, entre dos mundos que jamás se encuentran” (Toledo, 2011).

Y, lo que es peor aún, un buen número de seres humanos estarán: “expuest[os] al desplazamiento, a ver imágenes de horror como algo cotidiano, a estar en medio de fuerzas políticas polarizadas; [a vivir] en un [mundo] particularmente violento, desmembrado, semidestruido, [y] desarticulado” (González, 2010). Formulado en otras palabras, los seres humanos seguirán siendo vistos como mercancías sujetas a la oferta y la demanda del insaciable mercado. Simples cosas, extrañas a sí mismas, inmersas en un mundo en el que se le da la vida al producto del propio trabajo y, en el que este, ni siquiera les pertenece, así como tampoco les pertenece el acto mismo de su producción. Y, lo que es peor aún, en el que se ha terminado, incluso, renunciando a la propia “vida genérica”.

Un mundo que, parafraseando a Karl Marx, continuará viviendo de devorar sus propias entrañas, de la negación, como se ha hecho evidente a lo largo y ancho de la presente investigación. Estrictamente hablando, un mundo que “vive” eternamente de su autodestrucción y en el que se continuará sacrificando a los sujetos en el sagrado

nombre del desarrollo. Aunque, paradójicamente, se consolidará ese pequeño dios sobre la tierra al que se refería Goethe, que se sirve de la razón “para ser más bestial que la propia bestia” (1968, p. 36). En suma, un mundo en el que *todo lo sólido se desvanece en el aire, todo se vuelve vaporoso*.

El ser humano estará condenado así a habitar un mundo fáustico en el que, en palabras de Kierkegaard, se “ha emprendido *ein wirklicher Ausverkauf* [una verdadera liquidación] no solo en el mundo del comercio, sino también en el de las ideas” (2005, p. 51). El mundo de la quiebra del espíritu, la indiferencia y la banalidad en la que los individuos acaban por fundirse en el estado de nivelado. Una tierra de desarraigados en la que se renuncia a darle la cara a la “miseria y la angustia” (Kierkegaard, 2005, p. 189), donde lo significativo se trivializa, lo trivial se torna importante y en la que se ha terminado por agotar “la realidad interior”.

Un universo en el que se comenten las más grandes perversidades en nombre de elevados ideales morales. De santos y mártires dispuestos no solo al autosacrificio, sino, tal como lo hace Kiriloff el inquietante personaje de Dostoievski, dispuestos a “la destrucción universal con vistas al triunfo de las ideas sanas” (1969, p. 142). Más claramente, un mundo en el que se hace manifiesto que detrás de los ideales que rigen a los individuos, a las comunidades e incluso a las épocas, detrás de toda su moral, detrás de toda su virtud, se oculta la más pura voluntad de dominio.

Una tierra en la que los individuos creen vivir en el crepúsculo de los tiempos y en la que se ha hecho de la autodestrucción, el progreso, el orden, el fanatismo, el racismo, el patrioterismo, la xenofobia y el totalitarismo una forma de religión. Una forma de religión que termina trasformando el liberalismo en autoritarismo, el cual propende a la nivelación de todos los elementos que componen la comunidad planetaria. Dicho en otras palabras, aunque parezca extraño, propende a la realización, real y efectiva, del proyecto cristiano-medieval, sin contar con la idea de Dios, pero sí con aquella



que busca someter a la humanidad a una omnipresente moral de rebaño.

Así, el ser humano se verá forzado a vivir en una tierra en la que los individuos están condenados a la soledad, al *crepúsculo y la ruina*, tal como lo expresa el poeta Georg Trakl. Esto es, a un mundo en que el ser humano es arrojado en el más radical desamparo: *a una tierra de nadie*. A un mundo de “individualidades sin yo”, condenadas a habitar en el país de la tarde (*Abendland*), en el que “alguien extraño es el alma sobre la tierra”. En un planeta en el que el hombre ha perdido su fundamento y en el que, está en condición de ser exterminable. No resulta casual por ello que este sea un mundo condenado a repetir, una y otra vez, Auschwitz y Treblinka, Hiroshima y Nagasaki.

Por esta razón, para Ernst Jünger, ante la gran fisura, solo queda buscar jardines en los que no haga presencia Leviatán o, por lo menos, se mantenga a la distancia. Establecer espacios de resistencia del mismo modo que lo hacen los centenarios Filemón y Baucis en el Fausto de Goethe. ¿Cuáles pueden ser estos espacios de resistencia, estos nuevos jardines?, ¿serán realizables estos en un mundo en el que “quien tiene la fuerza, tiene también el derecho”? (Goethe, 1968, p. 492). Ernst Jünger no lo pone en duda, desde su óptica, estos espacios se pueden encontrar, por ejemplo, allí donde triunfa Eros, pues, “donde dos personas se aman, se sustraen al ámbito del Leviatán, [en la medida en que] crean un espacio no controlado por él” (1994, p. 63).

Como hace notar Jünger, teniendo en mente a Henry Miller, el sexo, por ejemplo, “libera de la férrea coacción del tiempo; [allí] se aniquila el mundo de las máquinas dedicándose a él. [En tal sentido,] está tan próximo a lo titánico como al insensato derramamiento de sangre, pues los impulsos solo son contradictorios allí donde desbordan ya sea hacia el amor, ya sea hacia el sacrificio. Esto nos hace libres” (1994, p. 63). Otro tanto ocurre, a su entender, con la amistad, pues el diálogo con un amigo “no solo puede consolar

infinitamente, sino también devolver y confirmar el mundo en sus libres y justas medidas” (1994, p. 64).

Dicho sea entre paréntesis, antes de Jünger, ya pensadores como Jacobi le habían dado al amor, visto este desde una perspectiva cristiana, un lugar preponderante frente al nihilismo. De ahí por qué, en este último, tal sentimiento juega un rol preciso a la hora de alcanzar lo que él denomina una vida superior. Por eso escribe José Luis Villacañas, para este autor, “la vida superior a la que nos conduce el instinto es, desde luego, la vida en el amor. [Lo anterior debido a que, desde óptica de Jacobi,] el amor es *religatio*, vínculo universal. En él nos representamos la primacía del todo sobre las partes, en tanto que, sin él, no llegaríamos a reconocernos como Yo, como individuos” (1989, p. 56). En esta dirección es que sostiene el escritor de *Woldemar*, “a pesar de toda la nada, por el amor, la tierra se torna habitable” (Jacobi, citado por Villacañas, 1989, p. 124).

No está de más recordar que para el poeta Jean Paul Richter, quien proclamó mucho antes de Nietzsche la muerte de Dios, frente a este vacío solo queda el amor transmutado en compasión. Una tan insondable, como aquella que se hace evidente en el abrazo de “dos excelentes amigos” y, que, al hacerlo, se dicen uno al otro con el fin de conjurar el ángel de la muerte, de suturar la herida generada, justo, por la ausencia dejada por Dios: “¡apoya tu herida en la mía, querido amigo! –Ahora podemos reconciliarnos; tú me has sacrificado a tu patria, y yo a ti a la mía. –Restitúyeme tu corazón antes de que se desangre. – ¡Ay, lo único que podemos hacer es morir juntos!” (2005, p. 71)<sup>18</sup>.

Pero volvamos de nuevo a Jünger. Para este escritor, además de Eros, si existe un ámbito capaz de conjurar a Leviatán, este no puede ser otro más que el ámbito del arte, porque está vinculado a la libertad. “En toda creación de las musas –señala–, en cualquier campo en que tenga lugar, se esconde hoy un añadido crítico” (1994,

---

18 Sobre la compasión como un “antídoto” frente al nihilismo, ver la obra de Remedios Ávila *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar* (2005).

p. 64). Así, Jünger supone que actualmente “no puede estar el sentido del arte en ignorar el mundo en que vivimos –y esto trae consigo el que es menos alegre–.

[Por ello, indica,] la superación espiritual del tiempo no se reflejará en que máquinas perfectas coronen el progreso, sino en que la época gane forma en la obra de arte” (1994, p. 65), tal como ocurre, a nuestro entender, con *Shibboleth* de Doris Salcedo. Por este motivo, no nos parece extraordinario que, como apunta Jünger, esta sea una época en la que el verdadero artista es visto con recelo por Leviatán o, mejor, por “los ámbitos leviatánicos [en los que] solo domina el mal estilo” (1994, p. 65). Así, “el arte es algo así como tensar un arco, para no caer en la distensión nihilista” (Safranski, 2010, p. 22).

Habrá que decir entonces que ante un mundo moldeado por el nihilismo, se debe tener la “osadía [de instalarse en] los límites de la Nada. [De enfrentar] el miedo, que es percibido por los hombres pánicamente y como en ciegos golpes del destino” (Jünger, 1994, p. 66). En palabras de este último autor, ser conscientes de “que aquí no basta pensar tal como lo heredamos” (1994, p. 68), pues, hasta ahora, con esta forma de pensar no hemos hecho más que acentuar la herida, a *Shibboleth*, el ámbito del nihilismo. Sobre esto, de forma atinada, señala Ernst Jünger al concluir su ensayo: “quien menos conoce la época es quien no ha experimentado en sí el increíble poder de la Nada” (1994, p. 69).

No resulta difícil imaginar lo profundo que calaron estas palabras de Jünger en el corazón de quien fuera el objeto de su homenaje: Heidegger. Es aún menos difícil conjeturar cómo, el autor de *Ser y tiempo*, después de leer atentamente cada una de las palabras escritas por su colega de Heidelberg, decide tomar una vez más la pluma con el objetivo de darle una respuesta, a su vez, para celebrar el natalicio de su amigo. Como era de esperarse, surgió de aquí un ensayo formidable que no podía menos que llamarse: *En torno a la cuestión del ser* y del cual nos ocuparemos en lo que sigue. Lo anterior con el ánimo de intentar conjurar la herida abierta por el nihilismo, esta vez tomando como punto de partida una perspectiva mucho

más fundamental, aquella que hace posible que algo germine de las cenizas del gran cansancio. Dicho de manera breve, a partir de la consternación misma del Ser.

## 2. Conjurar a Shibboleth a la luz de la consternación del ser

Ahí estaban, sobre la mesa de trabajo de Martin Heidegger, las decisivas palabras de Jünger *Sobre la línea*. Ni más ni menos, estas tenían que ver con lo pensado por el autor de *Ser y tiempo*: “la esencia del nihilismo” (2000, p. 313). Era menester ahora dar una respuesta o, por lo menos, indicar un camino que lleve a admitir la consternación a la que nos arroja el nihilismo. Para llevar a cabo esta tarea, Martin Heidegger escribe inicialmente un esbozo preliminar cuyo título es idéntico al que Jünger había utilizado para denominar su texto, a saber, *Über 'Die Linie'*. Como señalan Helena Cortés y Arturo Leyte en una nota al pie de página de su traducción, la utilización de esta expresión por parte del autor de *Ser y tiempo* no obedece a un simple capricho, puesto que el *Über* “con el que juega Martin Heidegger, (...) lo usará aquí como 'acerca de' o el 'de' latino” (2000, p. 313) y no como lo había hecho Jünger “en el sentido de 'más allá' [del] 'ultra' latino” (2000, p. 313), de ahí que este último escritor hable de “traspasar la línea”. El esbozo mencionado, con muy pocas ampliaciones, fue publicado en 1955 en un volumen homenaje a Ernst Jünger, bajo el título *En torno a la cuestión del ser*. Con este nuevo título, manifiesta Martin Heidegger, se “quiere indicar que la reflexión sobre la esencia del nihilismo parte de una explicación del ser como ~~ser~~” (2000, p. 313)<sup>19</sup>.

Esta última afirmación de Martin Heidegger no resulta para nada trivial. Como él mismo indica en el ensayo que venimos comentando, “según la tradición, la filosofía entiende por cuestión del ser la

<sup>19</sup> En el texto original esta última palabra está tachada con una X, tal como se indica aquí. En lo que sigue se echará mano de la misma fórmula cuando el texto así lo requiera, esto en razón a que dentro de la reflexión hecha por Heidegger, esta figura va ocupar un papel relevante.

pregunta por lo ente en cuanto ente. [Es decir] esa es *la* pregunta y la cuestión de la metafísica” (2000, p. 313). En este sentido “(...) la respuesta a esta pregunta apela a una interpretación del ser que no es cuestionada y prepara el suelo y el fundamento para la metafísica” (2000, p. 313). Sin lugar a dudas palabras significativas, pues en ellas se encuentra la clave que tal vez permita hallar una respuesta al nihilismo, suturar la herida abierta por este. Lo anterior no significa que esto se lleve a cabo por el hecho de pretender sobrepasar la línea. Pero, veamos a que se refiere Heidegger.

Luego de dar un caluroso saludo a su amigo, Heidegger inicia el ensayo recordando que, según lo planteado por el propio Ernst Jünger, de lo que “se trata [en *Sobre la línea*, es de hacer] una 'valoración de la situación' a propósito de 'atravesar' la línea” (2000, p. 314), de franquear el 'meridiano cero'. Ahora bien, como aclara Martin Heidegger, siempre que se alude al cero se hace referencia necesariamente a la nada y con esta al nihilismo, pues, ahí, “donde todo se precipita hacia la nada, reina el nihilismo” (Heidegger, 2000, p. 314). Así, allí donde todo confluye hacia el meridiano cero se pone en marcha, indefectiblemente, la consumación del nihilismo. En otros términos, se establece una línea de “frontera entre dos edades del mundo” (Heidegger, 2000, p. 314), como aquella que se evidencia en el uso de la expresión *Shibboleth*. Una afirmación para nada prosaica si se tiene en cuenta que “en ella se decide si el movimiento acaba en una nada negadora o si es el tránsito al ámbito de una 'nueva dedicación del ser’” (Heidegger, 2000, p. 314)<sup>20</sup>.

Esta valoración de la situación por parte de Jünger, asevera Heidegger, permite fijarse en algunos signos claves que nos llevan a una situación en la que resulta del todo pertinente preguntarse si en “la época presente” –desde luego nuestro autor se refiere a la década

---

20 Resulta significativo transcribir aquí la traducción hecha por José Luis Molinuevo de este pasaje del texto de Heidegger: “en ella se decide si el movimiento del nihilismo sucumbe en la Nada aniquiladora o si es el tránsito al dominio de una 'nueva donación del ser’” (1994, p. 74).

de 1950– se ha traspasado de una vez por todas la línea, si “estamos saliendo de la zona del nihilismo consumado” (Heidegger, 2000, p. 314) tal como manifiesta Ernst Jünger o si, por el contrario, nos hallamos *Sobre la línea*, en “la zona del nihilismo consumado” (2000, p. 314) como presupone Martin Heidegger<sup>21</sup>.

Así que, para este último autor, la línea no debe ser entendida tan solo como algo para superar, sino como el ámbito en el que todo confluye y en el que se hace patente “el origen del nihilismo y su consumación” (2000, p. 314). La línea no debe ser entendida así como el espacio donde hay que buscar solo un comienzo, sino como el ámbito por excelencia en el que se pone de manifiesto el inicio de la fisura esencial de todo lo que existe, el lugar en el que se revela y consume el origen mismo del nihilismo o, lo que es igual, el ámbito de la consternación por el ser<sup>22</sup>.

Esto es, justamente, dice Martín Heidegger, lo que lo ha llevado a proponer una reflexión centrada en el lugar abierto por la misma línea. Por eso, su pensar es un pensar *interlínea*, lo cual no quiere decir que rechace de modo categórico la valoración de la situación propuesta por Jünger. Incluso, reconoce, las consideraciones llevadas a cabo por su colega y cuyo nombre más adecuado es el de *trans líneam*, “forman una unidad” (2000, p. 314) esencial con su propia explicación. Nada menos se podía esperar de unas reflexiones que se centran en la

valoración de la situación del hombre en relación con el movimiento del nihilismo y [el cual] exige una determinación esencial. Un saber [que hace] falta en muchos lugares. [Y sin el que] se nubla la mirada a la hora

---

21 Es conveniente recordar aquí que en el argot militar la línea se constituye en una especie de zona borrosa disputada por los bandos en contienda que, en sentido estricto, no le pertenece a nadie. Sobre este particular ver nuestras consideraciones respecto a la “tierra de nadie” a propósito de la Gran Guerra. Por otra parte, no está de más recomendar la lectura del libro de Ernst Jünger *Tempestades de acero* publicado en castellano en una traducción de Andrés Sánchez Pascual para la Editorial Tusquets (2013).

22 Sobre la diferencia entre comienzo e inicio, ver lo planteado por Heidegger en *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”* (2010, p. 17).

de enjuiciar nuestra situación. [Así como] hace que el juicio sobre el nihilismo sea superficial y que el ojo esté ciego a la presencia del 'más inquietante de todos los huéspedes'. (Heidegger, 2000, p. 314)

En resumidas palabras, está ciego ante ese que anhela, en cuanto voluntad de la voluntad, el “desterramiento [*Heimatlosigkeit*] como tal” (Heidegger, 2000, p. 315). O, si se quiere, ante ese que, desde hace tiempo, se pasea como un fantasma por nuestra casa y que resulta inútil pretender echarlo. Por eso, “de lo que se trata es de descubrir a tal huésped y de examinarlo a fondo” (Heidegger, 2000, p. 315), como se hace con una “enfermedad” cuyo pronóstico es reservado. Por este motivo mantiene Heidegger, valiéndose de terminología médica, lo “más urgente es el conocimiento y reconocimiento del propio agente patógeno, esto es, la esencia del nihilismo” (2000, p. 315), pues, tal vez ahí es donde podamos evidenciar lo que salva o, al menos, encontrarnos en un estado provisional en procura de lo salvo.

Es importante no perder de vista que, pese a que Heidegger se refiere en términos médicos a la urgencia del conocimiento del agente patógeno, el cual identifica aquí con el nihilismo, como posible camino para hallar lo salvo, esto no significa que él considere la esencia del nihilismo como curable o incurable. Es decir, que considere que la esencia del nihilismo se pueda tratar de la misma manera que se trata el sarampión o el cáncer<sup>23</sup>. Como lo habían señalado Jünger y Nietzsche, el nihilismo se debe comprender aquí como un asunto en el que: “todo está en juego” (Heidegger, 2000, p. 315), como una especie de elemento que ha alcanzado en esta época dimensiones planetarias.

¿Cómo, sin embargo, encaminarse a lo salvo en un mundo impregnado hasta la médula por el nihilismo?, ¿cuál deberá ser entonces nuestra guía? Sea cual sea la respuesta que se dé, lo cierto es que, para Martin Heidegger, si se quiere captar plenamente el nihilismo

---

23 A este respecto ver también las lecciones sobre *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”* (2010, p. 46).

en su consumación, resulta inevitable describir “el movimiento [de este] en plena acción” (2000, p. 316). Así, toda representación, todo “modo de ver (...) le vienen dados al representar humano a partir de experiencias fundamentales de lo ente en su totalidad. [Pues, señala Heidegger,] estas experiencias ya están precedidas de una apertura, que nunca podría ser llevada a cabo por el hombre, que aclara<sup>24</sup> como 'es' el ente” (2000, p. 317).

Parece evidente que la experiencia fundamental que atraviesa la representación de Ernst Jünger acerca del nihilismo, nace en medio de los campos de batalla de la Primera Guerra Mundial. Empero, nos quedaríamos cortos si no se tiene en cuenta que esta experiencia se origina, más bien, en medio de la aperturidad de un mundo en el que se ha consumado una interpretación de lo ente arraigada en la “metafísica de la *Voluntad de poder*, que Nietzsche explica bajo la forma de una teoría de los valores” (Heidegger, 2000, p. 317). En pocas palabras, si antes no se advierte que “la Guerra Mundial se inició hace siglos en la historia político-espiritual de Occidente” (Heidegger, 2010, p. 17). Que esta es la consumación de “una experiencia de lo ente y de cómo es lo ente, a la luz del proyecto de Nietzsche de lo ente como voluntad de poder” (Heidegger, 2000, p. 317).

¿Acaso podría ser de otra manera? Hoy, dice Heidegger, la experiencia misma de lo ente está signada por una forma de nihilismo que, al alcanzar dimensiones planetarias, tiene la inevitable propensión a devorarlo todo. Como se ha dicho tantas veces en este libro, el nihilismo ha llegado a constituirse en el “estado normal” de las cosas. Así, todo parece indicar que “el nihilismo se aproxima a su consumación. [Algo significativo, si se tiene en cuenta que] la totalidad de la 'substancia humana' solo podrá traspasar la línea cuando dicha substancia asome fuera de la zona del nihilismo consumado” (Heidegger, 2000, p. 319). La pregunta consiste en comprender lo que se está señalando cuando se habla a propósito

---

24 Como hacen notar Helena Cortés y Arturo Leyte en una nota al pie de página: “la apertura que aclara es una traducción para 'Lichtung', 'el claro donde se abre el ser'” (Heidegger, 2000, p. 317).



de la consumación del nihilismo. La respuesta parece evidente –y aquí conviene recordar lo planteado acerca de Fausto y su anhelo incontrolado de querer abarcarlo todo–:

el nihilismo estará consumado cuando haya acaparado todo y haya aparecido en todas partes, cuando ya nada pueda afirmarse como excepción porque él se [ha] convertido en el estado normal [puesto que, manifiesta Martin Heidegger,] es solo en el estado normal donde se realiza la consumación. Aquél es la consecuencia de ésta. Consumación significa el recogimiento de todas las posibilidades esenciales del nihilismo, difícilmente visibles en su conjunto o en singular. (2000, p. 319)

De esta manera, es claro por qué el nihilismo no solo ha terminado convirtiéndose en algo habitual para nosotros, sino por qué su consumación no es forzosamente su final. Tal como advierte el propio Martin Heidegger, por qué “con la consumación del nihilismo no hace más que *empezar* la fase final del [mismo]” (2000, p. 320). Habitar la grieta se ha vuelto tan habitual, que esta ha terminado por tornarse invisible, al punto que hoy ni siquiera somos capaces de identificar sus peligros, pretender hallar una posible salida. Es, para decirlo en palabras del ensayo *la Superación de la metafísica* (1954), “como si bajo el dominio de la voluntad, al hombre le estuviera vedada la esencia del dolor, del mismo modo como la esencia de la alegría. ¿Podrá tal vez la sobremedida de dolor traer todavía el cambio?” (2001, p. 73).

Así, se pregunta Martin Heidegger, esta vez en el texto que venimos reseñando, “¿qué pasa entonces con las perspectivas de traspasar la línea? ¿La sustancia humana está ya inmersa en el tránsito *trans línea* o acaba de hollar el amplio campo que se extiende ante la línea [como si se tratara de una trinchera]?” (2000, p. 320). ¿No será que nos hemos dejado llevar por un espejismo que nos hace ver una catástrofe planetaria ante nosotros y el cual nos lleva a buscar desgraciadamente un refugio, una protección, sin darnos cuenta siquiera que esta es nuestra condición? Y, si tal fuera el caso, como observa en aquel mismo lugar Martin Heidegger, si estuviéramos

ante la catástrofe, “¿qué pueden lograr las catástrofes?” (2000, p. 320). ¿No resulta cierto que las dos guerras mundiales no pudieron detener este movimiento y ni siquiera lo desviaron de su dirección? (Heidegger, 2000, p. 320).

Dar respuesta a estas preguntas no parece tarea fácil, máxime cuando se continúa envuelto en las redes del lenguaje tradicional, como ocurre, afirma Heidegger, en la obra del propio Jünger. Así, hay que decir entonces que esta “obra tiene su patria en la metafísica” (2000, p. 321). Sirvan como ejemplo de ello las consideraciones de Jünger en *El trabajador*, cuyo subtítulo es el muy significativo de “dominio y forma” (Heidegger, 2000, p. 320)<sup>25</sup>; puesto que cada una de estas reflexiones lleva implícito, se quiera o no, la primacía de una “nueva metafísica de la *Voluntad de poder* que emerge en su totalidad, en la medida en que dicha voluntad se presenta ahora en todas partes y de modo completo como trabajo” (Heidegger, 2000, p. 324).

En el libro de Ernst Jünger, “se anuncia el rasgo fundamental de lo que se le desveló al pensamiento occidental como ser. [Es decir, que] la '*Voluntad de poder*' es un modo de manifestación del 'ser' de lo ente. [Dicho en otras palabras, que] el 'trabajo', aquello de donde la forma del trabajador recibe a su vez su sentido, es idéntico al 'ser'” (Heidegger, 2000, p. 325). Si este es el caso, se debe admitir entonces que el advenimiento a la presencia del ser está determinado, en la obra de Jünger, por una interpretación moderna del mismo. En breves palabras, por una interpretación de lo ente en la que este “no pasaría de ser un producto del representar humano” (Heidegger, 2000, p. 325).

Para Martin Heidegger no resulta difícil comprender por qué, cuando se lee en el texto de Ernst Jünger acerca de la posibilidad de traspasar la línea, se tiene la impresión de que este autor cae con demasiada facilidad en la convicción de que con este gesto ya se ha “abandonado en cierto modo la posición del nihilismo, [sin notar que] nos ha quedado su lenguaje” (2000, p. 320). Tal es la razón,

---

25 Andrés Sánchez Pascual traduce este subtítulo como “Dominio y figura”.

sostiene Heidegger, por la que en la época del nihilismo consumado sea urgente refundar nuestro lenguaje, el cual está caracterizado por su anhelo de escisión, –piénsese en lo dicho acerca de *Shibboleth*–. Por eso es que hoy se requiere de una nueva interpretación del ser de lo ente, una nueva manera de ser en el ser o, lo que es exactamente lo mismo, “nueva dedicación [donación] del ser”.

¿Cómo sería posible esto? A lo mejor la repuesta se pueda encontrar en la íntima relación que existe entre el trabajo y el dolor, pues “dicha conexión pone de manifiesto referencias metafísicas” (Heidegger, 2000, p. 328). ¿A qué se refiere con esta formulación nuestro autor? Su respuesta resulta significativa:

para poder redibujar más claramente las referencias que sostienen la conexión entre 'trabajo' y 'dolor', -manifiesta-haría falta nada menos que pensar a fondo el rasgo fundamental de la metafísica de Hegel, esto es, la unidad que unifica la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia de la lógica*. El rasgo fundamental es la 'absoluta negatividad' en cuanto 'fuerza infinita' de la realidad, es decir, del 'concepto de existente'. En esa misma (que no igual) pertenencia a la negación de la negación, el trabajo y el dolor revelan su parentesco metafísico más íntimo. [Así] si nos atreviéramos a pensar a fondo las relaciones entre el 'trabajo', como rasgo fundamental de lo ente, y el 'dolor', pasando más allá de la Lógica de Hegel, la palabra griega para dolor, [älgos\*] nos hablaría y nos diría algo por vez primera. Presumiblemente [älgos\*] está emparentada con [alégo] que significa, en cuanto el intensivo [légo] de un íntimo recoger. Entonces el dolor sería lo que recoge en lo más íntimo [lo congregante íntimo]<sup>26</sup>. La noción hegeliana de 'concepto' y su 'esfuerzo', bien entendido, dicen lo mismo sobre el suelo transformado de la metafísica absoluta de la subjetividad. (Heidegger, 2000, p. 328)

¿Qué significan estas palabras? Parece claro, si se quiere pensar la relación entre el trabajo y el dolor, es menester profundizar sobre

---

26 Esta es la expresión utilizada por José Luis Molinuevo (1994, p. 99).

el rasgo esencial de la metafísica de Hegel: la “absoluta negatividad” como la fuerza misma de lo existente. Empero, si se quiere pensar radicalmente sobre la relación del trabajo, entendido este último como rasgo fundamental de lo ente y el dolor “más allá de la *Lógica* de Hegel” (Heidegger, 2000, p. 328), a la manera griega, se hace necesario reconocer el dolor como aquello “que recoge en lo más íntimo” (Heidegger, 2000, p. 328), como lo congregante. Así, habría que consentir que una nueva manera de ser en el ser, una “nueva dedicación [donación] del ser” trae consigo la confirmación de que el dolor es realmente lo vinculante, en cuanto es aquello que hace reconocernos como lo que realmente somos: *absolutamente vulnerables*. Pese a esto, y en la medida en que somos nosotros mismos los encargados de generar este dolor, *v. gr.*, en los otros – piénsese en lo dicho en la introducción de este texto con relación a la herida–, este se constituye, al mismo tiempo, en lo que nos separa.

Solo si se entiende esto, nos será dado “oír la voz” que habla acerca del rasgo esencial que subyace a todas nuestras relaciones. De ahí las preguntas que se hace Heidegger:

¿en qué lengua habla el rasgo fundamental del pensar, que prediseña un traspasar la línea? ¿Es que el lenguaje de la metafísica de la *Voluntad de poder*, de la forma y de los valores tiene que ser puesto a salvo más allá de la línea crítica? ¿Y, cómo, si el lenguaje de la metafísica y la propia metafísica ya sea la de dios vivo o la de dios muerto, construyeron, *como* metafísica, esa barrera que impide el tránsito al otro lado de la línea, es decir, la superación del nihilismo? Si así fuera, ¿el traspasar la línea no tendría que convertirse necesariamente en una transformación de decir y el exigir una relación transformada con la esencia del lenguaje? ¿Y su referencia con el lenguaje no es de una clase tal que también le exige a [cada cual] otra caracterización de las ciencias? (2000, p. 328)

Para Heidegger, hoy resulta urgente responder a estas preguntas, puesto que, tal vez así, el fundamento mismo del nihilismo se revele bajo un brillo más intenso. Además, ya se habrá hecho bastante, si

“podemos meditar sobre la esencia del nihilismo [empezando] por adentrarnos por el camino que conduce a una explicación del ser” (Heidegger, 2000, p. 339). Como sabemos, todo interrogar por la esencia de lo ente y, por ende, toda respuesta que se dé al mismo fenecer si no se deja atrás el lenguaje de la metafísica tradicional, el cual ha impedido no solo hacer la estructural pregunta por el ser, sino la pregunta fundamental por la nada.

De suerte que resulta evidente que en “la época presente” no solo la pregunta por el ser ha caído en el olvido, debido, entre otras cosas, a que [actualmente] “estamos más atentos que nunca [a] infravalorar la prudencia reflexiva del pensar, midiéndola por el rasero del tiempo del calcular y planificar, ya que éstos justifican inmediatamente y ante todo el mundo sus invenciones técnicas por medio de los éxitos económicos” (Heidegger, 2000, p. 339), sino, además, ha caído en el olvido la pregunta por el sufrimiento, por la nada, y con esta, la pregunta por el nihilismo. No está de más indicar que para Heidegger solo apropiándonos decididamente de estas preguntas nos será dado estar en condiciones de “abrir y preparar” el lugar en el que se hará patente eso que Jünger ha denominado “una nueva dedicación [donación] del ser”. Recapitulando, estar en condiciones de sortear la línea, de conjurar a *Shibboleth*, en cuanto, como el mismo Jünger afirma, todo indica que “el instante en que se haya pasado la línea traerá una nueva dedicación [donación] del ser y con ello empezará a brillar lo que realmente es” (Heidegger, 2000, p. 329)<sup>27</sup>.

Palabras sorprendentes, sin duda, con todo, advierte Heidegger, lo más conveniente tal vez sea leer esta fórmula en sentido inverso, es decir, pensando si “no sería más bien la nueva dedicación [donación] del ser la que trajera el instante para pasar la línea” (2000, p. 329)<sup>28</sup>. Esto que parece una simple inversión termina erigiéndose en una

---

27 Según la traducción de Molinuevo, este pasaje reza así: “el instante en el que se pasa la línea trae una nueva donación del Ser y con ello comienza a relampaguear lo que es real” (1994, p. 102).

28 En lo que se refiere a este enunciado, Molinuevo traduce este pasaje en los siguientes términos: “no es más bien a la inversa, que solo la nueva donación del Ser trae el instante para el paso de la línea” (1994, p. 102).

condición sustancial. Y no es para menos, aquí lo que está en juego es, ni más ni menos, una nueva dedicación-donación del ser. De ahí la pregunta: “¿acaso esa dedicación [donación] no ocurre todavía y de modo extraño bajo el dominio del nihilismo, concretamente en un modo en que 'el ser' vuelve sus espaldas y se sustrae en la ausencia?” (Heidegger, 2000, p. 330). Y continúa diciendo:

volverse y sustraerse no son lo mismo que nada. [Estos] casi reinan de manera más apremiante para el hombre de tal modo que lo echan fuera, le chupan su hacer y aspirar y finalmente lo absorben en el flujo que se retira, de tal modo que el hombre podría creer que ya solo se encuentra consigo mismo. Pero en realidad su yo ya no es otra cosa que el desgaste de su ex-sistencia en el dominio de eso que usted [Jünger] caracteriza como carácter total del trabajo. (2000, p. 330)<sup>29</sup>

¿Qué cabe esperar? Lo primero que se debe tener en cuenta a la hora de responder a esta pregunta es que los mencionados volverse y sustraerse [la donación y la retirada] del ser no deben ser entendidos como simples representaciones que solo tocan al ser humano de vez en cuando y por algunos instantes. Por el contrario, se debe entender que “el ser del hombre reside más bien en el hecho de que siempre, de una manera u otra, perdura y habita en la dedicación y en el volverse” del ser (Heidegger, 2000, p. 330).

Así, se habrá ganado mucho si se reconoce que el ser del hombre se “mantiene y vive” en la donación y retirada del ser. Si se comprende la problematicidad que subyace a la relación entre el sujeto y el objeto que ha imperado desde hace tiempo. Esto es, si se reconoce que la “subjetividad y objetividad se funda ya por su parte en un particular carácter manifiesto del 'ser' y del 'ser humano' [imperantes hasta el día de hoy]. Este carácter manifiesto fija el representar en la distinción entre ambos como objeto y sujeto” (Heidegger, 2000, p.

---

29 José Luis Molinuevo (1994, pp. 102-103).

330)<sup>30</sup>. Visiblemente, se habrá ganado mucho si se comprende que se irá por buen camino para sortear esta escisión, para conjurar a *Shibboleth*, si se está en disposición de estar atentos a escuchar el crujido producido por la fractura existente entre el sujeto y el objeto.

Incluso, señala Heidegger, se habrá alcanzado un logro formidable cuando se entienda que hoy resulta indispensable, incluso, “hacer desaparecer la palabra 'ser', [pues, esta] aísla y separa, con la misma determinación que [lo hace] el término 'hombre'” (2000, p. 331). No obstante, lo anterior implica una ruptura radical con lo que hasta ahora nos ha “sustentado”. Supone caminar por terrenos peligrosos, en cuanto “esta andadura se mueve en el ámbito de la nada” (Heidegger, 2000, p. 332). Pero, ¿no se diluye la nada, justo, con la consumación con la superación del nihilismo? La respuesta parece simple, de ahí que señale Heidegger:

solo se llega a dicha superación cuando en lugar de la apariencia de la nada negadora, puede llegar a venir y ser recibida junto a nosotros, mortales, esa esencia de la nada que antaño y desde siempre estuvo emparentada con el 'ser'.  
(2000, p. 332)

Pero, “¿de dónde viene esa esencia? ¿Dónde tenemos que buscarla? ¿Cuál es el lugar de la nada?” (Heidegger, 2000, p. 332). Tal vez estas preguntas de Heidegger se puedan resolver cuando se haya buscado, explicado y localizado el fundamento de la línea, de *Shibboleth*. ¿No es esto lo mismo que definir el nihilismo? ¿No es acaso la línea, *Shibboleth*, el lugar por excelencia del nihilismo, de nuestra herida, de esa misma herida que no cesa de supurar y a la cual no queremos ni siquiera prestar atención? Así, ¿no es hoy la herida, la grieta, el ámbito por antonomasia de la nada?

Todo parece indicarlo; sin embargo, ¿no lleva este reconocimiento, en la medida que alude a la nada, a una especie de espiral que no

30 También resulta pertinente copiar en este lugar la traducción llevada a cabo por José Luis Molinuevo de este pasaje: “subjetividad y objetividad se fundan ya por su parte en una peculiar apertura del 'Ser' y de la 'esencia humana'. Ella estabiliza el representar en la distinción de los dos como objeto y sujeto” (1994, p. 104).

permite siquiera aproximarse a la esencia del nihilismo? Y, ¿cómo podría hallarse la esencia, si cuando se remite a esta el pensamiento se debe fijar “en afirmaciones en las que el pensar muere”? (Heidegger, 2000, p. 332). Así, si se quiere dar una adecuada definición de la esencia del nihilismo, si se quiere captar el sentido de la fractura, es necesario, ya se ha dicho, “otro decir”, una nueva donación del ser, en razón a que

si la dedicación pertenece al 'ser' de tal manera que este reside en aquella, entonces el 'ser' se disuelve en esta dedicación. Ésta se torna ahora eso que debe ser cuestionado, y es bajo esa forma como a partir de ahora debe ser pensado el ser, que regresa de nuevo a su esencia y se asume en ella. Por consiguiente, la mirada pensante dirigida anticipadamente a este ámbito solo puede escribir ya 'ser' del siguiente modo: ~~ser~~. Esa tachadura en forma de aspa en principio solo trata de impedir la costumbre –casi imposible de erradicar– de representarnos al 'ser' como algo que está y subsiste por sí mismo y de cuando en cuando aparece frente al hombre. De acuerdo con esta representación, parece como si el hombre estuviera 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, 2000, pp. 332-333)<sup>31</sup>

Extrañas palabras las de Martin Heidegger, y no obstante, resultan definitivas. Como indica él mismo, el uso de la tachadura en forma de X encima de la palabra ser no obedece a un simple capricho, sino que esta indicación no hace más que “señalar las cuatro regiones del conjunto integrado por los cuatro y su reagrupamiento en el punto en que se cruza el aspa (*Vorträge und Aufsätze*, 1954, pp. 145-204)”

31 José Luis Molinuevo (1994, pp. 107-108).



(Heidegger, 2000, p. 333)<sup>32</sup>. Formulado de forma menos enigmática, la tachadura es el lugar donde la pre-sencia se vuelve, o lo que es lo mismo, el venir a la presencia se dirige hacia el ser de lo humano. Se trata del lugar en donde lo abierto del ser en la existencia recuerda que es en este cruce de caminos donde se consume, acontece, la donación del ~~ser~~. Nada raro si se tiene en cuenta que

el hombre es en su esencia la memoria del ser, pero del ser tachado: ~~ser~~. Esto quiere decir que el ser humano forma parte de aquello que en la tachadura en aspa del ser reclama al pensar en un mandato conminatorio más inicial. El venir a la presencia se funda [así] en esa dedicación que, como tal, utiliza dentro de sí misma al ser humano a fin de que éste se prodigue y desgaste en ella. (Heidegger, 2000, p. 333)<sup>33</sup>

Si, la tachadura es el ámbito donde se consume el ~~ser~~ resulta evidente por qué “la nada [de igual manera] debe ser escrita y pensada como el ~~ser~~, porque a la nada le corresponde el ser humano que recuerda y no precisamente de modo marginal” (Heidegger, 2000, p. 333). De tal suerte que si la tachadura es el ámbito de la donación de la nada, y esta domina de manera fundamental el ámbito del nihilismo: “el hombre no se limita a estar afectado por el nihilismo, sino que [este] forma parte esencial de él. [Así que] todo lo que constituye la 'sustancia' humana no está en ningún lugar de este lado de la línea para luego atravesarla y aposentarla del otro lado junto al ser. El propio ser humano forma parte de la esencia del nihilismo y, por ende, de la fase de su consumación” (Heidegger, 2000, p. 333). En síntesis, el ser humano “no se limita a estar *en* la zona crítica de la línea” (Heidegger, 2000, p. 333), él es la fractura, la herida, *Shibboleth*.

32 José Luis Molinuevo (1994, p. 108). Resulta inevitable aquí no pensar en la famosa *Cuaternidad* a la que se refiere Heidegger en su conocido texto *Construir, habitar, pensar* (2001a, p. 110 y sigs.).

33 José Luis Molinuevo (1994, p. 108).

Significativas palabras, sin duda, mas con ellas se está cerrando la posibilidad de pensar en traspasar la línea. ¿Qué queda entonces? Tan solo llevar a cabo una topología en la que se haga un examen cuidadoso de “la localización de aquel lugar que reúne en su esencia al ser y a la nada, [y en la] que [se] determina la esencia del nihilismo [para], de este modo, (...) reconocer los caminos por los que se dibujan los modos de una posible superación del nihilismo” (Heidegger, 2000, p. 334). En otras palabras, hacer una topología de la herida, del nihilismo, solo así será posible conjurar este último de manera estructural.

Pero ¿cuál es este lugar? La respuesta no puede ser otra, el ámbito de la metafísica. “Pues –reconoce Heidegger–, si en el nihilismo reina la nada, si la esencia de la nada forma parte del ser, pero por su parte el ser es el destino del traspasamiento, entonces la esencia de la metafísica se muestra como el lugar esencial del nihilismo” (2000, p. 335). De este modo, si se pretende la “superación del nihilismo”, sortear la fractura, no hay más alternativa que “la superación de la metafísica”. Para ello, se torna indispensable, primero, “buscar la zona de la línea crítica, es decir, el lugar de la esencia del nihilismo consumado, en ese lugar en el que la esencia de la metafísica despliega sus posibilidades extremas y se recoge en ellas” (Heidegger, 2000, p. 335). En otras palabras, se debe escudriñar allí donde la voluntad de la voluntad exige que lo que viene a la presencia esté en disposición, única y exclusivamente, de su sustancia, allí, donde el ser se ha tornado ausente, donde este ha caído en el olvido.

Con este olvido no se alude al simple “despiste de un olvidadizo profesor de filosofía [que] ha dejado en algún sitio [, por ejemplo, el paraguas]” (Heidegger, 2000, p. 336), sino que tal olvido hace parte de la cuestión del ser, de su destino. De ahí por qué, el mencionado olvido, pensado adecuadamente, esconde tesoros inapreciables los cuales están aún por descubrir. Lo anterior lleva a manifestar a Heidegger que conjurar el olvido es tanto como ponerse en disposición de “superar la metafísica [que no es otra cosa que] la superación del olvido del

ser” (2000, p. 337), en otros términos, des-olvido (A-letheia)<sup>34</sup>. Toda superación de la metafísica va dirigida, imperiosamente, a la esencia misma de la metafísica. Por eso, cualquier intento por superar la metafísica debe partir aclarando primero en qué consiste su esencia.

¿Cuál es empero la esencia de la metafísica? O, más exactamente: “¿qué es metafísica?” (Heidegger, 2000, p. 337). Si la respuesta se da, simplemente, desde el “traspasamiento del ser más allá de lo ente, en este caso, como tal 'ser' que pasa más allá” (Heidegger, 2000, p. 338), como lo ha hecho hasta ahora toda la tradición, habrá que señalar que el fundamento de la metafísica está en “la distinción [entre] esencia y existencia” (Heidegger, 2000, p. 338), en la escisión. Sí, por el contrario, este interrogante se responde desde la perspectiva de la lección inaugural de 1929, habrá que responder a esta pregunta desde un ámbito en el que la nada juega un papel determinante, a saber, desde un horizonte en el que el ser humano es “el lugarteniente de la nada” (Heidegger, 2000, p. 339). Mejor aún, si nos es permitido hacer aquí este extraño giro, es *Da-sein*.

Esta afirmación tan extraña, no debe ser motivo de malentendidos. La nada a la que aquí se hace referencia, subraya Heidegger, “no es nada negador [sino algo que] forma parte del presentarse” (2000, p. 339). De modo más claro, aquí la nada y el ser, a diferencia de lo que ha dicho la tradición, no son entendidos como dos entidades enfrentadas una al lado de la otra, como los dos extremos de un abismo, o, tal como lo hacen las ciencias, como si la nada fuera algo ajeno a las dinámicas mismas de lo ente y a lo que hay que excluir de tajo, sino que se les debe considerar “en un parentesco cuya plenitud esencial apenas si [se ha] pensado” (Heidegger, 2000, p. 339). Dicho en otras palabras, se les debe examinar a la luz de la pregunta de Leibniz: “¿por qué hay en general ente y no, más bien, Nada?”. Esta vez, entendida desde una pregunta que remite a lo mismo, pero en un sentido distinto, esto es, a la pregunta: “¿cómo se explica que en todas

34 Como se sabe, la expresión griega Aletheia (verdad), no solo significa des-ocultar, traer a la luz, sino des-olvido.

partes sea lo ente lo único que tiene la primacía y no se piense más bien la negación de ese ente, 'esta nada', es decir, el ser en relación con su esencia?" (Heidegger, 2000, p. 340).

Así, solo a quien se tome en serio esta pregunta le será dado entender el sentido profundo que tienen las fórmulas "presentarse" y "venir a la presencia". Y, no solo estas ligadas, única y exclusivamente, como las ha pensado la tradición desde la *Physis* y el *Logos* hasta la *Voluntad de poder*, al ser de lo ente, sino vinculadas a "esa nada que con el mismo grado de originalidad es también lo mismo que el ser" (Heidegger, 2000, p. 340). Quien no se ha tomado en serio esto, dice Heidegger, siempre terminará considerando que aquí no se hace más que presentar una filosofía negativa, el más radical nihilismo negativo. Aquí, contrario a lo que suele pensarse, lo que se hace es arrojar "luz sobre la marcha de nuestra historia: [en razón a que] todavía nos movemos, junto con todo lo que constituye la sustancia, dentro de la zona del nihilismo, al menos mientras supongamos que la esencia del nihilismo reside en el olvido del ser" (Heidegger, 2000, p. 341).

Pero, "¿entonces qué ocurre con el traspasamiento de la línea?" (Heidegger, 2000, p. 340). Para Heidegger, la respuesta es evidente, en la medida en que "la esencia del nihilismo, que se termina de consumir en el dominio de la voluntad de la voluntad, reside en el olvido del ser. [Y se considera que] cuando mejor parecemos corresponder a este olvido es cuando lo olvidamos, es decir, cuando lo echamos al viento. [Se dejará de prestar] atención a lo que quiere decir el olvido en cuanto ocultamiento del ser" (2000, p. 341). Al contrario, cuando se le presta atención a tal olvido, se termina experimentando "una sorprendente necesidad: en lugar de querer superar el nihilismo, tenemos que empezar por intentar hospedarnos en su *esencia*" (Heidegger, 2000, p. 341).

¿No resulta contradictorio esto con lo que aquí se ha planteado? En manera alguna, puesto que en tanto "la metafísica nunca permite

al morar humano que se asiente y establezca en el lugar, o esencia, del olvido del ser. (...) el pensar y el poetizar tienen que retornar a ese sitio en el que de algún modo siempre han estado, aunque nunca hayan edificado. Solo si construimos podemos preparar el morar en ese lugar” (Heidegger, 2000, p. 342). Se habrá dado así el primer paso para dejar atrás el nihilismo cuando se participe “en la construcción del *camino* que reconduce al lugar de la superación de la metafísica y permite que pase por él y recorra lo destinal de una superación del nihilismo” (Heidegger, 2000, p. 342).

En síntesis, se estaría en disposición de asumir de modo más originario el pensar del decir que rememora (*Andenken*). Estar en disposición de hacer patente este, “el mayor regalo y el peligro más grande” (Heidegger, 2000, p. 342)<sup>35</sup>. Comprender que la memoria,

35 Sobre el pensar que rememora, el texto de Martin Heidegger de 1943 *Andenken*. Del mencionado ensayo existen al menos dos versiones en castellano. La primera de ellas estuvo a cargo de José María Valverde que publicó el referido texto bajo el nombre *Recuerdo* en el libro *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin* (1983, p. 97). Por otra parte, la segunda versión estuvo a cargo de Helena Cortés y Arturo Leyte, esta vez bajo el título de *Memoria en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* (2005, p. 87). No quisiera dejar pasar la oportunidad de transcribir aquí el Poema de Hölderlin que inspira el texto de Heidegger arriba mencionado. Memoria/ Sopla el Nordeste,/para mí el más amado de los vientos,/pues promete espíritu de fuego/y viaje propicio a los navegantes./Ve pues ahora y saluda/al hermoso Garona/y los jardines de Burdeos./ Allá, donde por la escarpada vega/desciende el sendero y la corriente/cae profundo el arrollo, pero desde arriba/todo lo contempla una noble pareja/de roble y álamo plateado./Todavía lo recuerdo bien y cómo/sus anchas copas inclina/el bosque de olmos sobre el molino,/mientras en el patio se alza una higuera./Los días de fiesta allá mismo/se encaminan las morenas mujeres/sobre suelo de seda/en el tiempo de marzo/cuando son iguales la noche y el día/y sobre lentos senderos,/preñados de sueños dorados,/pasan aires arrulladores./Pero, ahora, que alguien/me alcance, rebosante de luz oscura/la copa aromática,/para que al fin yo pueda descansar, pues dulce/sería el sueño bajo las sombras./No es bueno/ estar sin alma,/privado de pensamientos mortales. En cambio, bueno es/el diálogo y decir/lo que opina el corazón y oír muchas cosas/de los días del amor/y las hazañas ya acontecidas./Pero, ¿dónde están los amigos? ¿Dónde Belarmino/y el compañero? Algunos/sienten temor de ir a la fuente;/pues después de todo la riqueza comienza/en el mar. Ellos/como pintores, reúnen toda/la belleza de la tierra y no desdeñan/la guerra alada ni/vivir solitarios, año tras año, bajo/el desnudo mástil, donde no atraviesan la noche/ni el brillo de los festejos de la ciudad, ni el tañir de cuerdas o las danzas locales./Más, ahora, a las Indias/han partido los hombres,/desde allá, desde la cumbre batida de aire/en las colinas de viñas, desde donde/baja el Dordoña y al juntarse/con el magnífico Garona con anchura de mar/quita y da memoria,/y el amor también fija los aplicados ojos./ Pero lo que permanece lo fundan los poetas. (2005, p. 89-90).

“el pensar-en (*Andenken*) algo, el recordar algo, es un modo de fijar que piensa en algo fijo y firme a lo que se atienen los que piensan con el fin de poder permanecer firmes en su propio ser. La memoria reafirma [así] a los que piensan en el fundamento de su ser” (Heidegger, 2005, p. 159). Que “el poetizar es hacer memoria. [Y que] la memoria es fundación” (Heidegger, 2005, p. 167).

De esta manera, llevar a cabo una valoración *Sobre* la línea, desde el pensar que recuerda (*Andenken*), tiene como destino el pensar planetario. Nada extraño si se tiene en cuenta que, como reconoce Heidegger, ya “Nietzsche escuchó ese mandato que conminaba a meditar sobre la esencia de un dominio planetario” (2000, p. 343). Nietzsche había escuchado de manera nítida “un mandato conminatorio que exigía una representación del hombre para asumir el dominio de la tierra. [En el que él pudo vislumbrar] la lucha que se extendía por ese dominio” (Heidegger, 2000, p. 343). Una verdadera lucha de titanes por la “disputa del ser” (Heidegger, 2000, p. 343) y, frente a la cual, las guerras mundiales resultan ser simples juegos de niños, aunque mortales. Una auténtica gigantomaquia que sumerge sus raíces en el fundamento del nihilismo. No está de más recordar en este lugar que ya en el comienzo de la historia del ser, entre los antiguos griegos ocurrió una lucha semejante en torno a la experiencia de la revelación del ser, la cual llevó a esculpir la tradición occidental en su conjunto, la metafísica, a partir de una herida, de una fractura: la separación radical entre dos mundos, uno verdadero y otro falso.

Ante la contundencia de estas palabras no cabe más que preguntarse con Martin Heidegger, si “¿existe alguna salvación de lo que nos ha sido destinado y transmitido en el destino más esforzada que la de semejante pensar recordante?” (2000, p. 344). En un primer vistazo, no parece avistarse ninguna. De ahí que no haya quedado más camino aquí que adentrarse en el intrincado laberinto de una época signada por el espíritu que siempre niega.

Ahora solo resta buscar, en medio de la noche, el hilo de Ariadna, atender a la herida, “oír” el ruido de la fractura abierta por el nihilismo desde el pensar que rememora, desde la consternación del ser, teniendo presente esa dura confrontación con el mundo de la que ha sido prisionera la metafísica occidental desde su origen. ¿No fue esa nefasta confrontación con el mundo lo que advirtió, ya en los albores mismos de la filosofía, esa pícara muchacha tracia cuando, desternillada de la risa, llamaba la atención del insigne Tales de Mileto, que había caído en un pozo por estar contemplando las estrellas, con estas palabras?: “¿acaso quiere mi amo conocer los secretos del cielo si no es capaz de ver lo que hay en la tierra?”<sup>36</sup>.

Habría que preguntar si esta escisión no es justo lo que pusieron de manifiesto, cada uno a su manera, la escultora Doris Salcedo y el poeta Paul Celan, en su obra *Shibboleth*, pero, sobre todo uno de los artistas más controvertidos y representativos del siglo XX: Joseph Beuys. ¿Fue acaso él, el que dejó “hablar” la herida abierta por el nihilismo? ¿El portador del hilo de Ariadna que tal vez nos indique cómo salir del laberinto? ¿Es él, como todo ser humano, la fractura, la herida abierta, *Shibboleth*, *Da-sein*? En lo que sigue se intenta dar respuesta a estas preguntas.

---

36 Es bien conocida esta anécdota transmitida por Platón en Teeteto (174a) a propósito de Tales. Para más información al respecto conviene ver, además del referido texto de Platón, el libro de G. S. Kirk, J. E. Raven y Schofield *Los filósofos presocráticos* (1987, p. 126).

### 3. La rivoluzione siamo Noi



Joseph Beuys  
*La rivoluzione siamo Noi* (1972)<sup>37</sup>

*Las enfermedades son casi siempre crisis espirituales de la vida, en las que se expulsan viejas experiencias y viejos procesos mentales, o bien se transforman, como fundidos en un crisol, de un modo totalmente positivo*

(Joseph Beuys)

1943, el mismo año en el que Martin Heidegger escribiera sus consideraciones en torno al poema *Memoria (Andenken)* del poeta Friedrich Hölderlin, fue un año decisivo también en la vida de Joseph Beuys. Justo en el invierno de aquel año, el avión de combate en el que se encontraba el artista alemán fue alcanzado por la artillería antiaérea rusa en tierras de Crimea. Como él mismo recordará,

37 Sinksreen, ink and stamp on paper. Suport 1896 x 987 mm. Tate / National Galleries of Scotland.

Fotografía sobre poliéster, tinta, sello de tinta. Serigrafía de la fotografía de Beuys Giancarlo Pancaldi. 75-1 / 2 x 39-3 / 8 pulgadas. Derechos de autor de Joseph Beuys / Artists rights society.



años más tarde, su frágil vida se hubiera extinguido si no hubiera sido porque un grupo de tártaros nómadas curara sus heridas con grasa animal y fieltro (Stachelhaus, 1990, pp. 23-24). En palabras de Nietzsche, en aquel instante se había convertido así, él mismo, en una obra de arte (1984, p. 45). Pero ¿quién era este misterioso individuo?

La respuesta suena extraña: *una herida*. Esta indicación que parece estar mediada por lo poético es, sin embargo, el reconocimiento del propio estado de ánimo substancial experimentado por Joseph Beuys. Dicho sentimiento es corroborado, en primer lugar, *v. gr.*, por la escritora Carmen Bernárdez Sanchís que en su libro sobre Beuys escribe: “la historia nos la cuenta el propio Joseph Beuys: empieza en 1921 con la exposición de una herida con apósito de esparadrapo. Aunque no lo explica en su *Lebenslauf / Werklauf*, 'Curso de vida / curso de obra', *curriculum* alegórico elaborado en 1964, la herida es la de su nacimiento el 12 de mayo de aquel año en Krefeld” (2001, p. 7). Y, en segundo lugar, esta es confirmada por la obra que el artista denominara *La bañera*. En ella, como recuerda Stachelhaus en su excelente libro, a comienzos de la década de 1970, Beuys había tomado la bañera infantil:

en la que siendo bebé le había bañado su madre. De modo que resolvió escenificar una pieza de su propia biografía y lo hizo a su radical manera, aludiendo con vendas de gasa y esparadrapo el hecho de la separación del cuerpo materno mediante el corte del cordón umbilical y con vaselina los cuidados indispensables del lactante Joseph. (1990, pp. 168-169)<sup>38</sup>

En este sentido, Beuys es la consumación viva de *Shibboleth*. La síntesis por excelencia de una época signada por el espíritu de la herida abierta. De una Era nihilista que ha acabado por aumentar la fractura que ha caracterizado el vínculo de los seres humanos entre sí y de estos con la naturaleza. Una época en la que

---

38 Sobre el carácter dual de la herida, Platón (*Fedón* 60b).

el hombre debe vivirse a sí mismo extraño en el mundo, como ajeno a sí mismo y a la naturaleza, para poder volver a ser uno consigo mismo, con sus semejantes y con la naturaleza, debe tener conciencia de la escisión que hay entre él como sujeto y el mundo como objeto, como condición para vencer esta misma escisión. (Fromm, 2004, pp. 113-114)

Es decir, teniendo en mente justo el nombre de una de las instalaciones de Joseph Beuys, *mostrar las heridas*<sup>39</sup>, en razón a que estas no son más que la *Demonstration* de que el ser humano ha terminado haciéndose extraño a sí mismo<sup>40</sup>. *Mostrar las heridas*, dejar “hablar” la herida abierta por el nihilismo, como lo hace, a través de sí mismo Beuys, es dejar hablar a ese ser sufriente que en cada caso somos nosotros mismos. Por ello, Beuys se constituye en la síntesis de un tiempo en el que es imperioso dejar hablar esa enorme herida que aún existe entre los que son considerados propiamente como humanos y aquellos que no son tenidos por tales.

Así que, este individuo, como cualquiera de nosotros, es la encarnación de una época en la que se ha acentuado, “la fragilidad de la vida, del ser humano y el hecho de que somos finitos”. De un instante crucial en la historia de la humanidad en la que las generaciones humanas están

expuestas al desplazamiento, a ver imágenes de horror como algo cotidiano, a estar en medio de fuerzas políticas polarizadas, [en un mundo] particularmente violento, [y para las cuales] es casi imposible no tener una mirada política del entorno. [En un mundo] desmembrado, semidestruido, desarticulado, [guiado por un instinto autodestructivo]

---

39 Sobre la instalación *Muestra tus heridas* llevada a cabo en Múnich el 22 y 23 de enero de 1980, ver lo planteado por Heiner Stachelhaus (1990, p. 175 sigs.) al respecto.

40 En lo que concierne al término *Demonstration*, es importante tener en cuenta que se trata de una categoría muy significativa en la obra de Joseph Beuys y en general en el arte contemporáneo. No se debe pasar por alto además que la palabra *Demonstration* significa en alemán tanto demostración como protesta, un buen ejemplo de ello es la instalación que Beuys denominó, de manera significativa, *Auschwitz Demonstration*.

pero el mismo con una capacidad para elaborar la realidad de lo que está pasando. (González, 2010)

De un mundo en el que, sin embargo, muchos estarían dispuestos a permitir que brote, una vez más, la vida de las cenizas del gran cansancio.

Por este motivo, Joseph Beuys, como Doris Salcedo, estaba convencido de que el papel del artista había cambiado sustancialmente a largo del siglo XX. De ahí su idea del concepto ampliado de arte que, a su modo de ver, “debe aplicarse sin más al trabajo<sup>41</sup>. [Pero mediado por] el principio de creatividad [el cual] es idéntico [piensa este artista] al principio de resurrección [de trasfiguración]” (Stachelhaus, 1990, p. 74). Este último, no comprendido a partir de “la vieja fórmula anquilosada [sino, a partir] una figura viviente, palpitante, que fomente vida, alma y espíritu” (Stachelhaus, 1990, p. 74)<sup>42</sup>.

De ahí que el referido concepto ampliado del arte no haya sido comprendido por Beuys como una simple teoría estética, sino como “una fórmula del ser que todo lo transforma” (Stachelhaus, p. 74). Es decir, como “la única terapia prometedora de éxito para curar a la larga las heridas individuales y sociales” (Stachelhaus, 1990, p. 176). Esta convicción es lo que lleva a lo que el artista denomina “la plástica social” y a la consideración de la historia como una escultura. Con razón escribió Friedrich Nietzsche, unos años antes de que naciera Beuys

---

41 Es muy importante contrastar esta idea de Beuys con lo dicho en esta investigación acerca de lo planteado por Marx respecto al trabajo, así como, con lo expresado por Heidegger, primero, respecto al *Trabajador* de Ernst Jünger en su texto *En torno a la cuestión del ser* (2000, p. 320 y sigs.) y, segundo, en relación al vínculo existente entre el trabajo y el dolor y sus referencias metafísicas, en particular, con la metafísica absoluta de la subjetividad hegeliana (Heidegger, 2000: 328).

42 Sobre la idea de resurrección en Joseph Beuys, Friedhelm Mennekes en su libro *Joseph Beuys: Pensar Cristo* (1997, p. 92). En lo que respecta a trasfiguración ver, primero, lo dicho a propósito de Dionisos en *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche (1984, p. 57) Y, segundo, en Heidegger *¿Y para qué poetas?*, donde se puede ver la relación que éste último pensador establece entre las figuras de Hércules, Dionisos y Cristo (1996, p. 241).

¡el arte y nada como el arte! Es el gran posibilitador de la vida, el gran estimulante de la vida. El arte como la única fuerza superior y contraria a toda voluntad de negación de la vida, como lo anticristiano, antibudista, antinihilista, por excelencia. El arte como la *liberación del que conoce*, del que ve –quiere ver- el carácter terrible y enigmático de la existencia, del que conoce trágicamente. El arte como la *liberación del que actúa*, del que no solo ve, sino que vive –quiere vivir- el carácter terrible y enigmático de la existencia, del hombre trágico y guerrero, del héroe. El arte como la *liberación del que sufre*, como camino a estados donde el sufrimiento es querido, transfigurado, divinizado, donde el sufrimiento es una forma de gran embeleso. (1998, p. 168)

Este artista es, de esta suerte, el gran posibilitador de la vida, el gran estimulante de la vida, el antinihilista por excelencia, el liberador del que conoce, del que no solo ve, sino vive lo terrible y trágico de la existencia, el liberador del que sufre, puesto que se ha constituido en ese camino a estados donde el sufrimiento es querido, transfigurado, divinizado, donde el sufrimiento es una forma de gran embeleso. No sorprende por ello que escriba Beuys: “sin dolor no hay conciencia” (Stachelhaus, 1990, p. 181). Y, menos sorprende que Stachelhaus concluya: “Beuys puede así expresar en una comparación todo el dolor de la época” (1990, p. 181).

Por esta razón, él es, como *Shibboleth* de Doris Salcedo, un duelo permanente, una bandera a media asta a la que nunca se prestó juramento, un grito hacia lo extranjero de una patria rica en “duelos no elaborados” (González, 2010), porque le resulta artificioso recuperar las vidas perdidas, en cuanto que, como artista, se sabe impotente ante la muerte. No obstante, con sus *instalaciones*, es capaz, asimismo, de traer “al campo de lo humano la vida que ha sido desacralizada” (Toledo, 2007).

Es así, esa herida que solo se puede llevar a cabo *una sola vez*. El ámbito de la resistencia, de la clandestinidad, de las líneas de

demarcación, de la condena de cualquier tipo de discriminación. El lugar donde confluyen esas fechas en las que se conmemoran los “acontecimientos singulares, únicos e irrepitibles '*unwiederholbar*” (Derrida, 2002, p. 13). “Algo de nuestro pasado que vuelve a la memoria” (Derrida, 2002, p. 13) y que habla, a través de sí mismo, para que éste no se disuelva en la bruma del tiempo. Para que el pasado continúe teniendo sentido “hoy, ahora para nosotros” (Derrida, 2002, p. 18). De modo que este individuo es ese diálogo desesperado que habla desde eso que se arraiga en lo más profundo de nosotros mismos: *el des-encuentro*. Ese ámbito en el que confluye lo diverso y, que, sin embargo, acaba aproximándose a lo extraño.

Así las cosas, es el testimonio vivo que conmemora lo que le resulta imposible de volver. El eco de eso que habiendo acontecido una sola vez no retornará jamás. El espacio donde se hace presente lo inexorablemente desaparecido. El lugar de la fractura en una Era en la que, cada vez más, se abre la grieta aún existente entre los pueblos, entre los individuos. Y que, no obstante, se establece, igualmente, como el ámbito en el que se vinculan todos los seres humanos en un solo y único drama: *sortear la inclinación hacia su autodestrucción*.

En este orden de ideas, habrá que decir entonces que en Beuys habla una voz en la que confluyen todas las voces, una herida en la que se manifiestan todas las heridas, una fisura abierta en el tiempo. En suma, es la zona de la desgarradura, de la frontera, del límite, pero también de la sutura. En las palabras de Jacques Derrida, lo que se pone de manifiesto en él es “tanto la diferencia, la línea de demarcación o de división de las aguas, la escisión, la cesura, como, por otra parte, la participación, lo que se comparte porque ahí se entra en relación o se tiene en común, a título de permanencia” (2002, p. 57).

Es un *sýmbolon*, “la memoria del olvido mismo, la verdad del olvido. [En otras palabras] *El Meridiano* [donde todo] vuelve a la memoria” (Derrida, 2002, p. 62). O, si se prefiere esta expresión de Doris Salcedo, esa *Acción de duelo* en la que “todos los seres que lloramos en ese duelo, todos los dolores [que] se recogen en [la

obra se resiste] a la borradura” (Derrida, 2002, p. 64). Formulado de otra manera, es el ámbito mismo de la resistencia a la borradura en la borradura, de “eso que está condenado a demarcarse para marcar, a enlutarse para permanecer” (Derrida, 2002, p. 68). Un acontecimiento (*Ereignis*) en el que converge lo extranjero y lo propio en su íntimo apropiamiento. Ese que es el más inquietante de todos los huéspedes. No resulta extraño que el propio Joseph Beuys se asuma a sí mismo como una obra-herida, en la que coinciden la vida y la muerte. Lo dicho es sintetizado por Heiner Stachelhaus en los siguientes términos:

con la muerte siempre ante los ojos, es evidente que Beuys en los últimos años de su vida reflexionó mucho y con intensidad sobre la vida y la muerte. De ello son testimonios impresionantes las 'instalaciones' y 'objetos'. Se originan 'objetos' completamente sencillos, secundarios, como la 'Scala libera', una pequeña escalera de madera a la que están sujetas unas pesadas piedras, la 'Capri-Batterie', una bombilla amarilla, con portalámpara y clavija, que está dentro de un limón de verdad (1990: 181-182). [Y más adelante escribe Stachelhaus]: Beuys, dice Eva Beuys, estuvo muerto toda su vida. Ella llamaba Beuys a su marido, y tampoco los hijos Wenzel y Jessyka le decían padre o papá, sino que siempre le llamaron Beuys. Estuvo muerto toda su vida, dice Eva Beuys, pero siempre estuvo muy vivo. Amaba tanto la vida, que la tomó como un camino que quería dominar. Dice que Beuys recorrió el camino de la vida y el camino de la muerte con absoluta seguridad... hasta 'Palazzo Regale'. (1990, p. 195)

Desde esta perspectiva, aunque suene extraño, es la conjuración misma de *Shibboleth*, esto es, de nosotros mismos, pues él, en una época en la que el desarraigo y la exclusión se constituyen en el estado “normal” de las cosas, busca por todos los medios, la libertad y la reconciliación entre todos los seres sin distinción. Es aquel ángel de la historia al que se refiere Benjamin, que mira hacia el futuro, al

tiempo que sus ojos se clavan en un pasado en el que solo advierte una tormenta descendiendo sobre la tierra mientras deja a su paso una densa estela nihilista. Ese que quiere “detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado” (Benjamin, 1973, p. 183). Ese que desea de corazón suturar la herida, sanar la desgarradura, traspasar el umbral, sortear la enorme grieta, mientras quizá se plantea con Jünger la “pregunta sobre cómo puede sostenerse el hombre frente a la aniquilación en la resaca nihilista” (1994, p. 34).

Es, al igual que Friedrich Nietzsche, el último “nihilista perfecto de Europa, pero que ya ha superado el nihilismo que moraba en su alma, viviéndolo hasta el fin, dejándolo tras de sí, debajo de sí, fuera de sí” (Nietzsche, 1980, p. 22). Un “contramovimiento” que tal vez, en algún futuro, sea capaz de conjurar ese nihilismo, aunque este se siga mostrando como necesario.

Así, él tiene “que ver con nuestro propio destino” (Jünger, 1994, p. 15), pese a que la evidencia histórica, tal como lo reconoce Ernst Jünger, no quiere “dejar todavía espacio a consideraciones que lleven más allá del mundo de horror. [Pues] el fuego, el terror [y] las pasiones [aún] dominan aunque solo [sea] por un rato” (1994, p. 16). Este artista, al igual que Dostoievski, estaba convencido de que el nihilismo no se constituye en la fase final o, incluso, mortífera de la humanidad, sino que esta se muestra como el más potente de los antídotos, gracias al dolor que ella produce. En últimas, que “sin dolor no hay conciencia” (Stachelhaus, 1990, p. 181).

Él, en cuanto conciencia del dolor, en cuanto amaba la vida, justo por ello, es, según la anotación hecha por Jünger respecto del optimismo, el que permite mantenerse “firme en el cambio de la historia y sus peligros” (1994, p. 19). Mejor aún, mantenerse inalterable frente al derrotismo, de cara a “ese temple de ánimo [en el que] el pánico no encuentra ninguna resistencia, [y] se extiende como un torbellino” (Jünger, 1994, p. 19). Y, todo ello, en una Era en la que los medios de destrucción han crecido de manera tan desmesurada que el hombre ha terminado por convertirse en lo absolutamente vulnerable. He ahí la razón por la que esta sea una época en la que al

hombre “le rodea el terror como [su] elemento” (Jünger, 1994, p. 20). Así las cosas, este individuo es un pronóstico reservado en una época en la que el nihilismo envuelve todo el planeta. Ese que está dispuesto a darle la cara al sufrimiento poniéndose en una situación límite que le permita dar el paso que lo conduzca a un “estado superior”<sup>43</sup>.

Por eso Beuys, que generó, en cuanto soldado, un considerable dolor en tierras extranjeras, es capaz de hacernos comprender que además del placer<sup>44</sup>, es el dolor lo que nos vincula, “lo que recoge en lo más íntimo” (Heidegger, 2000, p. 328). Esto fue lo que le hicieron entender los tártaros nómadas con sus cuidados. En otros términos, es capaz de hacernos descifrar con sus *acciones* la célebre sentencia de Hölderlin: *pero donde hay peligro, crece también lo que salva*. A él le es dado así indicarnos lo maravilloso, lo asombroso, en un universo en el que estos se han volatilizado. A guardar la calma en la época de la lluvia, el vapor y la velocidad.

O mejor, a personificar *L'uomo universale*, de ahí su admiración por Leonardo da Vinci, en un mundo de extrema especialización. A permanecer despiertos en un tiempo inmerso en una especie de “guerra civil mundial [y en el que] está en juego la totalidad” (Jünger 1994, p. 47) del planeta. A inspeccionar con ojo atento una tierra en la que se ha vuelto frecuente habitar la fractura. A escudriñar en lo más profundo de la miseria y el dolor. En pocas palabras, a advertir el drama mismo de la muerte, por cuanto solo de este modo nos será dado “una nueva donación del Ser” (Jünger, 1994, p. 53). En síntesis, a cultivar esos jardines en los que no tiene acceso el temible Leviatán, a apostar por la calidez en un mundo en que, tal es la expresión de la que se vale el propio Joseph Beuys, “lo que falta es calor” (Stachelhaus, 1990, p. 181).

---

43 Al respecto, Heiner Stachelhaus (1990, pp. 201-202).

44 En lo que se refiere al placer basta pensar en la actitud de Joseph Beuys frente a Italia y en particular frente a Nápoles en donde, debido a la calidez de su gente, se sentía como en su propia casa, o la tranquilidad que caracterizaba su vida familiar (Stachelhaus, 1990, pp. 197-198).



Él encarna de este modo una utopía, pero una utopía vista a la luz de “lo humanamente posible. [Una utopía donde no se trata de hallar] la perfecta felicidad, sino –en medio de los infortunios– [hallar] la felicidad imperfecta, la ‘felicidad en la infelicidad’” (Marquard, 2006, p. 9). Una utopía que se ocupa del “hombre de este lado de la utopía, o sea, del hombre finito” (Marquard, 2006, p. 10). Un sueño que parte de seres humanos de carne y hueso que deben suplir diariamente, en primera instancia, sus necesidades básicas y en el que no se sacrifica a los seres humanos, en el sagrado nombre del desarrollo, al cruel capital y, mucho menos, en nombre de una ideología. La utopía, en la Era de la quiebra del espíritu y de la voluntad de dominio, en la que cada hombre es un artista, en la que *La rivoluzione siamo Noi*<sup>45</sup> (Stachelhaus, 1990, p. 186). La utopía del “heroísmo trágico”, a la manera de Nietzsche.

Un mundo en el que no se realizan las peores ignominias en nombre de los ideales morales, sin mártires y santos dispuestos a “la destrucción universal con vistas al triunfo de las ideas sanas” (Dostoievski, 1969, p. 142). Un mundo en el que los seres humanos no creen vivir en el crepúsculo de los tiempos y en el que no se hace de la autodestrucción, el fanatismo, la patriotería, el racismo, la xenofobia y la idea de progreso una religión. Una utopía en la que los hombres ya no tienen de qué avergonzarse, de la resistencia, de “la ‘plástica social’ como obra de arte social que (...) hace posible una verdadera democracia en el sentido de obras creativas” (Stachelhaus, 1990, p. 89), la “tolerancia activa”, el “trabajo para todos”, el ama de casa remunerada. Un ideal en el “que todo ser humano es un rey sol, [en el] que todo ser humano es propiamente soberano” (Stachelhaus, 1990, p. 183).

Dicho a la manera de Ernst Jünger, la utopía del triunfo de Eros, pues, “donde dos personas se aman, se sustraen al ámbito del Leviatán, crean un espacio no controlado por él” (1994, p. 63). En términos de Jacobi, un sueño donde “la tierra se torna habitable” (Villacañas,

---

45 *La revolución somos nosotros.*

1989, p. 124). La utopía del triunfo de la amistad, en tanto que el diálogo con el amigo leal “no solo puede consolar infinitamente, sino también devolver y confirmar el mundo en sus libres y justas medidas” (Jünger, 1994, p. 64). El sueño de la apuesta por el arte, por cuanto, como subraya el propio Beuys, “la obra de arte es el mayor enigma, pero el ser humano es la solución” (Stachelhaus, 1990, p. 77). De suerte que, hoy, “no puede estar el sentido del arte en ignorar el mundo en que vivimos” (Jünger, 1994, p. 65).

Esto último lo comprendió muy bien este individuo, por eso tuvo la “osadía [de instalarse en] los límites de la Nada. [De afrontar] el miedo, que es percibido por los hombres pánicamente y como en ciegos golpes del destino” (Jünger, 1994, p. 66). De ser absolutamente consciente de que “no basta pensar tal como lo heredamos” (Jünger, 1994, p. 68), pues, de este modo, el hombre no ha hecho más que acrecentar la fractura que lo separa de otros seres humanos y del entorno natural en el que vive. De ahí su consigna “¡Unidad en la multiplicidad!” (Stachelhaus, 1990, p. 137). Él fue capaz de tener la firme determinación de descifrar el enigma de nuestro tiempo. A él le fue dado experimentar en sí mismo el enorme poder de la nada, de penetrar en lo más profundo de la esencia del nihilismo, de conjurarlo, desde la más profunda consternación de su ser.

Beuys-*Shibboleth*, es así la comprensión misma del ser como ~~ser~~. Mejor aún, *El Meridiano* donde todo confluye hacia la nada, el lugar en que reina el nihilismo en sus más diversas expresiones. La línea de “frontera entre dos edades del mundo, en tanto que en él] se decide si el movimiento acaba en una nada negadora o si es el tránsito al ámbito de una «nueva dedicación [donación] del ser»” (Heidegger, 2000, p. 314). El ámbito mismo del nihilismo consumado. La zona en la que se está *en* y *trans* la línea. De esta manera, no solo es el espacio donde hay que buscar un comienzo, sino también el lugar donde se hace patente el inicio de la fisura, el lugar donde se revela el nihilismo en su fase final y en el que “todo está en juego” (Heidegger, 2000, p. 315).

Una aperturidad en la época de la consumación de “una experiencia de lo ente y de cómo es lo ente, a la luz del proyecto de Nietzsche de lo ente como voluntad de poder” (Heidegger, 2000, p. 317). Enunciado de otro modo, un trazo abriente, en una época en la que se ha vuelto tan “esencial” el nihilismo que han terminado por tornarse invisibles sus peligros y pliegues más íntimos. El sobrepotenciamiento del dolor y de la alegría, en un tiempo en el que la esencia de estos ha sido vedada. La renovación del lenguaje, y no solo el artístico, en una época en la que este está atravesado por el espíritu de la metafísica, de la escisión. Una nueva interpretación del ser de lo ente, un nuevo modo de ser en el ser en un tiempo en el que no solo la pregunta por el ser ha caído en el olvido, sino, además, ha caído en el olvido la pregunta por el dolor y, sobre todo, la pregunta por la nada<sup>46</sup>.

Así, *Beuys-Shibboleth* es el lugar de la apropiación decidida de las cuestiones esenciales en un mundo en el que reina la superficialidad, el ámbito en el cual se abre y prepara, como se ha expresado echando mano a las palabras de Jünger y de Heidegger, una nueva dedicación, la donación del ~~ser~~. Más exactamente, en él se hace patente que el ser del ser humano se “mantiene y vive” en la donación y retirada del ~~ser~~ pues allí se disuelve la problemática separación que ha existido hasta el día de hoy entre el sujeto y el objeto. Él es ese cruce de caminos en el que se consume, acontece, “en su esencia la memoria del ser, pero del ser tachado: ~~ser~~” (Heidegger, 2000, p. 333).

Es “la localización de aquel lugar que reúne en su esencia al ser y a la nada, [y en el] que [se] determina la esencia del nihilismo y, de este modo, permite reconocer los caminos por los que se dibujan los modos de [su] posible superación” (Heidegger, 2000, p. 334). El lugar de la superación de la metafísica tradicional, por ser el ámbito en el que ella despliega sus posibilidades más extremas. La zona donde el

46 En lo relativo a la nueva interpretación de lo ente, sobre la nueva manera de ser en el ser en Joseph Beuys, basta pensar en el enorme compromiso de este artista con las casusas medio ambientales o, incluso, su rechazo decidido al armamentismo (Stachelhaus 1990, pp. 140-141).

ser se ha tornado ausente, de ahí porque este individuo se constituya en “el lugarteniente de la nada” (Heidegger, 2000, p. 339) y, al mismo tiempo, se instaura como el lugar en el que es posible superar tal olvido. En pocas palabras, él fue capaz de asumir, de manera originaria, el pensar del decir que rememora (*Andenken*), hacer manifiesto “el mayor regalo y el peligro más grande” (Heidegger, 2000, p. 342), nuestra propia existencia (Dasein)<sup>47</sup>, en una Era marcada por el dominio planetario y su lucha por la “disputa del *sein*” (Heidegger, 2000, p. 343). Formulado de manera más clara, es *Da-sein*.

Es la conciencia de la memoria (*Andenken*) en una Era en la que, ya lo sabía Friedrich Hölderlin, como el “mar [se] quita y [se] da memoria”. El lugar en el que habla la herida abierta por el nihilismo. Una voz libertaria en un mundo signado por la voluntad de dominio. La palabra de ese peregrino que tras haber vagado por tierras extrañas vuelve de nuevo a la tierra natal. Ese pensar-en (*An-denken*) que no solo piensa hacia atrás sino en lo por-venir. Esa especie de nuevo aire que con sus sueños “le presta una generosa estabilidad al clima y hace que madure el tiempo del ambiente despejado y sin nubes”

---

47 Desde luego se está pensando aquí en la famosa expresión utilizada por Heidegger en *Ser y tiempo*, donde se refiere a éste en los siguientes términos: “el Dasein se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo. El Dasein, o bien ha escogido por sí mismo estas posibilidades, o bien ha ido a parar a ellas, o bien ha crecido en ellas desde siempre. La existencia es decidida en cada caso tan solo por el Dasein mismo, sea tomándola entre sus manos, sea dejándola perderse. (...), al Dasein le pertenece esencialmente el estar en el mundo” (2003, pp. 35-36). No sobra manifestar que este vocablo se traduce literalmente con: ahí, aquí (Da) ser (sein). Valga anotar que esta expresión ya había sido utilizada por Heidegger antes de hacerlo en *Ser y tiempo*. Así, por ejemplo, en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* dice: “Facticidad es el nombre que le damos al carácter de ser de ‘nuestro’ *existir* ‘propio’. Más exactamente, la expresión significa: ese existir *en cada ocasión* (fenómeno de la ‘ocasionalidad’; véase ‘demorarse’, ‘no tener prisa’, ‘estar-en-ello’, ‘estar-aquí’) [remite Heidegger a una serie de términos que serían explicativos: Verweilen, Nichtweglaufen, Da-bei, Da-sein (N. del T.)] en tanto que en su carácter de ser existe *está ‘aquí’ por lo que toca a su ser*” (2000, p. 25).

(Heidegger, 2005, p. 94) en una época turbulenta<sup>48</sup>. Ese, que le ha sido concedido llamar “a los pájaros migratorios para que abandonen las tierras extrañas y retornen a la tierra natal a fin de que allí, con los ojos abiertos, puedan posar su mirada sobre lo suyo propio y cuidarlo” (Heidegger, 2005, p. 94). En síntesis, ese ser-en-el-aire que con sus *instalaciones* trae a la presencia el ser de lo ente para que los hombres abran históricamente un mundo.

Dicho de otra manera, ese lugar desde el que se “llama' a los [mortales] a encontrarse en el destino de su esencia histórica” (Heidegger, 2005, p. 96), “la apertura del espacio en el que la voluntad esencial es la voluntad 'de' lo venidero” (Heidegger, 2005, p. 96). Hay que tener presente también que aquí se habla no de la voluntad cuyo único anhelo es el dominio, sino de esa voluntad comprometida con *la madre tierra*. Esta última, vista no con los ojos de un chovinista que ve el pequeño terruño en el cual se ha venido al mundo como el mejor de los posibles, sino como ese hogar que solo se puede reconocer habiendo sido un extraño y cuya fundación histórica le ha sido concedida al poeta, al artista: *la tierra en su conjunto*.

No está demás manifestar que solo con esta disposición hacia nuestro planeta nos será otorgado a los humanos “estar poéticamente en casa” (Heidegger, 2005, p. 97), morar poéticamente sobre la tierra, “fundar y construir la Polis” (Heidegger, 2005, p. 97), fijar el ámbito de lo político. De lo contrario se estará condenado a desconocer el origen, lo común, pues, tal y como van las cosas, según la expresión del poeta Friedrich Hölderlin, “en casa no está el espíritu, ni en el comienzo ni en la fuente” y, lo que es peor aún, “la tierra nos consume”.

---

48      Cómo no recordar aquí ese bello poema que Hölderlin dedicara a su amada Diótima: “Delicia de las musas del cielo, ven y aplaca / el caos de estos tiempos reconcilia como antes / todo lo que está en pugna y calma la furiosa discordia / con tu celestial música de paz. / ¡Que sea el corazón humano un lugar de armonía! / ¡Que la primitiva naturaleza del hombre, su alma / tranquila y grande, surja de nuevo poderosa / y calme la agitación de nuestro tiempo! / ¡Viva belleza! Vuelve al miserable corazón de este pueblo, / recupera tu lugar en torno a la mesa hospitalaria y en nuestros templos. / Pues Diótima vive como las frágiles flores en invierno. / Aunque tiene la riqueza de su alma, busca el sol. / Pero el sol del espíritu, el mundo más hermoso, ha muerto, y en la noche glacial rugen los huracanes” (2002, pp. 89-91).

Teniendo en cuenta lo indicado, no está de más recordar de nuevo el compromiso de Beuys con las causas en defensa del medioambiente. Es bien conocida la participación del artista en la fundación del Partido Verde en Alemania. Sobra decir que este compromiso del artista se vio reflejado en un sinnúmero de obras. Basta recordar la instalación *I like America and America likes me* o su propuesta para el **Documenta de Kassel** de 1984 *7000 Eichen*, la cual fue terminada por la familia del artista tras su muerte.

El mencionado compromiso por parte de este artista lo evidencia Stachelhaus en los siguientes términos:

en 1971 entra Beuys en el Zuider Zee, cerca de Ostende, más exactamente, en la orilla del lago. Allí hay una zona pantanosa cuyo desecamiento con fines de ganar tierra representaría una destrucción ecológica acuática. Con esta 'Aktion im Moor' [Acción en el pantano], una vez más en su manera drástica inculcó en la consciencia algo que luego cada vez fue reconocido como tarea social de primera: la protección del medio ambiente. Doce años más tarde introduce otra iniciativa de protección del medio ambiente: el proyecto piloto *Spülfeld Altenwerder* en el ámbito de Süderelbe, Hamburgo. Estos campos contaminados consisten en un barro sumamente tóxico del Elba y del mar del Norte, que desde hace algunos años se ha ido acumulando allí. Del pueblo de Altenwerder solo queda en pie la iglesia, todo lo demás, incluso las extensas plantaciones de árboles frutales, yacen sepultadas bajo el barro. Con su propuesta de plantar en la zona contaminada árboles y arbustos, respondió Beuys al programa 'Kunst im öffentlichen Raum' (Arte en el espacio público) convocado por las autoridades de la cultura y la comisión arte de Hamburgo. (1990, pp. 163-164)

De esta suerte, este hombre-herida es ese dador de alma que funda “la morada poética [esto es, artística], de los hijos de la tierra” (Heidegger, 2005, p. 100). Dicho sea entre paréntesis, a esta última

fue a la que llamaron los griegos *Physis* y los romanos *natura*. En este orden de ideas, hay que decir entonces que él señala el camino en dirección al auténtico ser de los griegos o, incluso más allá de Grecia, a lo que él denomina *Eurasia*<sup>49</sup>. En palabras de Martin Heidegger, en dirección a la “aparición y surgimiento mismos y en su totalidad (...) [hacia] aquello sobre y en lo que el ser humano funda su morada. [Y que] nosotros (...) llamamos *tierra*. [En síntesis, hacia] aquello en donde el surgimiento vuelve a dar acogida a todo lo que surge como tal. (...) [Hacia] aquello que acoge” (1996, p. 35).

Así que, todo artista, tal como lo fue Beuys, comprometido con las causas a favor del medioambiente, sabe por ello, como Hebel, que “somos plantas –nos guste o no admitirlo– que deben salir con sus raíces de la tierra para poder florecer en el éter y dar fruto”<sup>50</sup>. Nada sorprendente, si se tiene en cuenta que él encarna de una parte, ese espíritu para el que solo es posible sentirse en casa en la proximidad de la tierra natal (*Heimat*), en la proximidad de la madre tierra y, por otra parte, personifica ese espíritu que:

en su calidad de voluntad sabedora del origen, [esto es] vuelto hacia la tierra natal, (...) despierta en él la voluntad de ir a buscar él mismo, por amor a la tierra natal, ese extrañamiento, ese no estar en casa, al que la tierra natal que se cierra ya le estaba exponiendo. [Ese] espíritu que asume en su voluntad esencial aquello que produce esencialmente el extrañamiento. (...) lo forastero, lo extraño, pero lo extraño que al mismo tiempo es también lo que permite pensar en la tierra natal. (Heidegger, 2005, pp. 102-103)

Es, nos guste o no, una planta que le ha sido concedido “experimentar lo extraño por amor a la futura conquista de lo propio” (Heidegger, 2005, p. 104). El abrumado que, como dijo Friedrich Hölderlin, “le alegran las flores y sombras de los bosques” de la madre tierra, las cuales terminaron resguardándolo de aquello

49 Al respecto, Stachelhaus (1990, p. 155 y sigs).

50 Sobre este asunto en particular, Heidegger (1982, pp. 225-240).

que casi le quema y le consume: el fuego de lo extraño. Nada insólito por ello que a este tipo artista le haya sido dado “fundar el morar humano como un morar poético. (...) sentirse él mismo en casa en la ley de su esencia” (Heidegger, 2005, p. 105) a partir de lo extraño. Ese navegante que trayendo a la memoria “ha experimentado (la claridad y la llama del fuego celestial), para que, al exponerlo, [él mismo] aprenda el libre uso de lo propio” (Heidegger, 2005, p. 106).

Su obra es por ello, ese saludo en el que se reconoce lo propio de quien se saluda. El saludo que “permite que lo saludado resplandezca por algún tiempo en su propia luz esencial, al punto de que pierda su falso yo” (Heidegger, 2005, p. 107). Ese saludo que permite que eso que se trae a la memoria “acceda originariamente a la nobleza de su ser, a fin de que, en su calidad de saludado, tenga ya a partir de ese momento su morada esencial en el saludo. [Es decir, retorne] al interior de su propio ser” (Heidegger, 2005, p. 107), mejor, aparezca en su ser. Ese saludo que permite que lo saludado, aquello en (*an*) lo que se piensa (*denken*), lo que se guarda en la memoria (*Andenken*), lo olvidado, retorne. Eso que, como la memoria, “sale por encima y más allá de nuestro presente y viene a nosotros como algo futuro. (...) algo todavía no desplegado” (Heidegger, 2005, p. 111). Eso que trae a la memoria, en la Era de la partida de los dioses, los días de fiesta “sagrada” en los cuales todo se reconcilia. Esos días en los que, en palabras de Nietzsche:

bajo la magia de lo dionisiaco no solo se renueva la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada, hostil y subyugada celebra sus fiestas de reconciliación con su hijo perdido, el hombre. De manera espontánea ofrece la tierra sus dones, y pacíficamente se acercan los animales rapaces de las rocas y del desierto. De flores y guirnaldas está recubierto el carro de Dionisio: bajo su yugo avanzan la pantera y el tigre. Transformándose el himno *A la alegría* de Beethoven en una pintura y no se quede nadie rezagado con la imaginación cuando los millones se postran estremecidos en el polvo: así será



posible aproximarse a lo dionisiaco. Ahora el esclavo es hombre libre, ahora quedan rotas todas las rígidas, hostiles delimitaciones que la necesidad, la arbitrariedad o la 'moda insolente' han establecido entre los hombres. Ahora, en el evangelio de la armonía universal cada uno se siente no solo reunido, reconciliado, fundido con su prójimo, sino uno con él, cual el velo de Maya estuviese desgarrado y ahora solo ondease de un lado para otro, en jirones, ante el misterioso Uno primordial. Cantando y bailando manifiéstase el ser humano como miembro de una comunidad superior: ha desaprendido a andar y a hablar y está en camino de echar a volar por los aires bailando. Por sus gestos habla la transformación mágica. Al igual que ahora los animales hablan y la tierra da leche y miel, también en él resuena algo sobrenatural: se siente un dios, él mismo camina ahora tan estático y erguido como en sueños veía caminar a los dioses. El ser humano no es ya un artista, se ha convertido en una obra de arte. (1984, pp. 44-45)

Así que, *Beuys-Shibboleth* es el lugar en el que, parafraseando a Hölderlin, “celebran su fiesta nupcial los hombres y los dioses ausentes, en la que festejan todos los vivos, y por un momento el destino está equilibrado”. Aquel ámbito en el que “el destino no encuentra su equilibrio más que cuando lo desigual se presenta como lo desigual. [En tanto] el equilibrio no es una manera de igualar [de nivelar] todo en la indiferencia, sino [en] dejar que reine de modo igual lo diferente en su diferencia” (Heidegger, 2005, p. 116). Una *Demonstration* en la que confluyen “el conjunto de destinos”. Dicho de otro modo, una obra-herida en la que se libera a los combatientes y se les otorga “un mismo derecho, es decir, el propio de cada uno: el de tener su propio ser” (Heidegger, 2005, p. 121).

En síntesis, es ese ámbito en el que se pone de manifiesto que el destino del ser humano es habitar poéticamente sobre la tierra. Ese por el cual lo posible deviene real y lo real posible, pues es capaz de

anticiparlo, de saludarlo, en medio del fuego de la noche. Aquello en lo que ha madurado el fruto de las Hespérides, porque ha estado en peligro de quemarse. Por ello, a su escritor, ese soñador, chamán y casi profeta, le es otorgado indicarle a los hombres, “mediante un pensar que rememora” (Heidegger, 2005, p. 128) su presente y su porvenir<sup>51</sup>. Ese ser embriagado de arte que busca construirles a todos los ausentes una morada, “*en los días festivos de la primavera*” (Heidegger, 2005, p. 133), donde habitan los hijos de la tierra. Justo, por esto, este artista puede cantar con Hölderlin:

*por eso hasta albergo la esperanza de que si comenzamos  
a cumplir lo deseado, si desatamos por fin nuestras lenguas  
y hallamos la palabra, si abrimos nuestro corazón,  
y nuestra mente embriagada surge un pensamiento más alto,  
veremos comenzar la floración del cielo al tiempo que la nuestra,  
y ante nuestra abierta mirada se abrirá el que otorga luz.* (Citado por  
Heidegger, 2005, pp. 133-134).

Este tipo de artista es ese embriagado que “camina tan estático y erguido como en sueños veía caminar a los dioses”. Ese trashumante que vuelve al hogar ebrio de lo visto en tierras extranjeras con el firme propósito de instaurar un auténtico morar sobre la tierra en *diálogo originario* con lo extraño. Aquel ser humano fiel a su destino que “pensando mortalmente, convierte en [arte] lo supremo” (2005, p. 136). Aquel que, asumiendo su propia finitud, le ha sido dado establecer un *diálogo originario* con los ausentes antiguos y modernos, los cuales homenajeamos en los días de fiesta de la misma manera que lo hace el poeta cuando canta:

*Sin embargo, otórgame en las horas de fiesta,  
y para que pueda reposar, que yo piense  
en los muertos. Muchos han muerto,  
capitanes de tiempos antiguos  
y bellas mujeres y poetas,*

---

51 De la relación que Beuys establece entre el chamanismo y el futuro a través del pensar rememorante (Stachelhaus, 1990, p. 85).

*y en los nuevos  
muchos hombres.*

*Pero yo estoy solo.* (Citado por Heidegger, 2005, p. 141)

Ese que representa, de esta forma, la esencia de la memoria (*Andenken*). Al que le ha sido dado la claridad y la noche, “la presencia del Ser”, hacer “aparecer lo bello en el proyecto de la naturaleza” (Heidegger, 2005, p. 150). En últimas, en palabras de Friedrich Hölderlin, “poner fin a esa eterna lucha entre nuestro Yo y el mundo, restaurar la paz de toda paz, que es más alta que toda razón, reconciliarnos con la naturaleza y unirnos con ella en un único Todo infinito. [Es decir, lograr ese estado de cosas] en el que la belleza reina” (Heidegger, 2005, pp. 148-149).

Este es el motivo por el que aquel está dispuesto a afrontar, de manera decidida, las inclemencias del tiempo que le correspondió en suerte. A emprender siempre una *alada guerra* en contra del Estado, puesto que, desde su punto de vista, “el Estado es un monstruo que debe ser combatido” (Stachelhaus, p. 114). Posiblemente, esta sea la única manera de realizar en el presente el *Primer programa de un sistema del idealismo alemán*, que hoy se nos antoja tan actual como venidero, en cuanto allí ya se instaba a todos los humanos a “¡ir más allá del Estado! [Con el firme propósito de instaurar una tierra en la que reine por fin la] libertad y la igualdad de todos los espíritus” (Hegel, 1978, pp. 219-220).

Sin embargo, esto lleva necesariamente a este artista a vivir como un forastero en un tiempo que le resulta extraño, puesto que su tiempo, aquel en el que reina el nihilismo, es “como un largo invierno en el que los árboles permanecen sin hojas y retiene las fuerzas y savias del crecimiento. (...) [Una época en la que] el mástil oscila bajo su entramado de maderas y jarcias como un árbol de invierno que ha perdido su follaje en la tormenta” (Heidegger, 2005, p. 151) y en la que a él le concierne estar en vela esperando cumplir con su destino, a saber, hallar el origen de su ser más propio: cuidar de la madre tierra y, de esta manera, emprender el viaje al país del porvenir.

Él es ese que se abre al porvenir porque supo entender que esto solo es posible cuando se emprenda el viaje de regreso a la madre tierra “con los ojos abiertos, [y] pueda posar su mirada sobre lo suyo propio y cuidarlo”. Es ese que vislumbró que “lo más alejado de la lejanía es lo *inicial* del origen de los *antepasados*” (Heidegger, 2005, p. 155). Ese que vio que esto solo es posible cuando se dé en el hombre la *transfiguración* de lo extraño a lo propio. Cuando el ser humano esté en espera de una tierra aún por lograr. Una tierra en la que el trabajo esté mediado por el principio de creatividad y no por el cruel estado de extrañamiento, como se percató Karl Marx que está ocurriendo en el seno del capitalismo. Un mundo en el que se entienda que el dolor es lo vinculante, que el “espíritu es también memoria”. Esto es, una tierra en la que se comprenda que la divisa política más radical es: ¡muestra tus heridas!

Este tipo de artista es ese que dirige sus pasos hacia la fuente en la que nace “todo posible morar de los hijos de la tierra”. Ese que difícilmente abandona su lugar, pues mora cerca del origen: la madre tierra, el que “*consagra el suelo*” (Heidegger, 2005, p. 164) y funda lo que permanece, *Shibboleth*, la herida abierta, *Da-sein*, la Memoria originaria (*Andenken*) a través de la que habla la “voz silenciosa” (Heidegger, 1972, p. 151) de todos los ausentes. El lugar de la resistencia en la que se insta a los mortales a encontrar su destino histórico. A saber, fundar de manera auténtica una tierra en la que reine este principio fundamental: “lo propio debe aprenderse tan afondo como lo ajeno”. Solo de esta manera nos será otorgado “fundar y construir la Polis” (Heidegger, 2005, p. 97), el hilo de Ariadna que indica el camino que quizá algún día nos permita salir del laberinto, del nihilismo. Cuánta razón tuvo Nietzsche cuando escribió: “solo como fenómeno estético está justificada la existencia del mundo” (1984, p. 31).

Así las cosas, es menester seguir el hilo de Ariadna, dejar hablar las heridas. Pero ¿cuáles son sus palabras? La respuesta la tiene el propio artista Joseph Beuys: “tenemos conciencia del dolor porque amamos la vida”. ¿Acaso podría ser de otro modo? Dejemos esta

pregunta sin respuesta, porque, como bien le señalaba el joven Marx a su padre en 1837:

hay en la vida momentos que son como hitos que señalan una época ya transcurrida, pero que, al mismo tiempo, parecen apuntar decididamente en una nueva dirección. / En estos momentos de transición nos sentimos impulsados a contemplar, con la mirada de águila del pensamiento, el pasado y el presente, para adquirir una conciencia clara de nuestra situación real. (1982, p. 5)

Hoy parece que asistimos a uno de esos momentos, pues, ya lo advertía acertadamente en 1967 un contemporáneo de Joseph Beuys, Herbert Marcuse, “hoy en día podemos convertir el mundo en un infierno; como ustedes saben, estamos en el buen camino para conseguirlo. [Y, al mismo tiempo] podemos transformarlo en todo lo contrario” (1986, p. 7). De nuestra especie depende la construcción del camino que queramos transitar. ¿Se han comprendido nuestras palabras? “¿Por qué la nada y no más bien el ser?” o, debemos preguntar ¿por qué la nada y no más bien el ser?<sup>52</sup> Dejemos sin respuesta estas preguntas cardinales. Tan solo resta cerrar este círculo llevando en la mente esas formidables palabras del poeta Hölderlin:

*“la vida es la tarea del hombre en este mundo”*

52 Tal vez la pista para comprender este extraño giro nos la puede brindar la fórmula de Odo Marquard “la felicidad en la infelicidad” o el famoso poema de Lou Andreas-Salomé *Oración a la vida, al dolor*, el cual dice así: “¡sin duda un amigo ama a su amigo, / como yo te amo a ti, vida llena de / enigmas! / Lo mismo si me has hecho gritar de gozo que llorar, / lo mismo si me has dado / sufrimiento que placer, / yo te amo con tu felicidad y tu / aflicción: / y si es necesario que me aniquiles, / me arrancaré de tus brazos con / dolor, / como se arranca el amigo del pecho / de su amigo. / Con todas mis fuerzas te abrazo: ¡deja que tu llama encienda mi / espíritu / y que, en el ardor de la lucha encuentre yo la solución al enigma / de tu ser! / ¡Pensar y vivir durante milenios, / arroja *plenamente* tu contenido! Si ya no te queda ninguna felicidad / que darme, / ¡bien! ¡Aún tienes –tu sufrimiento!” (Nietzsche, 1982, p. 147).

