



Universidad de Valladolid

Pensar al borde del abismo.
Ontología del peligro y existencia
en Ernst Jünger

Trabajo Fin de Máster

Autor: Martín Heredero Campo

Tutor: José Manuel Chillón Lorenzo

Máster en Profesor de Educación Secundaria

Obligatoria y Bachillerato

Junio 2022

Resumen

A partir de un análisis del pensamiento de Ernst Jünger presentamos, en este trabajo, algunas reflexiones sobre la caracterización del peligro como dimensión constitutiva de la realidad. Desde esta constatación, analizamos las consecuencias del olvido de la negatividad que Jünger acusó en su época, a partir de una crítica a la razón positivista. Continuamos desarrollando la filosofía del dolor de Jünger para desembocar en un estudio sobre el pensamiento al borde del abismo como posible superación del miedo a la muerte por parte de la persona singular (*Einzelnen*), así como de la incapacidad para hacerle frente producida por la automatización de la existencia. Por último, presentamos algunas consideraciones sobre el papel de la enseñanza en la obra de Jünger a partir de un análisis de la figura del maestro en su pensamiento.

Palabras clave: Nihilismo, peligro, abismo, Dios, conciencia, poder, dolor, negatividad, técnica, libertad, miedo, persona singular.

Abstract

Based on an analysis of Ernst Jünger's thought, we present, in this work, some reflections on the characterization of danger as a constitutive dimension of reality. From this ascertainment, we analyse the consequences of the oblivion of negativity that Jünger accused in his time, through a critique of positivist reason. We continue to develop Jünger's philosophy of pain and lead on to a study on thinking on the edge of the abyss as a possible way of overcoming the fear of death by the individual (*Einzelnen*), as well as the inability of facing it produced by the automatization of existence. Lastly, we present some considerations about the role of teaching In Jünger's work from an analysis of the figure of the teacher in his thought.

Keywords: Nihilism, danger, abyss, God, conscience, power, pain, negativity, technology, freedom, fear, individual.

“La nada es la sombra de Dios”.

Escolios a un texto implícito, Nicolás Gómez Dávila.

“Aunque acampe un ejército contra mí

mi corazón no teme;

aunque estalle una guerra contra mí,

sigo confiando”.

Salmo 27.

“Nun stehst du nackt, geburthaft nackt, in wüsten Weiten”.

Perseus, Theodor Däubler.

ÍNDICE

Introducción	1
Capítulo 1. El abismo: ocultamiento y llamada	4
1.1 El olvido de un olvido.....	4
1.2 El Estado asistencial.....	11
1.3 El Maelström llama.....	15
Capítulo 2. Los poderes elementales y sus fuentes	20
2.1 Los poderes elementales.....	20
2.2 Su lugar en el mundo.....	24
2.3 Su lugar en la persona singular.....	28
Capítulo 3. Las leyes secretas del dolor	31
3.1 Dolor y conciencia.....	31
3.2 El dolor como motor de la historia.....	38
3.3 Horror y salvación.....	43
Capítulo 4. La existencia como aventura	50
4.1 El corazón aventurero.....	50
4.2 Contra el miedo.....	55
4.3 El pensamiento al borde del abismo.....	61
Capítulo 5. Constelación de maestros	67
5.1 La seguridad en la nada.....	67
5.2 Aprender a mirar.....	79
5.3 La enseñanza de Eros.....	83
Conclusiones	86
Bibliografía	90

Introducción

“Los hombres, en su huida de la muerte, la van persiguiendo”¹

Ha habido momentos en la historia del pensamiento en que la asunción de la finitud de la existencia humana ha sido ignorada. Con el ánimo henchido por las inmensidades de una razón que confundió la soberbia con poder, no se dudó en colmar el vacío ontológico producido por la muerte de Dios con todo tipo de ficciones. Los esfuerzos de esta razón estrecha fueron dirigidos, entonces, a la elaboración de variados mecanismos mediante los que controlar cada aspecto del mundo. También el ser humano se comprendió a sí mismo como cosa, como objeto cuya movilización cabía esperar si así lo requería el progreso de dicha razón, que en unión con la técnica adoptó un semblante titánico.

No obstante, allí donde parece haberse conquistado hasta el último harapo de la realidad en aras del progreso ilimitado de la razón, la moral y la técnica, existen procesos ocultos que se sustraen a la mirada desatenta. Haciendo gala de una peligrosa ingenuidad, la razón, unida a la voluntad de prolongar el bienestar y la seguridad mediante el cálculo racional de la realidad, se entrega a todo tipo comodidades. Pero la aceleración constante, la creciente automatización de la existencia y la repetición mecánica de todo proceso, conducen a remolinos donde la persona singular constata, normalmente a destiempo, que los instrumentos de su confort pronto pueden inspirar malestar y, poco después, pánico. La existencia de la negatividad, hasta entonces negada, muestra ahora los perversos reinos que, de forma velada, había elevado bajo el beneplácito de la razón distraída. La desvalorización de todos los valores supremos conduce a laberintos donde la persona singular se ve arrojada, sin auxilio posible. Pero,

¹ DK 68 B 203.

del mismo modo que hemos aludido a ciertas fuerzas capaces de interrumpir el feliz curso del progreso, hemos de señalar también la existencia de poderes primordiales insertos en el pecho propio de la persona singular. Estas fuentes de abundancia, olvidadas mediante la reducción del mundo a *res extensa* regida por los principios de la razón, aluden a un fondo de sentido no ordenable por las estrecheces de este pensamiento. Es así como, tras constatar la inevitable existencia del peligro y la negatividad, la persona singular descubre, o mejor, recuerda un camino hasta entonces ignorado, que conduce a la conquista de la propia existencia. La necesidad de pensar al borde del abismo es una exigencia que las circunstancias lanzan a la persona singular. Esta última se juega aquí la capacidad de decidir con libertad sobre sí cuando la catástrofe acontece e interrumpe el feliz paseo de la razón. Si la persona singular puede sobrevivir a este trágico duelo, es algo que discutiremos con detalle más adelante.

El breve relato que acabamos de presentar concentra el hilo conductor de las reflexiones que a continuación desarrollaremos. A partir de una lectura de Ernst Jünger, trataremos de atisbar el alcance del pensamiento asomado al abismo que el autor alemán considera indispensable si es que queremos romper con el automatismo de la existencia.

La filosofía de Ernst Jünger presenta una crítica a la idea de que el proyecto de reducción de la realidad a las categorías de la razón resulta realizable. En este trabajo, presentamos una de las caras de esta crítica al racionalismo y al positivismo. Concretamente, rastreamos en su obra las reflexiones que Jünger dedicó al peligro y al dolor como dimensiones a partir de las cuales la omnipotencia de la razón es puesta en tela de juicio. Pero la irrupción de elementos no calculables por el poder de la razón no se reduce a una mera constatación de las fuerzas de la naturaleza. Cuando Jünger sitúa estos poderes en el interior de la persona concreta, se enfrenta también a la idea del sujeto moderno e ilustrado, cuya razón se concibe como una facultad autónoma, independiente de la vida y las pasiones. Este reconocimiento de la falibilidad de la razón ante las dimensiones de la realidad capaces de sustraerse al cálculo presenta una conciencia crítica con respecto a los proyectos que, en el mundo secularizado, prometen infinitas cantidades de seguridad y bienestar. La incapacidad de la razón para domeñar el mundo presenta sus resultados terribles cuando, unida a la técnica, despierta poderes del todo incontrolables.

Jünger reconoce así, en el pensamiento burgués ilustrado, el pueril deseo de permanecer ajeno a la presencia del abismo, parapetado tras los vuelos de la razón desvinculada de la vida. Pero su filosofía no desemboca en un pesimismo motivado por

la impotencia de la razón. Más bien presenta un ánimo esperanzado con respecto a la posibilidad de enfrentar el mundo configurado a través del culto a la técnica, buscando superar este error que el pensamiento arrastra desde tiempo atrás. Examinaremos, en este contexto, la formulación del trabajador como figura (*Gestalt*) capaz de hacer frente al mundo donde lo elemental y lo doloroso no pueden esquivarse por más tiempo, y presentaremos también algunas limitaciones de esta propuesta.

En su esfuerzo por escapar de los desvaríos de la razón estrecha, Jünger propondrá más figuras, no solo la del trabajador. Así, estudiaremos al aventurero, al emboscado y al anarca como ejemplos existenciales donde el mundo peligroso no es enfrentado mediante una razón autónoma desligada de los elementos, sino integrado como parte fundamental de una existencia plena. La persona singular, en contacto consigo misma en su totalidad, podrá entonces desarrollar espacios desde los que resistir la creciente desvalorización que amenaza con disolver su libertad en todo tipo de empresas colectivas, unificadas bajo el uniforme invisible de la técnica.

De este modo Jünger reconoce que la vida se hace vivible en el seno de la catástrofe: mediante el fortalecimiento de un espacio interior, que es caracterizado mediante la imagen del bosque, desde el cual mirar al mundo y captar sus estructuras esenciales. La enseñanza de Jünger se dirige entonces a un cambio en la mirada, que sirve de propedéutica para el cruce de la línea, imagen mediante la cual propone la posible superación del nihilismo. El descubrimiento de un fondo irreductible, de naturaleza mítica y divina, en el centro de la persona singular, es suficiente para hacer frente a los titanes presentes y futuros. El pensamiento de Jünger, gestado en un periodo de continuas crisis, muestra su total vigencia en épocas donde el pánico apocalíptico se turna con la indiferencia del nihilismo. Puede suceder, en momentos críticos, que la persona singular se abandone al automatismo sin reconocer que en su naturaleza interior habitan poderes primordiales que llaman a la aventura; a la mirada inocente, lúcida y asombrada ante el mundo, en el crisol de sus luces y sus sombras.

Capítulo 1

El abismo: ocultamiento y llamada

“El abismo siempre tiene sed; la clepsidra se vacía”²

1.1 El olvido de un olvido.

El cielo sobre las trincheras, iluminado por cientos de simultáneas explosiones de granadas, arrojaba una luz siniestra y estroboscópica, capaz de alumbrar los rincones más oscuros de una época. La conciencia de encontrarse ante un espectáculo nunca antes visto se despertaba en las cabezas protegidas por cascos, mientras esquivaban los sibilinos proyectiles que amenazaban con invocar a la muerte en cada instante. Ernst Jünger³, atravesado por la experiencia del frente, supo observar hasta qué punto los poderes conjurados por la guerra permitían comprender la naturaleza del cambio radical que se estaba produciendo en el orden mismo del mundo. Los jóvenes que alegremente se inscribían como voluntarios dispuestos a sumergirse en las laberínticas trincheras no eran meros inconscientes. En su crónica de la Primera Guerra Mundial, *Tempestades de acero*, Jünger narra, desde el comienzo, cómo la voluntad de pelea constituía una profunda reacción contra los valores ilustrados en que habían sido educados⁴: “Crecidos en una era de seguridad, sentíamos todos un anhelo de cosas insólitas, de peligro grande”⁵. Y el peligro no tardó en revelarse ante estos jóvenes soldados con la

² Charles Baudelaire, “El reloj”, en *Las flores del mal*. 2ª. ed. (Madrid: Nórdica Libros, 2021), p. 115 (LXXXV).

³ De ahora en adelante, nos referiremos a Ernst Jünger por su apellido. Cuando hablemos de su hermano, Friedrich Georg Jünger, mencionaremos su nombre o iniciales, con el fin de distinguirlos.

⁴ También en Ernst Jünger, *El mundo transformado seguido de El instante peligroso*, (Valencia: Pre-Textos, 2005), pp. 311- 312.

⁵ Ernst Jünger, *Tempestades de acero seguido de El bosquecillo 125*, (Barcelona: Tusquets Editores, 2015), p. 5.

voluptuosa crudeza, repleta de sutiles detalles, que la experiencia directa de la muerte ofrece a los observadores atentos. Esta capacidad de asombro ante la ocurrencia de la negatividad radical se relaciona con una disolución de toda dicotomía entre la vida y la muerte. No en vano destaca Jünger la vinculación existente entre la observación de un paisaje primaveral florido con la actividad bélica que en él se llevaba a cabo. El contraste entre la abundancia vital, que despunta en la floración, y la violencia desatada por la batalla de material, permitía al joven Jünger constatar nexos insospechados. Cualquiera, ante este singular escenario, podía tener el “presentimiento de que su vida está asentada en una realidad profunda y de que su muerte no es un final”⁶. En la lectura de fragmentos como este se hace evidente algo que puebla la obra de Jünger: en la cercanía de la muerte, del abismo del no-ser, se encuentra una posibilidad de acceso a experiencias profundas de la existencia, que hacen irrumpir la intuición de la trascendencia en forma de súbita certeza.

Sin embargo, nuevas categorías habrían de ser acuñadas para dar cuenta de la experiencia acontecida en el frente, cuyas implicaciones iban más allá del final de la guerra. La razón burguesa, afincada en una noción de progreso heredera del pensamiento ilustrado y, después, positivista, era incapaz de hacer frente a las demandas que un acontecimiento como la Primera Guerra Mundial realizaba. Así lo plasma Jünger en *El trabajador*: “De la Tierra desgarrada por el Fuego y empapada de Sangre álzanse unos espíritus que no se dejan desterrar cuando quedan en silencio los cañones”⁷. El Jünger de entreguerras comprende que el pensamiento burgués ha tratado de expulsar el peligro, la muerte y la catástrofe mediante la roturación racional de lo real. La reducción de la indomeñable vitalidad del mundo a un cálculo estadístico, heredero del mecanicismo cartesiano, era responsable del destierro de la negatividad. Resulta sorprendente constatar, por otra parte, que esta misma razón orgullosa, que observa en el mundo una materia inerte que ha de ser organizada, es la que invocó los poderes oscuros desatados en la guerra. El pensamiento burgués, cuya ilustración es antitrágica, había cometido así un suicidio involuntario.

La noción de progreso, comprendida como el ordenamiento del mundo por vía de la razón, se encuentra estrechamente vinculada al desarrollo de la técnica⁸. Esto nos permite reconocer dos dimensiones ocultas de este pensamiento burgués. En primer

⁶ Ibid. p. 151.

⁷ Ernst Jünger, *El trabajador. Dominio y figura*, 3ª. ed. (Barcelona: Tusquets Editores, 2003), p. 61.

⁸ Ibid. p. 50.

lugar, su relación con una voluntad de poder incapaz de reconocer en la realidad nada más que un material plenamente disponible para su organización a partir de los órdenes conceptuales establecidos por la razón. En segundo lugar, el nexo existente entre el establecimiento de la seguridad como estado normal y el destierro de la negatividad, mediante el creciente protagonismo del desarrollo técnico. Sin embargo, tal y como señala Jünger, esta peculiar unión de las nociones de progreso, técnica y seguridad, conduce en realidad a precipicios donde la razón burguesa sufre un colapso. Incapaz de hacer frente a los poderes que ella misma ha desarrollado en un intento de exiliar a la negatividad, retrocede ante la emergencia de un titán que se funde con el acero de la técnica y lo porta como armadura. Es así como Jünger puede desarrollar la metafísica de la figura (*Gestalt*) del trabajador como superación del pensamiento burgués.

Hay que señalar que la figura del trabajador trasciende toda valoración estamental de la misma. Sería un error identificar al trabajador con el proletario y leer la obra de Jünger como una alabanza al proletariado⁹. En realidad, el proletario entra dentro del dominio del trabajador, como también lo hacen el soldado, el deportista o el cineasta. En definitiva, son trabajadores todos aquellos que participan del advenimiento de la figura como nuevo orden de la realidad sin poder hacerse a un lado.

Señala Jünger que, en la era del trabajo, no cabe aludir a las cualidades personales del individuo como herramienta a partir de la cual definir la subjetividad. Resulta imposible siquiera hablar de un individuo. Del mismo modo que el advenimiento del individuo destruyó la organización estamental establecida en torno a la pertenencia a diferentes castas, el trabajador viene a desbancar la noción de individualidad. Esta última ha perdido su valor al haber sido disuelta por la figura, a partir de la cual la persona singular solo puede entenderse como “tipo”¹⁰. La consunción de los valores burgueses culmina con la disolución de la personalidad en el carácter total del trabajo. La individualidad burguesa es incapaz de hacer frente a la realidad que la guerra, unida a la técnica, ha puesto de manifiesto. El individuo burgués, que cree todavía en el progreso ilimitado de la razón, es el “representante de unos órdenes debilitados, destinados a perecer”¹¹. Frente a él, el “realismo heroico”¹² del trabajador avanza a

⁹ Ernst Jünger, *Los titanes venideros. Ideario último, recogido por Antonio Gnoli y Franco Volpi*, (Barcelona: Página Indómita, 2016), p. 117. No obstante, esta mala interpretación la llevaron a cabo intelectuales como Oswald Spengler.

¹⁰ E. Jünger, *El trabajador*, p. 110.

¹¹ *Ibid.* p. 108.

¹² *Ibid.* p. 42.

través de la tierra de nadie labrada por la desvalorización de los valores con audacia, reconociendo al otro lado la “posibilidad de una edificación nueva”¹³.

El vacío creado por la desaparición de los valores anteriores a la Primera Guerra Mundial solo pudo ser colmado de nuevo por el trabajador mediante su estrecha unión con la técnica¹⁴. Ella, en manos del trabajador, muestra que su destino no es comprensible a partir de una idea de progreso, sino que le es propia la de dominio¹⁵. Percibir esto y tomar parte en ello sin lamentar la pérdida de la personalidad cayendo en un romanticismo individualista: esta es la tarea que plantea el realismo heroico del trabajador. Y la técnica es valorada en tanto que moviliza la realidad en su totalidad, destruyendo toda relación y todo reducto simbólico que remita a un orden anterior al impuesto por ella misma¹⁶. Dado el carácter total de la movilización destructiva que la técnica extiende, no hay resistencia posible a este avance del nihilismo. Aquel que no se adscriba a los fines contenidos en el plan de trabajo impulsado por la figura, o quien crea posible salvaguardar su individualidad más allá de la realidad típica que la figura impone, solo puede morir¹⁷.

En *El trabajador* se confía en que a este proceso activo del nihilismo, consistente en la consciente destrucción de todos los valores caducos, incapaces ya de dar cuenta de la realidad, le seguirá la construcción de nuevos órdenes. Estos no dependen de la voluntad de algún particular, sino de las demandas que los representantes típicos de la figura canalizan de forma unívoca mediante su adscripción a la movilización total del mundo a través de la técnica. La labor destructiva del avance técnico desembocaría, al llegar a su estado perfecto, en ordenamientos “enteramente determinados, unívocos y necesarios”¹⁸, políticamente concretados en el Estado total. Esta comprensión de la técnica moderna huye de la ingenuidad que supondría comprenderla como un mero instrumento neutral, idea que nos haría sucumbir bajo el sometimiento total a sus mandatos, como también señala Heidegger¹⁹.

Parece sensato, tras esta breve exposición del concepto de *Gestalt* que ordena la exposición de *El trabajador*, examinar hasta qué punto puede esta figura, unida a la técnica, conducir a órdenes nuevos capaces de superar la desvalorización. Hay que

¹³ Ibid. p. 146.

¹⁴ Emilio Bosque Gross, *Heroísmo y razón en Ernst Jünger*, (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1990), p. 126.

¹⁵ E. Jünger, *El trabajador*, p. 155.

¹⁶ Ibid. p. 158.

¹⁷ Ibid. p. 78.

¹⁸ Ibid. p. 159.

¹⁹ Martin Heidegger, *La pregunta por la técnica*, (Barcelona: Herder, 2021), p. 14.

señalar que la sola idea de acelerar los procesos destructivos para su culminación en nuevos órdenes de sentido presenta una clara conciencia del vacío al que se ha de hacer frente. No es este el momento donde el olvido del olvido del sentido, esto es, la incapacidad para experimentar los fondos abismales abiertos por la desvalorización, acontece. Nos encontramos todavía en el instante en que las fuerzas negativas, destructivas, son alimentadas como parte del plan de trabajo. Parece que en la exposición de *El trabajador*, la fusión total de la persona singular con los mandatos determinados por la técnica es el camino a una liberación²⁰. Esto solo puede entenderse al examinar qué concepto de libertad es manejable dentro del marco teórico de *El trabajador* y qué tipo humano es capaz de soportar las presiones que la figura impone.

La persona singular, sacudida por la pérdida de valores, encuentra en su construcción típica una forma de embarcarse en el realismo heroico, transformando su pasividad individual en un torrente de movilización colectiva. Ella no es sino un canal a partir del cual la figura se manifiesta. La univocidad es consecuencia de una total aceptación de la realidad de la figura, de modo que cada persona singular disuelve su malograda individualidad mediante la participación en el plan del trabajo. Y, cuando la subjetividad se comprende como tipo del trabajador, su participación en el trabajo y su unión con la movilización técnica del mundo son concebidas como tareas propias, y por tanto, libres²¹. La libertad que el trabajador inaugura es más grande donde mayores son los sacrificios realizados en aras del orden y de la obediencia. La posibilidad de ser movilizad por la figura del trabajador alimenta la felicidad del tipo, que conscientemente se entrega a las metas “dignas del sacrificio”²². El hombre-torpedo o el kamikaze son ejemplos que se nos antojan representativos del tipo humano propio de la edad del trabajador. Resulta evidente que este nuevo sujeto aumenta su poder cuanto más diluida se encuentra su individualidad.

De forma similar lo percibió Friedrich Georg Jünger, cuya obra, *La perfección de la técnica*, plantea una visión paralela del avance de la técnica en el mundo del trabajo: “El trabajador pierde su rostro, se hace inidentificable como persona y solo se lo puede percibir como portador de una función”²³. Esta concepción funcional del ser humano es exigida por el plan de trabajo y revela la descomposición de la individualidad. Así, los

²⁰ Diego P. Roldán, “Tecnoanthropos, o el trabajador-soldado. Guerra, técnica y domesticación humana en la obra de Ernst Jünger (1920-1933)”, *Revista de Filosofía: Aurora*, vol. 18, núm. 22 (2006), p. 136.

²¹ E. Jünger, *El trabajador*, p. 47.

²² *Ibid.* p. 76.

²³ Friedrich Georg Jünger, *La perfección de la técnica*, (Barcelona: Página Indómita, 2016), p. 136.

soldados alcanzados por la muerte en mitad de la batalla no mueren: “Sufren una avería y quedan fuera de servicio”²⁴. Observamos, con una claridad cada vez mayor, que el poder de la técnica en manos del trabajador convierte todas las reservas vitales en materia inerte domeñable a partir de un funcionalismo gélido, heredero rebelde del positivismo. Es una “conciencia heroica”²⁵ la que se atreve a comprender al sujeto de este modo, pudiendo así maximizar sus rendimientos como se optimiza cualquier proceso maquinal. El ser humano ligado al trabajo se fusiona de este modo con los engranajes de los aparatos que la técnica diseña, tanto en el frente de batalla como en las metrópolis. La mecanización de la individualidad a partir de su conversión en tipo permite su organización funcional, lo que no es sino una forma de tratar al “hombre como si fuese una máquina”²⁶. Este nuevo tipo humano, cuya libertad se identifica con la obediencia a los mandatos de la figura, se muestra favorable a la aceleración del automatismo²⁷. La alusión que Friedrich Georg Jünger realiza a la fisiognomía diluida de hombre automatizado se asemeja a las observaciones que su hermano, Ernst Jünger, presenta en *El trabajador*. El rostro, antes comprendido como expresión de la personalidad individual, se vuelve metálico y afilado en la era del trabajo. Las diferencias particulares son imperceptibles, y cabe hablar solo de una “máscara”²⁸. La uniformidad se extiende al cuerpo, cuya semejanza creciente es fruto de una exaltación del deporte como extracción técnico-racional de rendimientos corporales²⁹. En definitiva, nos encontramos con un tipo humano entregado con heroísmo, sin oposición alguna, a la movilización técnica. Para soportar el tremendo dolor que supone tomar parte en los procesos de desvalorización, este tipo figurado por el trabajador se endurece hasta convertirse en pura función, eliminado todo rasgo peculiar.

Llegados a este punto, podemos preguntarnos: ¿Puede este nuevo sujeto anónimo, masivo y despersonalizado, enfrentarse a la negatividad planteada por la desvalorización? Parece que el endurecimiento de la sensibilidad y la disolución de todo rasgo personal, incapacita a la persona singular para encarar el derrumbe de la seguridad propio de la decadencia. El abismo abierto por la desvalorización pasa a ser celebrado y ampliado, en un esfuerzo que espera alcanzar metas ulteriores, pero que

²⁴ E. Jünger, *El trabajador*, p. 108.

²⁵ *Ibid.* p. 109.

²⁶ F. G. Jünger, *La perfección de la técnica*, p. 206.

²⁷ *Ibid.* p. 208.

²⁸ E. Jünger, *El trabajador*, p. 117.

²⁹ *Ibid.* p. 118. F. G. Jünger también señala la influencia técnica en la aparición del deporte como economía tecnificada de los esfuerzos, ajena a todo componente sagrado o ritual: F. G. Jünger, *La perfección de la técnica*, pp. 213-217.

parece socavar sus propios cimientos al impedir el asombro por la angustia que la experiencia de la muerte posibilita a la persona singular. El tipo figurado por el trabajador, incapaz de sentir dolor, es también inhábil para percibir con asombro el olvido de los valores que ha contribuido a disolver. No hay negatividad para quien no se reconoce en el dolor producido por la constatación del vacío. La aflicción lanza a la persona singular contra ella misma, no ya como tipo, sino como ser concreto asomado al abismo del no-ser desde una frágil cornisa. Esta conmoción es necesaria para cualquier intento serio de superación del nihilismo, pues ante la constatación de la nada puede acontecer el asombro por el ser. Y para ello, la nada ha de ser encarada con un coraje que posibilita el acceso a una experiencia del ser. Así lo comprende Heidegger en el epílogo a *¿Qué es metafísica?*:

El claro valor para la angustia esencial garantiza la misteriosa posibilidad de la experiencia del ser, pues cerca de la angustia esencial y del espanto al abismo habita el temor. Éste aclara y resguarda ese lugar habitado por el hombre dentro del cual éste se siente en casa y se demora en lo que permanece³⁰.

Pero el orden producido por la movilización técnica del mundo anula la posibilidad de angustiarse mediante la automatización de la persona singular. Los nervios quemados de la sensibilidad del trabajador, incapaces de ser sacudidos por nada, refuerzan el desarrollo posterior de una mecanización narcótica, rastreable en los Estados técnico-administrativos configurados en torno a la prestación de asistencia.

Al endurecimiento del trabajador, que fue la respuesta al derrumbe de la seguridad burguesa ante la emergencia de energías destructivas incontrolables, le sigue una necesidad de seguridad que busca afincarse, circularmente, en el bienestar perpetuo. Por distantes que parezcan, ambos órdenes conducen al olvido del olvido. El trabajador, encallecido para hacer frente al peligro del mundo tras la Primera Guerra Mundial, termina por disolverse en un culto maquinal en que todo asomo de vida no organizada desaparece, llevándose consigo también la muerte, que es solo vista como una interrupción en la función. Esto implica olvidar aquello capaz de negarnos, o asumir un absoluto desprendimiento del dolor, pues así lo exige el gesto típico que el realismo heroico demanda. La cuestión del dolor nos ocupará más adelante, pero examinemos ahora hasta qué punto el olvido de la nada ha sido heredado y perpetuado por los

³⁰ Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica?* 2ª. ed. (Madrid: Alianza Editorial, 2014), p. 55.

órdenes establecidos en torno a una creciente sed de seguridad, alimentada por los placeres de la técnica.

1.2 El Estado asistencial.

En *El trabajador* Jünger advierte que la configuración de los Estados en torno a las concepciones técnicas de la vida anuncia nuevas formas de domesticación humana. Estas son desarrolladas a partir de la insaciable necesidad de seguridad, a la vista de los enormes peligros que amenazan a la persona singular no solo en los frentes, sino también en las angustiosas ciudades. Si el plan de trabajo expulsaba la posibilidad de aflicción que la presencia de la nada provoca en la conciencia, la necesidad de seguridad encuentra en los avances técnicos la posibilidad de escapar a la presencia del abismo mediante la aceleración de los procesos repetitivos del automatismo. Sistemas enteros se organizan para interrumpir la aparición de las fuerzas negativas en la existencia. Enfermedad, catástrofe y muerte son representadas como ocurrencias absurdas o irracionales, en tanto que no pueden ser insertadas en los mecanismos de la razón instrumental de la técnica, consagrada ahora a la prolongación *ad infinitum* del bienestar.

El Estado monstruoso, el Leviatán, construido a imagen y semejanza de la máquina, es un rasgo característico del nihilismo moderno que tanto Jünger como Nietzsche supieron vincular a la secularización del mundo³¹. La unión del Estado con la racionalidad propia de la técnica responde a la administración racional del mundo bajo el ideal del orden absoluto. La incapacidad de hacer frente, con el coraje existencial que antes invocábamos, a la muerte de Dios, encuentra en el Estado titánico el “nuevo ídolo”³² capaz de controlar las posibilidades negativas de la vida. Y, para garantizar el control sobre las potencias negadoras de la seguridad y del bienestar, la racionalidad técnica extiende sus tentáculos sin encontrar barreras. Tanto la vida como la muerte pierden toda vinculación con la *physis*, y se convierten en objetos sometidos al cálculo y reducidos a cifras integrables en listados y estadísticas. La voluntad de poder que animaba la movilización del mundo por la técnica en manos del trabajador continúa presente de este modo en la administración de salud propia del Estado asistencial. La dialéctica presente entre estas dos formas de destierro de la negatividad es constatable

³¹ Enrique Ocaña, *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger*, (Murcia: Universidad de Murcia, 1993), p. 90.

³² Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, (Madrid: Edimat Libros, 2019), p. 73.

mediante el contraste de obras como *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley, y *Sobre el dolor*, de Jünger³³. En la primera, encontramos un ejemplo paradigmático del Estado asistencial, organizado a partir de los preceptos racionales técnicos. Con la intención de erradicar el dolor, la persona singular se somete voluntariamente a una existencia mediada por los desarrollos técnicos, que ordenan su vida con tolerado autoritarismo. En la segunda obra encontramos, de nuevo, la exigencia de endurecimiento que el trabajo impone a la persona singular para su movilización total. Leídas en paralelo, extraemos una síntesis más rica todavía: el Estado asistencial, que no necesita ordenarse bajo un régimen político explícitamente totalitario, juega constantemente con ambos polos. Se ocupa tanto de la administración, por medios racionales, de salud y felicidad, como de la invocación de grandes dolores que han de ser soportados sin vacilación.

Ambas dimensiones del Estado apuntan a ser totales, y son, en efecto, perfectamente compatibles. La aspiración a la imposición de la técnica sobre todos los rincones de la realidad incluye tanto la posibilidad de blindarnos contra todo sufrimiento, como la de desatar enormes sumas de dolor. En este sentido, no es una exageración afirmar que la higiene, cuando es extrema, deriva en eugenesia. Así, el ser humano, cuya naturaleza es reducida a un agregado atómico, material e inerte, puede ser utilizado como tubo de ensayo por la razón instrumental del Estado-máquina. Lo que Jünger advertía en 1932 en *El trabajador*: “La posibilidad de irrupciones nuevas, temibles, del Estado en la esfera privada; están a punto de llegar, bajo la máscara de la asistencia sanitaria y social”³⁴; fue confirmado más adelante, en 1951, en *La emboscadura*:

La influencia cada vez mayor que el Estado empieza a ejercer en los servicios médicos, casi siempre con pretextos sociales, es algo que resulta sospechoso y que incita a la máxima cautela. A eso se añade que cuando uno acude a consultar al médico es recomendable la desconfianza, ya que los médicos se sienten cada vez más dispensados del secreto profesional. Nunca se sabe en qué estadísticas irán a inscribir a uno, estadísticas que se llevan no solo en los despachos de los médicos. Resultan sospechosas todas esas fábricas de salud en las cuales trabajan médicos que son unos funcionarios y que están mal pagados, y cuyas curas son vigiladas por la burocracia; de la noche a la mañana, y no solo en el caso de guerra, pueden esas fábricas tornarse en algo que inspira angustia. Por lo menos no es imposible que

³³ Enrique Ocaña, *Duelo e historia. Un ensayo sobre Ernst Jünger*, (Valencia: Ediciones Alfons el Magnànim, 1996), p. 82.

³⁴ E. Jünger, *El trabajador*, p. 105.

entonces los ficheros llevados de una manera ejemplar proporcionen los documentos en virtud de los cuales pueden internar, castrar o liquidar a uno³⁵.

Realmente, bajo la comprensión de la salud que se propugna en el régimen del Estado asistencial, se adivina el rasgo nihilista. El bienestar no es concebido como un estado vital, sino que solo puede ser representado dentro de su dimensión funcional. El cuerpo sano es aquí el que funciona con el automatismo requerido por el mandato de la técnica. La seguridad y el bienestar, garantizados por la sumisión a la comodidad de la técnica, no son posibles sin asumir la plena absorción de uno mismo por los procesos automáticos. La persona singular, para ver sus necesidades de cómoda mansedumbre satisfechas, acude así a las ventajas de la técnica. Pero esta no solo concede aquello que se la pide, sino que, además, lo organiza³⁶, ampliando así su creciente dominio. Y, de nuevo, al caer bajo la organización técnica, el vacío ontológico producido por la ausencia de Dios, que puede rastrearse en la experiencia del no-ser planteada por la muerte, se vuelve una realidad ignorada. Nos vemos abocados, una vez más, al olvido del olvido. La negatividad no puede ser percibida como un reto propuesto a nuestra fuerza vital, pues es desterrada sin más.

Es imposible no recordar, en este punto, el nihilismo propio del “último hombre” nietzscheano. La felicidad de este último hombre es mayor cuanto más grande es su servidumbre. Incapaz de sustraerse al orden, el caos fecundo que habita en su interior se apaga y el orden exigido por el automatismo del bienestar nihilista se impone. El último hombre, en la narración de Nietzsche, cree haber accedido al paraíso. Abandonando toda dureza, considera “que es un pecado enfermar”³⁷, pues todo aquello capaz de comprometer la deseada quietud, la regularidad con la que el vacío se expande sin producir nada nuevo, es contrario a las idolatrías de este último hombre. “Un poco de veneno de cuando en cuando les produce sueños agradables, y una buena dosis de veneno al final para que la muerte no sea un trance amargo”³⁸. Cada uno de estos últimos hombres es idéntico al de al lado, y no necesitan de presiones externas para recluirse voluntariamente cuando sienten que la salud les falta. Nietzsche nos plantea así una situación en que cierta comprensión de la salud manifiesta un síntoma nihilista.

³⁵ Ernst Jünger, *La emboscadura*. 2ª. ed. (Barcelona: Tusquets Editores, 1993), p. 130.

³⁶ F. G. Jünger, *La perfección de la técnica*, p. 130.

³⁷ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 48.

³⁸ *Ibid.* p. 48. No deja de ser interesante estudiar esta concepción pecaminosa de la enfermedad en cf. Thomas Szasz, *La teología de la medicina*, (Barcelona: Tusquets Editores, 1981).

Incapaces de escuchar, en palabras de Jünger, “la verdad de su propio cuerpo”³⁹, se entregan al aplanamiento de su experiencia vital en búsqueda del esquivo bienestar. En la misma línea indica Nietzsche que “el cuerpo es una gran razón”⁴⁰. Ambos autores remiten a un fondo vital de tremendo poder, que se resiste a ser ordenado por los procesos de racionalización de la existencia. Sin embargo, la incapacidad para asumir la injerencia de la peligrosidad inherente al mundo, descubierta desde el advenimiento de la era del trabajo, contribuye a la desvalorización de la salud misma. Las concesiones del Estado asistencial son, a la luz de lo expuesto por Nietzsche y Jünger, cuidados cuyas intenciones se muestran a menudo perversas. Prolifera así un tipo de salud nihilista que rehúye la abundancia vital. Esta es correspondida por un paciente característicamente hipocondríaco que busca “persistir en la enfermedad”⁴¹.

La influencia de la razón técnica en la configuración del Estado asistencial, administrador de los pequeños placeres compatibles con el culto a la salud huera, es crucial para comprender la relación con el peligro y la muerte mediada por el nihilismo. El plan de ordenamiento del mundo a partir de su movilización técnica conlleva el desarrollo de una relación de frontal enemistad con la negatividad. Cuando la catástrofe amenaza, la rueda de molino de la técnica amaga detenerse: por esto ha de negarse la presencia de la nada. Sin embargo, esta tarea se muestra imposible, incluso para titanes tan poderosos como el Estado.

Cuando las fuerzas que los poderes vinculados a la técnica intentan domeñar se muestran con toda su gravedad, como lo hicieron en las aniquilaciones de la Primera Guerra Mundial, se observa claramente la realidad prometeica del Estado Leviatán. El sujeto consagrado a la aceleración de los movimientos de la técnica, obcecadamente velocífero⁴², se entrega tanto a los mandatos de dureza del trabajador como a los placeres otorgados por el Estado asistencial. Ambas magnitudes expresan un fondo metafísico común: una voluntad de poder asociada a la técnica, que es casi un epifenómeno de esta hondura metafísica⁴³ en que el totalitarismo comparte con el Estado del bienestar la tecnificación de la existencia. La persona concreta pierde la capacidad de distanciamiento respecto a la movilización total, por ella encarnada y

³⁹ E. Jünger, *La emboscadura*, p. 130.

⁴⁰ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 64.

⁴¹ Ernst Jünger y Martin Heidegger, *Acerca del nihilismo. Sobre la línea. Hacia la pregunta del ser*, (Barcelona: Paidós, 1994), p. 36.

⁴² Término tomado de Goethe (*veloziferisch*), que relaciona a Lucifer con la velocidad. F. G. Jünger, *La perfección de la técnica*, p. 253.

⁴³ E. Ocaña, *Más allá del nihilismo*, p. 239.

alimentada. Queda lejos toda posibilidad de atisbar el abismo desde la mirada propia, incapaz de fijar la atención por culpa de la creciente velocidad.

No obstante, la acción prometeica queda registrada en el famoso mito como una transgresión que los dioses no pueden perdonar. Ellos han de combatir las invasiones de lo titánico, porque la plenitud de su ser reposado se ve insultada por la insaciable voluntad de poder del titán⁴⁴. La desacralización del mundo que el titán técnico se propone ha de dedicarse también a desterrar toda la potencia simbólica de la negatividad. Pero, como ya hemos sugerido, se enfrenta aquí a poderes telúricos, enraizados en el núcleo mismo de lo terrestre. Cuando el bienestar automático parece haberse unificado, en matrimonio perfecto, con la tecnificación de la vida, el abismo excava nuevas simas a las que la conciencia es arrojada sin previo aviso. El olvido de la muerte de Dios, allí donde parece haber llegado a la perfección, se ve quebrado por la llamada del abismo, que nos recuerda la dolorosa presencia de la ausencia de valores. Attendamos, pues, esta llamada que, cuando acontece, no puede ser ignorada.

1.3 El Maelström llama.

El olvido del abismo que hemos descrito, asociado a una entrega total de la existencia a las holguras que la razón oferta a partir de sus peculiares anestésias, no puede durar para siempre. La expansión de la técnica se empeña en colmar las simas de la nada mediante una aceleración constante de sus mecanismos, organizados mediante el máximo rigor racional. Sin embargo, la persona envuelta en el proceso, incluso cuando su inconsciencia parece ser máxima, puede intuir una tensión, o un malestar, que denuncia el vacío sobre el que se sostiene la existencia automática.

Cuando en países que son ricos y se hallan en paz [la persona singular] se despierta aterrorizada por las noches, es esto algo tan natural como el sentir vértigo del abismo. Tratar de persuadirla de lo contrario, de la inexistencia del abismo, es algo que no tiene sentido⁴⁵.

Esta sacudida producida por la súbita impresión de la ausencia de todo principio rector, de todo fondo de sentido al que asirse, puede ser rastreada en las raíces literarias que se encuentran en los fundamentos de la obra de Jünger. La alusión al Maelström, el

⁴⁴ F. G. Jünger, *La perfección de la técnica*, p. 255.

⁴⁵ *Ibid.* pp. 77-78.

gran remolino noruego, está muy presente en sus ensayos y diarios, como muestra de la influencia que la lectura de la obra de Edgar Allan Poe tuvo sobre Jünger⁴⁶. El protagonista de *Un descenso al Maelström*⁴⁷ narra su experiencia, vivida junto a su hermano, en el centro de la vorágine. Colocados los dos ante la muerte segura, expuestos al máximo grado de peligro, son distintas sus reacciones. El protagonista, enfrentado al vacío, reconoce en él una grandeza que solo puede remitir a Dios. Así, logra hacerse cargo de su situación, siendo dueño de su miedo cuando las circunstancias lo requieren. Su hermano, por el contrario, se muestra incapaz de abandonar los distintos asideros que el barco proporciona, preso de un terror incontrolable despertado por la aparición del abismo. Solo el primero sobrevive, mientras que su hermano desaparece en el centro del remolino.

Dada la cuestión que aquí estamos tratando, hay mucho que tomar de la recuperación que Jünger realiza del cuento de Poe. Para Jünger, “el Maelström es el embudo, es la resaca irresistible hacia la cual atraen el vacío y la nada”⁴⁸. Este vacío hace acto de presencia allí donde nadie le espera, como es propio del “más inquietante de todos los huéspedes”⁴⁹. Y, cuando aparece, solo aquel capaz de asumir la existencia de este desierto sin enloquecer está preparado para cruzarlo. El enfrentamiento decidido y responsable con la negación más rotunda posibilita el acceso a una existencia plena. En el caso del protagonista del relato de Poe, es posible encontrar la diferencia entre la vida y la muerte en la alusión al coraje existencial. El significado que esto tiene en la obra de Jünger es determinante, pues a partir de la cuestión planteada por el Maelström pueden observarse las distintas actitudes que, rodeados por la permanente y taimada posibilidad de la catástrofe, podemos tomar. Y, como ya hemos visto, el ejercicio de ignorancia al que se entrega el último hombre, consagrado a los placeres permitidos por el Estado asistencial y temeroso del sufrimiento, nos precipita al terror. No hay pirueta racional que pueda explicar los tremendos horrores que depara la constatación del vacío⁵⁰. Por el contrario, Jünger observa la posibilidad de mostrar un temple apropiado:

⁴⁶ E. Ocaña, *Más allá del nihilismo*, pp. 41-49.

⁴⁷ Edgar Allan Poe, “Un descenso al Maelström”, en *Historias extraordinarias*, (Venezuela: Ediciones Fábula, 2018), pp. 100-119.

⁴⁸ E. Jünger, *La emboscadura*, p. 61.

⁴⁹ Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, 2ª. ed. (Madrid: Editorial Tecnos, 2008), p. 114.

⁵⁰ Sobre esta cuestión, y en relación con la literatura de Poe, merece la pena mencionar tangencialmente la obra de Howard Phillips Lovecraft. Muchos de sus relatos están protagonizados por arqueólogos, médicos y científicos que han de hacer frente a terrores capaces de hacer estallar cualquier sistema conceptual humano. No es excepcional encontrar que estos personajes acaban siendo presos de la locura, incapaces de concebir la existencia de dimensiones de la realidad donde la razón no pueda imponer su orden. Cf.

Hoy viven innumerables personas que han atravesado los centros del proceso nihilista, las simas del Maelström. Saben que allí la mecánica se desvela como una realidad cada vez más amenazante; el ser humano se encuentra en el interior de una gran máquina que está pensada para aniquilarlo. Esas personas han tenido que hacer también la experiencia de que todo racionalismo lleva al mecanicismo y de que todo mecanicismo conduce a la tortura, que es su consecuencia lógica. En el siglo XIX no se llegó todavía a ver eso⁵¹.

La omnipresencia de la desvalorización se muestra también donde la angustia aparece ligada al automatismo que impide responsabilizarse de la existencia. Con claridad se presenta esto en algunos de los fragmentos que componen *El corazón aventurero*. En la narración titulada *En la trastienda de las cafeterías*⁵², Jünger nos describe el panorama de un elegante café en que el aburrimiento de los clientes se revela como angustia cuando el narrador descubre una sala mecánica de torturas bajo el establecimiento. Pese a la existencia de este terrible sótano, los clientes permanecen en sus mesas, escuchando la música de la orquesta sin reaccionar a la catástrofe que amenaza. Esta parálisis es propia de un mundo dominado por la inconsciencia, en que la existencia de la negatividad se representa como una otredad para la que somos inalcanzables, esperando que la razón disponga de refutaciones lo suficientemente poderosas como para poder acusar a la muerte de incoherencia con los principios por los que la realidad debe regirse.

Pero la presencia del vacío es real, y su constante llamada, aunque frecuentemente ignorada, es prueba de ello. Retornando a las narraciones de Poe, podemos encontrar una reflexión en torno a esta cuestión en *El demonio de la perversidad*⁵³. En este escrito, Poe sitúa en el interior de la mente humana un impulso oscuro capaz de desafiar cualquier explicación racional de las acciones a las que esta fuerza empuja. A modo de venganza, la razón, en su arrogancia, ha ignorado la existencia del instinto perverso que nos tienta a realizar acciones por el simple hecho de saber que no deberían ser realizadas. Sin embargo, el poder de esta perversidad se mantiene, inmovible,

Howard Phillips Lovecraft et al., *Los mitos de Cthulhu. Narraciones de horror cósmico*, 2ª. ed. (Madrid: Alianza Editorial, 2011).

⁵¹ E. Jünger, *La emboscadura*, p. 151.

⁵² Ernst Jünger, “En la trastienda de las cafeterías”, en *El corazón aventurero. Figuras y caprichos*, (Barcelona: Tusquets Editores, 2003), pp. 92-93.

⁵³ E. A. Poe, “El demonio de la perversidad”, en *Historias extraordinarias*, pp. 148 -154.

incitando a obrar sin motivos comprensibles. Situados frente a un abismo, el demonio de la perversidad convierte el vértigo en un pensamiento, “de esos que hielan hasta la médula de los huesos con la feroz delicia de su horror”⁵⁴. Es la representación de nuestro cuerpo cayendo a toda velocidad en el vacío. Y somos incapaces de no representarnos esta terrible imagen:

Por la simple razón de que implica la más espantosa y la más abominable entre las más espantosas y abominables imágenes de la muerte y el sufrimiento que jamás se hayan presentado a nuestra imaginación, por esta simple razón la deseamos con más fuerza. Y porque nuestra razón nos aparta violentamente del abismo, por eso nos acercamos a él con más ímpetu⁵⁵.

La sentencia que cierra el fragmento citado nos da la clave de la cuestión que aquí nos ocupa. Los sucesivos intentos de expulsar la muerte, el dolor, la enfermedad y todo lo catastrófico de nuestra visión del mundo, fracasan cuando la perversidad que habita en nosotros silencia, aunque sea por un instante, a la razón. La represión que la existencia de la negatividad experimenta en la cotidianeidad de nuestras vidas llega a cuotas inesperadas cuando la mente se satura, con ayuda del torbellino técnico, para evitar el malestar. No obstante, los intentos de esquivar las realidades más oscuras terminan por difundir un pánico general que incapacita a la persona singular en su enfrentamiento con la nada, cuestión que desarrollaremos en detalle más adelante:

En esos sitios es donde encuentra el pánico su mejor alimento; es difundido a través de redes que compiten en rapidez con el rayo. La simple necesidad que la gente siente de absorber varias veces al día noticias es ya un signo de angustia; la imaginación gira y gira y de esa manera va creciendo y paralizándose. A lo que se asemejan esas antenas que hay en las ciudades gigantescas es al cabello erizado. Constituyen una invitación a establecer contacto con demonios⁵⁶.

Jünger observa, además, un rasgo museístico en la relación del hombre moderno con todas las dimensiones de la existencia que antes de la desvalorización podían guardar un componente sacro, simbólico o divino. Así, por ejemplo en relación con la Iglesia, “se

⁵⁴ Ibid. p. 151.

⁵⁵ Ibid. pp. 151-152.

⁵⁶ E. Jünger, *La emboscadura*, p. 66. Sobre el carácter demoníaco de la técnica, ver F. G. Jünger, *La perfección de la técnica*, pp. 177-179.

dan situaciones en que el Leviatán podría engullir de un bocado los restos que han quedado tras el proceso de secularización, si cierta desconfianza no se lo impidiera”⁵⁷. Y esta creciente expansión del pensamiento museístico afecta a la relación que la persona singular tiene con la negatividad. Como piezas expuestas en un museo, la incapacidad de percibir la existencia del vacío, presente con rotundidad donde la desvalorización llega a su perfección, impide constatar “la coexistencia inmediata de ese mundo aislado bajo una campana de cristal con otro mundo donde la crueldad salvaje y el alcance de la destrucción no conoce casi límites”⁵⁸. La escisión presente entre la persona singular y el Maelström, o la perversidad, intenta hacerse total donde la técnica establece su simbiosis con el Estado asistencial. Nace así un Leviatán cuyo poder se dirige al control de la muerte misma. Se intenta, de este modo, que ella pase a formar parte de un ámbito ajeno a nuestra existencia y al símbolo. Percibida solo a través de imágenes y pantallas⁵⁹, la muerte es objeto de un extrañamiento cada vez mayor. El aumento de la velocidad, que Jünger asocia al pujante automatismo, se dirige a esta insensibilización total con respecto al sufrimiento. Pero ya lo hemos visto: el enfrentamiento con la muerte conlleva la consciente asunción de la presencia del abismo. Esto es una condición previa para toda reapropiación de la existencia. Sin embargo, cuando la muerte y el abismo son situaciones lejanas, impersonales y absurdas, nos encontramos a merced de la resaca que nos conduce a introducir la desvalorización en el interior propio.

El abismo existe y llama. No obstante, ya hemos visto que son muchas las formas en que esto acontece, y también distintas son las disposiciones que pueden adoptarse. Es momento ahora de profundizar en la aparición de las fuerzas capaces de rivalizar con la estruendosa maquinaria de la razón imperante en la edad de los titanes.

⁵⁷ E. Jünger, “En los museos”, en *El corazón aventurero*, p. 131.

⁵⁸ *Ibid.* p. 132.

⁵⁹ E. Ocaña, *Más allá del nihilismo*, p. 44.

Capítulo 2

Los poderes elementales y sus fuentes

“Quien se aleja totalmente de la naturaleza, se aleja también de sí mismo: jamás podrá beber el agua fresquísimas que emana de su fuente más íntima”⁶⁰

2.1 Los poderes elementales.

En el marco de *El trabajador*, el burgués, representante de un pensamiento atado a los trillados cauces de la razón positivista, ansía la seguridad por encima de cualquier cosa. Por este motivo se esfuerza en desterrar lo elemental, que puede aparecer “en las modalidades del poder y de la pasión” o “del Fuego, el Agua, la Tierra y el Aire”⁶¹. El sujeto racional embarcado en una búsqueda constante de la comodidad, construye las ciudades al servicio de este designio, en un intento de blindarse contra la irrupción de lo elemental. Así entiende Jünger la formación de las metrópolis de los primeros años del siglo XX, donde “cada una de las victorias de la técnica es aquí una victoria de la comodidad, y quien determina el acceso de los elementos es la economía”⁶². La mentalidad del habitante de estos lugares se encuentra copada por la voluntad de dominio de toda influencia negativa, y a este fin destina el arsenal técnico que la razón instrumental le proporciona. Georg Simmel identificó esta misma dinámica en el seno de las grandes ciudades:

⁶⁰ Friedrich Nietzsche, *El caminante y su sombra*, (Madrid: PPP Ediciones, 1988), p. 115.

⁶¹ E. Jünger, *El trabajador*, p. 52.

⁶² *Ibid.* p. 53.

El espíritu moderno se ha tornado cada vez más calculador. La exactitud calculadora de la vida práctica, que le ha proporcionado la economía monetaria, corresponde al ideal de las ciencias naturales de transformar el mundo en un problema aritmético y fijar cada una de sus partes en fórmulas matemáticas⁶³.

Pero los poderes elementales constituyen un duro rival para la movilización técnica del mundo destinada a la búsqueda del orden total. Su enorme fuerza viene, precisamente, de la capacidad para poner en jaque, de forma inesperada, toda ilusión de bienestar. A pesar de que la voluntad de organización técnica no cese nunca de progresar en sus intentos de reducir el mundo a una función, el peligro se mantiene incólume y acechante. Jünger subraya la importancia que esto tiene en la transición del mundo burgués al mundo del trabajo: solamente la figura del trabajador reconoce, para endurecerse, que el peligro es una dimensión constitutiva de la realidad. Nuestro autor llega a incluirlo en la lista de poderes elementales. Y, al hacer esto, el peligro es situado al lado de los cuatro elementos que tradicionalmente se han empleado para explicar el orden del cosmos⁶⁴.

El peligro, entendido como constituyente elemental de la realidad, no puede ser contenido por la fuerza de conceptualización de la razón, de modo que es despachado rápidamente y reducido a lo irracional, que desemboca en lo inmoral⁶⁵. Sin embargo, la razón no tiene por qué estar enfrentada al poder de los elementos. Existen actitudes vitales capaces de establecer una relación distinta a la frontal aversión con estas potencias telúricas, y Jünger señala las “del creyente, del guerrero, del artista, del navegante, del cazador, del criminal, y también, como ya se ha dicho, del trabajador”⁶⁶. Si intentásemos establecer un nexo capaz de vincular estas figuras que Jünger relaciona con la que protagoniza su ensayo, diríamos que todas se ven expuestas a la proximidad del abismo y de la muerte, de modo que renuncian a la reducción del mundo a lo que la razón hace de él. La guerra, la tragedia, la devastación y el misterio del milagro son acontecimientos que una razón estrecha y calculadora no puede integrar en sus mecanismos. Con esto descubrimos que el crimen cometido por el pensamiento del progreso contra el mundo es de naturaleza ontológica:

⁶³ Georg Simmel, *Las grandes ciudades y la vida intelectual*, (Madrid: Hermida Editores, 2016), p. 63.

⁶⁴ E. Jünger, *El trabajador*, p. 54.

⁶⁵ *Ibid.* p. 52.

⁶⁶ *Ibid.* p. 53.

La situación ideal de seguridad que el progreso aspira a alcanzar consiste, por el contrario, en que el mundo sea dominado por la razón, la cual deberá no solo aminorar las fuentes de lo peligroso, sino también, en última instancia, secarlas. El acto en que eso ocurre es precisamente aquel en que, a la luz de la razón, lo peligroso se revela como lo absurdo y pierde así, por tanto, su derecho a ser real⁶⁷.

La construcción de las ciudades como fortalezas blindadas contra la aparición de estas fuerzas introductoras del caos las convierte en prisiones donde una dimensión fundamental de la existencia es abandonada. Ningún impulso creativo, rebosante de vida, puede surgir donde el orden establecido por los preceptos de la razón expulsa la posibilidad de todo caos. El pensamiento racional representado por el burgués, volcado en la gestión técnica de la vida para el aumento de la comodidad, se establece, inconscientemente, en contradicción con la tradición de las cosmogonías míticas. La dicotomía presente entre el caos y el cosmos en las sociedades tradicionales distingue el territorio habitado y ordenado de aquel donde los poderes elementales operan sin control alguno⁶⁸. Pero la configuración del espacio ordenado según el principio del cosmos no se produce *ex nihilo*, pues presupone la existencia de un sustrato informe y productivo. El acto divino de la creación ha permeado distintas culturas, que han reproducido sus mecanismos para la transformación del caos en el cosmos⁶⁹. La razón, ordenando el mundo, edificaría sus asentamientos reproduciendo un ancestral rito cosmogónico. Sin embargo, cuando surge la pretensión del orden total, vinculada a la voluntad de bienestar y seguridad, el caos originario es reprimido. No existe creación posible sin este sustrato, y la negación de uno de los dos principios que estructuran la relación de la persona singular con lo conocido y lo desconocido desequilibra la existencia.

El último hombre, recuperando la imagen nietzscheana, habita una tierra “pobre y floja”, y “no podrá brotar de ella ningún árbol elevado”⁷⁰, pues se ha entregado al automatismo. La necesidad de un fondo caótico para el acontecimiento de cualquier creación está muy presente en el discurso de Zaratustra: “En verdad os digo que hay que seguir teniendo un caos dentro de sí para ser capaz de parir una estrella rutilante”⁷¹. Pero la razón, dedicada a la agresiva organización de la realidad por los procesos

⁶⁷ Ibid. p. 54.

⁶⁸ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, (Barcelona: Espasa, 1998), p. 27.

⁶⁹ Ibid. pp. 28 y ss.

⁷⁰ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 48.

⁷¹ Ibid. p. 48.

tecnocientíficos, destierra el caos primigenio para poder manejar la realidad como una gran máquina. Estos poderes elementales han de ser desterrados porque, puestos en buenas manos, engendran grandes estallidos creativos que cuestionan la repetición de los procesos mecánicos, y la repetición es condición necesaria de todo ordenamiento técnico del mundo. Friedrich Georg Jünger observó que mediante el ostracismo de estas fuerzas elementales, la Tierra, “objeto de una planificación inteligente y artificial”, se convierte en “una esfera muerta”⁷². No obstante, precisamente porque la fuerza elemental desborda “el poder coercitivo de la mecánica”, se revela la peligrosidad aumentada de la técnica, que comienza a exhibir rasgos propios de los elementos, pero encorsetados bajo el aciago orden rítmico del automatismo⁷³.

El deseo de convertir el sustrato caótico de los elementos en un objeto predecible mediante los cálculos de la razón es el sueño de las utopías modernas, donde el perfeccionamiento de la tríada técnica-razón-moral se extiende al infinito⁷⁴. Por este motivo, en los tiempos modernos se utilizan imágenes propias de las antiguas cosmogonías cuando el peligro amenaza al bienestar de la civilización: “Se habla especialmente de «caos», de «desorden», de «tinieblas», en las que se hundirá «nuestro mundo»”⁷⁵. Jünger, al denunciar la debilidad del mundo establecido conforme a esta razón ilustrada y positivista, recuerda que el peligro es, también, una parte fundamental nuestra vida. No obstante, no hemos de atribuir a Jünger un desprecio absoluto del orden. Su crítica se dirige a una pérdida de contacto con los principios superiores que rigen el destino de las épocas, cuya reducción a predicciones científicas constituye una perversión de la auténtica naturaleza de estos principios. Es así como puede entenderse su amor al orden, cuando este es fruto de un rito cosmogónico que reproduce el milagro de la creación en el mundo humano. Solo así puede el orden proteger contra una desvalorización que termina por secar el mundo, tal y como realiza el imperio de la razón técnica. Este orden, creado a partir de la abundancia caótica por el espíritu, y no mediante los latigazos de la razón soberbia, es el que practican los protagonistas de *Sobre los acantilados de mármol*, frente al avance de un nihilismo destructor:

Guiándonos por el ejemplo de Linneo tuvimos el atisbo de que en los elementos impera un orden, pues no cabe duda de que, de igual manera que el pájaro alberga

⁷² F. G. Jünger, *La perfección de la técnica*, p. 174.

⁷³ *Ibid.* p. 177.

⁷⁴ E. Ocaña, *Más allá del nihilismo*, p. 75.

⁷⁵ M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p. 41.

en su interior el impulso de construir nidos, el ser humano siente profundamente en sí el impulso de reconformar la creación con su débil espíritu⁷⁶.

Jünger, al invocar la potencia de los poderes elementales como una realidad ontológica cuya existencia ha sido negada y que encierra posibilidades creativas, vincula, sin dicotomías, mito y *logos*. El orden que la razón puede infundir al mundo necesita apoyarse sobre la existencia de los poderes elementales, introductores de caos y, por ende, de creación inspirada por el orden del cosmos. De lo contrario la razón no ordenará en sentido cosmogónico, sino que simplemente confeccionará parciales catálogos de lo existente, como si de materia inerte se tratase. La esperanza que se oculta tras este burdo ordenamiento es la de evitar la aparición de cualquier tipo de conflicto⁷⁷. El afloramiento del desorden productivo en medio del páramo de la razón técnica se considera un error, cuya incidencia puede ser evitada mediante una expansión mayor del pensamiento mecanicista. Y ya hemos comentado cuáles son los riesgos que conlleva una concepción del mundo en que la fuerza de los elementos, incluyendo aquí al peligro, es tratada como una magnitud calculable. El olvido de estas fuerzas, capaces de sacudir, sin aviso y de un bandazo, el orden automatizado, imposibilita todo encaramiento de las circunstancias que ellas plantean. Como veremos más adelante, solo pueden estar preparados para la catástrofe aquellos acostumbrados a incluir estos poderes, capaces de abismarnos, en su vivencia del mundo. Más necesaria se vuelve esta tarea cuando atendemos a las dos fuentes desde las que puede constatarse la emergencia de los elementos: el mundo y la persona singular⁷⁸.

2.2 Su lugar en el mundo.

En *El trabajador*, Jünger dedica un espacio a la discusión acerca del lugar de los poderes elementales en el mundo, cuyo rasgo peculiar es el de ser permanentemente peligroso⁷⁹. La imagen que nuestro autor invoca para ilustrar esta idea es la del mar: este concentra enormes peligros incluso cuando se muestra calmo. En el centro del mundo del burgués, consagrado a la comodidad, el espacio abre sus abismos y el bienestar es puesto en jaque, al menos por un instante. El hundimiento del Titanic⁸⁰ es un

⁷⁶ Ernst Jünger, *Sobre los acantilados de mármol*, p. 56.

⁷⁷ E. Jünger, *El trabajador*, p. 55.

⁷⁸ *Ibid.* p. 55.

⁷⁹ *Ibid.* p. 56.

⁸⁰ E. Jünger, *La emboscadura*, pp. 63 y ss.

acontecimiento fundamental para comprender la influencia que los poderes elementales tienen en el mundo moderno. La máquina perfecta, el titán de la técnica capaz de introducir el orden del bienestar y el lujo en medio de los caóticos océanos, es convertido en un ataúd de hierro sin posibilidad de salvación. Pero resulta imposible percibir esto para quien se encuentra en un estado de entusiasmo provocado por el progreso técnico y la expansión del bienestar. En lugar del nacimiento de una conciencia del peligro, Jünger señala que:

Lo que hace aparición, por el contrario, es un optimismo, es una consciencia de poder generada por la velocidad. Pero las cosas cambian cuando emergen a la superficie islas que escupen fuego o aparecen icebergs. No solo ocurre entonces que la técnica se traslada de las confortables comodidades a otros ámbitos, sino que al mismo tiempo se hace visible la falta de libertad; y eso se pone de manifiesto bien en el triunfo de las fuerzas de los elementos bien en el hecho de que en ese instante quienes ejercen el poder absoluto de mando son las personas singulares que han permanecido fuertes⁸¹.

Sobre el papel de esta persona singular, hablaremos más adelante. Por ahora nos interesa estudiar la enorme fuerza de que Jünger dota a los poderes elementales. El hombre moderno, anestesiado en su servidumbre y temeroso del sufrimiento, da la espalda al peligro con la esperanza de que este sea reducible a un error de la planificación, evitable en todo caso. Recuerda esto a la imagen, planteada por Schopenhauer, de aquel navegante que:

Cuando el mar embravecido eleva y sumerge, rugiendo, montañas de agua en una vastedad sin límites, permanece sentado en su bote, confiando en su frágil embarcación, así el hombre, en medio de un mundo lleno de tormentos, permanece tranquilo, pues confía en el *principium individuationis*, o sea, en la manera en que el individuo conoce las cosas como fenómenos⁸².

⁸¹ Ibid. p. 64.

⁸² Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, (Madrid: Akal, 2005), p. 379. Para más notas acerca de metáforas náuticas en la historia del pensamiento, ver E. Ocaña, *Más allá del nihilismo*, pp. 68 y ss.

Estos poderes elementales presentes en el mundo se manifiestan en el seno del pensamiento burgués a través del “espacio romántico”⁸³. Este constituye el reflejo sombrío de la realidad burguesa. En su naturaleza de mera proyección negativa, el espacio romántico es relegado a una condición inherente de lejanía, tanto temporal como geográfica. La “marcha triunfal de la técnica”⁸⁴ trabaja destruyendo estos lugares donde los poderes elementales se encuentran todavía en un estado caótico. En realidad, el origen de las concepciones románticas de los espacios exóticos y pretéritos viene de la constatación de un desequilibrio fundamental en el mundo de la comodidad, establecido por el burgués. Este es un espacio incompleto, pues no es capaz de incluir en sí la existencia del peligro. Frente a esta realidad que amenaza con desbordar uno de sus polos, el romántico solo es capaz de huir. Se refugia en los pequeños mundos en que lo peligroso todavía aparece, aunque de forma controlada. Así sucede con los parques naturales, donde lo peligroso es mera excepción curiosa⁸⁵.

No obstante, la dinámica museística impulsada por esa técnica marchante y aplanadora lleva contenido el germen de una nueva relación con lo elemental. El mundo comienza a mostrar su carácter intrínsecamente peligroso allí donde la técnica ha alcanzado grados de perfección casi totales. Queriendo domeñar la ocurrencia del peligro, el burgués parece dotarle de nuevas armas, terribles en cuanto a su potencial destructivo. Ya hemos visto cómo la comodidad se convierte en catástrofe por la fuerza del instante, como sucede en los accidentes automovilísticos. No es casualidad que Jünger titulase a una de sus publicaciones dedicadas a la fotografía *El instante peligroso*. Es precisamente en el tiempo fraccionado por la técnica⁸⁶, que la máquina fotográfica es capaz de capturar, donde lo elemental clama a través de los mecanismos, convirtiendo el mundo en un amasijo de hierros y carne quemada. La fe que la razón burguesa tiene en su capacidad de prevenir toda catástrofe se orienta hacia la salvación de la humanidad, que terminará por ser “homogénea, radicalmente buena, razonable”⁸⁷, pero sobreestima su propio poder.

El aceleramiento constante de los prodigios técnicos destinados a dominar y reprimir la aparición del abismo en la vida cotidiana ha establecido, contra todo pronóstico de la razón, una unión secreta con el peligro. Lo elemental en el mundo permanece oculto

⁸³ E. Jünger, *El trabajador*, p. 56.

⁸⁴ *Ibid.* p. 56.

⁸⁵ *Ibid.* p. 57.

⁸⁶ Cf. Ernst Jünger, *El libro del reloj de arena*, (Barcelona: Argos Vergara, 1985).

⁸⁷ E. Jünger, *El instante peligroso*, p. 311.

cuando adopta formas aparentemente inofensivas, como el romanticismo aplicado a los espacios. Sin embargo, el paso del espacio romántico al espacio elemental⁸⁸ se produce cuando el orden se quiebra radicalmente, como sucedió con la Primera Guerra Mundial, “y lo desconocido, lo extraordinario, lo peligroso se convierten no solo en lo habitual, sino también en lo permanente”⁸⁹. El principio elemental del peligro antes aparecía en el mundo calculado y se mantenía controlable gracias a su representación bajo la noción de lejanía. Sin embargo, su carácter distante da paso a una presencia estruendosa e inexorable. Estos son los espíritus que se alzan tras el fuego y la sangre del conflicto bélico, cuya fuerza trasciende todo tratado de paz⁹⁰. La aparición de los poderes elementales en el interior del mundo burgués marca el advenimiento de una época en que el espíritu del progreso y la civilización son indisociables de una barbarie cuyo potencial destructivo es enorme, pues se ha ingresado ya en zonas donde el peligro se une a la incapacidad para tomar conciencia del mismo⁹¹.

El peligro, indisociable del mundo, plantea una cuestión que la persona singular tarde o temprano tendrá que encarar. El nihilismo propio del último hombre, incapaz de mirar al sufrimiento con coraje, se niega a admitir la fuerza que lo catastrófico despliega. En esto, el armazón técnico ofrece confortables razonamientos y producciones para abandonar la vulnerabilidad frente a todo aquello capaz de negar la existencia propia. Sin embargo, los poderes elementales se cobran su tributo caótico desbordando la potencia contenedora de la técnica. Así, tras la Primera Guerra Mundial, el orden burgués queda herido de muerte⁹². Los desarrollos de la razón dominada por la técnica muestran, con el progreso del arsenal armamentístico y la movilización de la masa, el potencial peligroso que a través de sus creaciones se canaliza. Y en este mundo transformado⁹³, la organización técnica muestra su ambivalencia. Así, todos los dispositivos destinados al aumento de la comodidad y a la satisfacción de las necesidades se muestran íntimamente ligados a la catástrofe:

La máquina, la asistente más fuerte de la conciencia, está presente en todos estos choques. Por ejemplo, la eterna lucha del hombre en el mar contra los elementos se

⁸⁸ Ibid. p. 313.

⁸⁹ E. Jünger, *El trabajador*, p. 60.

⁹⁰ Ver nota 6.

⁹¹ E. Jünger, *El instante peligroso*, pp. 313-314.

⁹² E. Jünger, *El trabajador*, p. 60.

⁹³ Hacemos aquí referencia al título de otra colección de fotografías *El mundo transformado*, publicado junto a *El instante peligroso* en la edición citada.

presenta en la forma temporal del naufragio de una instalación de propulsión extremadamente complicada⁹⁴.

En la realidad del mundo, el abismo se muestra por la ofensiva que los principios elementales dirigen contra la razón, incapaz de contenerlos. Poco importa relegarlos al plano de lo absurdo en cuanto a su existencia se refiere, pues seguirán apareciendo impertérritos. Su expulsión definitiva es imposible, y no solo porque formen parte del mundo externo, sino porque además se encuentran alojados en lo más profundo del corazón humano, como vemos a continuación.

2.3 Su lugar en la persona singular.

El corazón de la persona singular sigue a la configuración del cosmos en su relación ambivalente con lo caótico. Habita en él un instinto incapaz de escindirse de los peligros y la tragedia:

Se hallan en el corazón humano, el cual está siempre anhelando juegos y aventuras, odios y amores, triunfos y caídas, y en todo momento se siente necesitado de peligro y también de seguridad, y siempre consideraría, y con razón, que una situación que estuviera fundamentalmente asegurada sería una situación incompleta⁹⁵.

Ese ciudadano sumergido en las mieles del bienestar que se despierta, en mitad de la noche, sacudido por la pesadilla⁹⁶, está de algún modo siendo zarandeado por la fuerza de los elementos que habita en él. Sin embargo, la existencia desequilibrada por el lado de la razón ordena la expulsión de estas influencias del demonio de la perversidad sobre la conciencia singular. Del mismo modo que el espacio romántico es representado en el interior del pensamiento burgués bajo la lejanía, aquello que ordena la actitud romántica es la categoría de “protesta”⁹⁷. Esta actitud conlleva la búsqueda de un espacio espiritual capaz de trascender los muros de la seguridad. Jünger alude a los jóvenes deseosos de grandes aventuras, capaces de percibir un sentimiento que “les dice que en la búsqueda del peligro hay que irse muy lejos, cruzar los mares, marchar a América, alistarse en la

⁹⁴ E. Jünger, *El instante peligroso*, p. 313.

⁹⁵ E. Jünger, *El trabajador*, p. 56.

⁹⁶ Ver nota 44.

⁹⁷ E. Jünger, *El trabajador*, p. 57.

Legión Extranjera, escapar a los países donde crece la pimienta”⁹⁸. A esta aparición de los elementos en el corazón individual le sigue la configuración de tipos humanos incapaces de asumir las valoraciones propias del tiempo del bienestar y la seguridad. Así el guerrero y el poeta, cuya superioridad, como la del albatros, es percibida como curiosidad o perversión donde impera la violenta organización de los elementos por la razón. El mundo, con las posibilidades de grandeza que encierra, se empequeñece al ser desterrada la capacidad de encarar el abismo⁹⁹. Resulta curioso cómo aquellos que Jünger sitúa en situación de inferioridad espiritual son capaces de ridiculizar y atacar a los tipos más elevados. La alusión al albatros no es causal, y quizá estemos ante una referencia velada al poema de Baudelaire *El albatros*, cuya última estrofa dice lo siguiente:

El Poeta es parecido al príncipe de las nubes
que asedia la tempestad y se ríe del arquero;
exiliado en el suelo bajo el abucheo,
sus alas de gigante le impiden caminar¹⁰⁰.

En la imagen patética del albatros caído se concentra la fuerza de un heroísmo latente, cuya represión por aquellos incapaces de comprender la grandeza no hace sino resaltar la nobleza de la criatura trágica. Pero cuando lo elemental irrumpe, estos tipos humanos acostumbrados a tratar con ello son los que prevalecen. El acento que Jünger sitúa sobre las “posiciones perdidas”¹⁰¹ alude a la realidad de todos aquellos cuyos instintos aventureros, alimentados por su ligazón elemental, son reprimidos y condenados a la huida. Sin embargo, estas personas anónimas, a las que se les ha arrebatado “el aire necesario para vivir”¹⁰² habrían sido las más preparadas para encarar la catástrofe. En el contacto del corazón individual con los principios telúricos que conforman la realidad, se encuentra la posibilidad de acceder al poder necesario para hacer frente al abismo.

⁹⁸ Ibid. p. 58. La alusión a la salida del hogar paterno para la persecución de grandes aventuras parece autobiográfica, pues Jünger se alistó con 17 años a la Legión Extranjera y viajó a África, Cf. Ernst Jünger, *Juegos africanos*, (Barcelona: Tusquets Editores, 2004).

⁹⁹ E. Jünger, *El trabajador*, p. 58 y *El instante peligroso*, p. 311.

¹⁰⁰ C. Baudelaire, “El albatros” en *Las flores del mal*, p. 21.

¹⁰¹ E. Jünger, *El trabajador*, p. 58.

¹⁰² Ibid. p. 58.

Cabe señalar aquí que en la década de 1960, Jünger fundó una revista junto al historiador de las religiones Mircea Eliade¹⁰³. El título de la misma era *Antaios*. Aludían ambos autores a este gigante mítico, cuyo poder inigualable venía, precisamente, de su contacto con la Tierra. Sin embargo, Hércules logró matarlo al impedirle pisar el suelo, del que extraía las energías primordiales que le hacían inmortal. Es una llamada al origen lo que Jünger plantea al situar la fuerza de lo elemental en el corazón humano. Solo mediante la inclusión consciente de esta dimensión podrá la persona singular mantener el equilibrio en el centro de los páramos devastados por la técnica¹⁰⁴.

Es así como puede sostenerse la afirmación de que la protesta romántica es la vez síntoma de decadencia y de abundancia. Por un lado, al estar configurada como escapatoria del mundo burgués por no poder trascender su categorización como mera antítesis, se encuentra condenada al nihilismo¹⁰⁵. No obstante, dado que concentra en su núcleo un poso heroico y amoroso¹⁰⁶, puede proyectarse desde la concepción romántica hasta un espacio de poder. Este es el paso de la huida a la ofensiva, y se da cuando el abismo aparece en forma de irrupción del peligro. Jünger alude a la Gran Guerra para explicar este ingreso en la realidad elemental a partir de la persona singular. El cambio de época motivado por la batalla de material no es reducible a explicaciones geopolíticas, sino que en su acontecer se revelaron los principios elementales olvidados. Fue la lucha entre “dos edades”¹⁰⁷, a saber, la del bienestar y la del peligro. Este último ha irrumpido en el mundo y en los corazones, y en su aparición se ha trastocado la capacidad representativa de la razón burguesa, inútil a la hora de integrar la realidad abismática. Jünger advierte que la cercanía “de la Muerte, del Fuego y de la Sangre”¹⁰⁸ produce, mediante la introducción del caos en el seno del orden, una peculiar revitalización de la vida anestesiada, indisociable ya del peligro.

Este pensamiento, que nos lanza de nuevo contra la inevitable injerencia de la muerte y la negatividad, plantea una nueva relación con los poderes de los elementos. En su capacidad de revelar los abismos ignorados, los elementos imponen retos que la persona singular deberá afrontar. En esta óptica, centrada en la persona singular, el abismo aparece como dolor. Es menester, pues, ahondar en el significado que el dolor guarda en su relación con el mundo transformado.

¹⁰³ E. Jünger, *Los titanes venideros*, p. 114.

¹⁰⁴ *Ibid.* p. 115.

¹⁰⁵ E. Jünger, *El trabajador*, p. 59.

¹⁰⁶ Al final de este trabajo volveremos sobre el papel del amor en la superación del nihilismo.

¹⁰⁷ *Ibid.* p. 59.

¹⁰⁸ *Ibid.* p. 59.

Capítulo 3

Las leyes secretas del dolor

“La mera revelación de un solo minuto de los sufrimientos del infierno bastaría para fulminar al género humano”¹⁰⁹

3.1 Dolor y conciencia.

En las numerosas glosas y comentarios que Heidegger realizó a los escritos de Jünger es posible encontrar algunas apreciaciones sobre el tratamiento jüngeriano del dolor. Heidegger señala, con acierto, que en el ensayo *Sobre el dolor* no se plantea en ningún momento la pregunta por la esencia del dolor mismo¹¹⁰. Por el contrario, el escrito mencionado atiende a la relación que la persona singular es capaz de establecer con el dolor.

Existe una estrecha vinculación entre la experiencia dolorosa y la autoconciencia. Solamente un sujeto consciente de sí es capaz de sentir dolor, y resulta notorio constatar que, cuando el sufrimiento es máximo, el sujeto puede desear la disolución de su conciencia. Los siguientes versos de Rubén Darío apuntan a esta vinculación entre dolor y conciencia:

Dichoso el árbol que es apenas sensitivo,
y más la piedra dura porque ésa ya no siente,

¹⁰⁹ León Bloy, *En tinieblas*, (Barcelona: El Cobre Ediciones, 2006), p. 48.

¹¹⁰ Martin Heidegger, *Acerca de Ernst Jünger*, (Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2013), pp. 509 y ss.

pues no hay dolor más grande que el dolor de ser vivo,
ni mayor pesadumbre que la vida consciente¹¹¹.

Este deseo de regresión hasta un estado de inconsciencia total fue también descrito poéticamente por Gottfried Benn. Los siguientes versos, escritos tras la Primera Guerra Mundial, tuvieron un profundo efecto sobre Jünger¹¹²:

¡Si fuéramos nosotros nuestros antepasados!
Un grumillo de baba en un pantano cálido.
La vida y la muerte, fecundación y parto
de nuestras secreciones mudas resbalarían.

Una hoja de alga o una duna arenosa
formada por el viento y compacta hacia abajo.
Cabeza de libélula, o ala de gaviota
sería ir ya muy lejos, dolería en exceso¹¹³.

La autoconciencia es condición previa de todo dolor, y al mismo tiempo resulta ser agudizada por él. Así puede comprenderse la sentencia de Miguel de Unamuno: “La conciencia es una enfermedad”¹¹⁴. No obstante, esta conciencia patológica es también un principio de individuación capaz de ennoblecer a la persona singular en su capacidad de enfrentarse al abismo. Una autoconciencia perfeccionada y curtida, precisamente, por la exposición a la experiencia dolorosa, es capaz de encarar el sufrimiento con serenidad. Así puede la persona singular mantenerse en pie frente a la amenaza de un dolor que, sentido como absurdo, desmantela la frágil urdimbre de la conciencia. Esta relación serena con el sufrimiento que el mundo impone a la persona concreta es ejemplificada por Jünger en sus diarios de guerra¹¹⁵, donde la mirada al dolor se practica con una templanza admirable. El monólogo interior supone la profundización de un

¹¹¹ Rubén Darío. “Lo fatal”, en *Cantos de vida y esperanza*, (Madrid: Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1905. Edición digital http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cantos-de-vida-y-esperanza/html/fee156ea-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html#I_62_).

¹¹² E. Ocaña, *Duelo e historia*, p. 14.

¹¹³ Gottfried Benn, “Cantos” en *Morgue y otros poemas expresionistas*, (México: Universidad Autónoma de Nuevo León, 2010), p. 61.

¹¹⁴ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, 16ª. ed. (Barcelona, Espasa, 2011), p. 63.

¹¹⁵ E. Ocaña, *Duelo e historia*, p. 16.

mundo íntimo desde el cual la persona singular puede enfrentarse al horror, sin sucumbir ante él.

Sin embargo, no siempre mantuvo Jünger esta aproximación serena, incluso salvífica, hacia la ocurrencia del dolor. En sus obras de los años treinta, especialmente en *Sobre el dolor*, damos con una perspectiva propia de un nihilismo activo que, lejos de temer la consunción de todos los criterios axiológicos en jaque, ayuda a derrocar los valores en decadencia.

El dolor, junto al peligro, puede ser añadido a la lista de poderes elementales inasumibles por los criterios de una razón volcada en la producción de un perpetuo bienestar. El burgués, representante de esta insaciable búsqueda de seguridad, confía en que su dominio sobre el hombre y el mundo pueda expulsar al sufrimiento del repertorio experiencial de la conciencia. Este ocultamiento de todo principio doloroso, como de la muerte y el abismo, entraña peligros que ya hemos indicado. La esencia del pensamiento burgués es contraria a la tragedia, pues contempla todo conflicto como una eventualidad evitable por la fuerza ordenadora de la razón. Este desplazamiento del dolor a la periferia de la experiencia¹¹⁶ no lo hace desaparecer, así como el desplazamiento de la miseria a la periferia de las grandes ciudades no le resta realidad. Más bien, el dolor se acumula y va cercando el espacio de bienestar y seguridad, cada vez más reducido. El “bienestar indoloro”¹¹⁷ se verá sacudido en cualquier momento por ese capital de dolor acumulado e ignorado. La razón es incapaz de observar que tras toda aparición de los poderes elementales se manifiesta un orden más profundo que el que ella es capaz de producir. De ahí que la artificial expulsión de lo peligroso sea, en realidad, una deuda contraída con el dolor, que habrá de liquidarse en un momento inesperado. Esta es la “matemática secreta”¹¹⁸ que siguen las fuentes del peligro y el dolor, cuyo poder destructivo aumenta conforme prolifera el afán de desterrarlas.

A pesar de que la razón sea incapaz de entenderlos, existen principios ocultos que ordenan la aparición de la elementalidad en forma de peligro y dolor. La “economía”¹¹⁹ del dolor se ordena por rígidas leyes: cada vez que el dolor es artificialmente desterrado, los intereses aumentan. De forma inevitable, el dolor desborda los diques construidos para su contención, pues incluso en situaciones donde la seguridad parece ser máxima la

¹¹⁶ E. Jünger, *Sobre el dolor*, p. 33.

¹¹⁷ Ibid. p. 29.

¹¹⁸ E. Jünger, *El trabajador*, p. 54.

¹¹⁹ E. Jünger, *Sobre el dolor*, p. 30.

persona singular se ve sacudida por la aflicción¹²⁰. Muestra así el dolor su “astucia”¹²¹, dado que es capaz de adaptarse a épocas donde constantemente se le bloquea el paso, para terminar logrando sus objetivos. Así, en el mundo dominado por el bienestar, el dolor puede mostrarse como hastío o aburrimiento, que no es sino “la disolución del dolor en el tiempo”¹²². Parece claro que el dolor constituye una realidad ineludible. Pero es fácil que, cuando el dominio de la razón confiere todo tipo de comodidades, la persona singular olvide su condición finita y precaria. Sin embargo, Jünger se preocupa en señalar que “nada nos es más cierto y nada nos está más predestinado que cabalmente el dolor”¹²³. Esta es la certeza que le queda a la persona singular una vez ha experimentado en sí una verdad que ninguna razón puede negar: que sufre. El *cogito ergo sum* cartesiano pierde vigencia ante la inminencia del dolor como “piedra de toque de la realidad”¹²⁴ y la conciencia.

Sin embargo, la razón calculadora, que ha expulsado a la negatividad de su abanico representativo, difícilmente podrá sobrevivir al dolor cuando haga acto de presencia. Esto se puso especialmente de manifiesto con lo vivido durante la Primera Guerra Mundial. La continuidad de la experiencia vital comienza, con la modernidad, a verse en peligro dada la aceleración inherente a los desarrollos técnicos¹²⁵. La aplicación del progreso técnico a la guerra, convertida en batalla de material, supuso llevar al límite la capacidad perceptiva del sujeto. La concatenación interminable de instantes peligrosos, acontecida en entornos desolados y sanguinarios, plantea una experiencia que la persona singular es incapaz de integrar en la continuidad de su conciencia. Aquí el dolor no aporta nada más que sufrimiento, y así lo señaló Walter Benjamin al constatar que las personas que regresaban del frente lo hacían enmudecidas¹²⁶. El cambio que había acontecido en el mundo, amplificado con una lente brutal en la guerra, era inasumible para la conciencia de los soldados. A este respecto, Ocaña ha señalado la “jerga de las «vivencias»”¹²⁷, a la que ya apuntó Max Weber¹²⁸, como una “prótesis psicológica para disimular la mutilación sufrida por la experiencia del sujeto”¹²⁹. Esta apelación a la

¹²⁰ Ibid. p. 30.

¹²¹ Ibid. p. 30.

¹²² Ibid. p. 30.

¹²³ Ibid. p. 15.

¹²⁴ Ibid. p. 82.

¹²⁵ E. Ocaña, *Duelo e historia*, p. 19.

¹²⁶ Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos I*, (Buenos Aires: Taurus, 1989), p. 168.

¹²⁷ E. Ocaña, *Duelo e historia*, p. 21. Cf. Ernst Jünger, *Krieg als inneres Erlebnis*, (Suttgart: Klett-Cotta, 2016).

¹²⁸ Max Weber, *El político y el científico*, 3ª. ed. (Madrid: Alianza Editorial, 2012), p. 214.

¹²⁹ E. Ocaña, *Duelo e historia*, p. 21.

vivencia como nexo unificador de la conciencia ante la amenaza de su desaparición, es adoptada explícitamente por Jünger en *La guerra como vivencia interior*¹³⁰. La sublimación estética del dolor extremo, convertido en vivencia, es la respuesta a la enorme tensión que crispa a la conciencia saturada. Bajo bombardeos ininterrumpidos, donde la única actividad posible es la de enumerar los proyectiles que impactan cerca de la posición¹³¹, resulta difícil incluso recordar el propio nombre¹³². No obstante, Jünger se esfuerza en interpretar esa experiencia sin condenarla al absurdo, algo a lo que podría invitar la constatación de la enorme crueldad desatada en las batallas de material. Y con su esfuerzo interpretativo, pudo Jünger examinar que el lenguaje en que se cifraba el transcurso bélico escondía categorías filosóficas, y confirmó la ontología de la voluntad de poder como núcleo inhumano del pensamiento moderno, donde la movilización total de la realidad desemboca en la disolución del mundo y del yo en puro poder¹³³.

El extrañamiento que el individuo siente respecto de sí y del mundo en este océano de crueldad, es la prueba del advenimiento de una época nueva, donde la realidad no puede ser más que poder, o, para utilizar un término que ya nos es bastante familiar, trabajo. En *Sobre el dolor* encontramos un diagnóstico y una propuesta sobre esta época que establece una nueva relación con el sufrimiento. Dada la imposibilidad de escapar constantemente del dolor, tal y como ansía hacer el burgués, se invita aquí a resistirlo¹³⁴. Esto será posible en la medida en que el ser humano se muestre capaz de tratar al cuerpo como un objeto¹³⁵. El realismo heroico plantea la disciplina como método de preparación para la entrega del cuerpo al combate en cualquier momento¹³⁶. Esto supone que el cuerpo ya no encuentra su máximo sentido en el individuo, sino que debe entregarse a un fin superior. Este es el carácter funcional que el trabajador impone a cada uno de sus representantes, o tipos.

Ya hemos comentado que el tratamiento del nihilismo en *El trabajador* no parece abrir la posibilidad de asombrarse ante la angustia motivada por la nada, sino que se embarca en un endurecimiento heroico contra la negatividad, aquella que el burgués esquivaba. Del mismo modo, la sensibilidad es en *Sobre el dolor* menospreciada en tanto que ella entorpece la inclusión del ser humano en el plan de trabajo. La técnica,

¹³⁰ Cf. Ernst Jünger, *Krieg als inneres Erlebnis*, (Stuttgart: Klett-Cotta, 2016).

¹³¹ E. Jünger, *El bosquecillo* 125, p. 323.

¹³² *Ibid.* p. 406.

¹³³ E. Ocaña, *Duelo e historia*, p. 34.

¹³⁴ E. Jünger, *Sobre el dolor*, p. 34.

¹³⁵ *Ibid.* p. 34.

¹³⁶ *Ibid.* p. 35.

unida irremediablemente a la voluntad organizadora de este plan, se revela como un mecanismo marcadamente nihilista una vez que atisbamos que funciona mediante una imposición de poder formal, sin aportar nunca nuevos contenidos valorativos¹³⁷. Esta es la “disciplina sin legitimación”¹³⁸ que la edad del trabajador exige en su relación con el dolor. El concepto de “construcción orgánica”¹³⁹, introducido en *El trabajador*, es llevado así a sus últimas consecuencias en *Sobre el dolor*, al relacionarlo con la incapacidad del sujeto endurecido por la disciplina para experimentar aflicción. La percepción de una contradicción entre el mundo natural y el mundo de la técnica es desbancada por la construcción orgánica, en que *physis* y *téchne* se anudan¹⁴⁰, y el ser humano se convierte en un componente más del despliegue técnico.

La transformación del individuo en tipo, que hemos descrito con anterioridad, exige la desaparición de la personalidad en los procesos mecánicos del trabajo impuestos por la figura. Antes veíamos cómo este cambio suponía un endurecimiento identificable con una negación de la negatividad. Y esta modificación en la actitud de la persona singular hacia la negatividad modifica la relación con el dolor:

Si al contemplarla la aplicamos el criterio del dolor, la mencionada transformación se presenta como una operación quirúrgica mediante la cual se le extirpa a la vida la zona de la sentimentalidad; con eso está relacionado el hecho de que aparezca en el primer momento como una pérdida¹⁴¹.

Solamente el individuo transformado en tipo es capaz de blindar la sensibilidad, órgano a partir del cual el dolor es percibido, sin sentir que con ello pierde algo importante. El cuerpo convertido en herramienta es capaz de superar el reto de la movilización total, de modo que no exista ni un solo átomo cuya energía no sea transformada en trabajo¹⁴². Esta concepción instrumental del propio cuerpo se desarrolla de forma paralela al aumento de las intervenciones técnicas sobre el ser humano. El desarrollo y la popularidad de las anestias a principios del siglo XX, por ejemplo, muestra la doble naturaleza del poder técnico que comentamos antes, al contrastar *Un*

¹³⁷ F. Volpi, *El nihilismo*, p. 121.

¹³⁸ E. Jünger, *Sobre el dolor*, p. 84.

¹³⁹ E. Jünger, *El trabajador*, pp. 115 y ss.

¹⁴⁰ Giovanni Jan Giubilato, “Dolor e historia del Ser: el debate entre Heidegger y Jünger sobre el dolor en la época de la técnica”. *Naturaleza humana*, vol. 18, núm. 1. (2016), p. 63.

¹⁴¹ E. Jünger, *Sobre el dolor*, p. 40.

¹⁴² E. Jünger, *La movilización total*, p. 101 y E. Jünger, *El corazón aventurero*, p. 68.

mundo feliz con *Sobre el dolor*. Por un lado, la anestesia permite desterrar el dolor y convertirlo en algo aparentemente calculable. Por otro, supone una irrupción del orden técnico en el cuerpo humano, en el cual se puede intervenir como en cualquier otro fragmento material inerte¹⁴³. El dolor, capaz de despertar una lucidez semejante a una conciencia crítica¹⁴⁴, es desterrado así por la insensibilización, proceda esta del endurecimiento o de los placebos narcóticos. En ambos casos la sensibilidad hacia el dolor, que puede profundizar la conciencia y la responsabilidad de la persona singular sobre su existencia, deja paso a una insaciable voluntad de poder. Aquí, el tipo domina, y la persona singular se define por su carácter funcional, siendo poco más que una pieza intercambiable en el proceso de la movilización total. Aunque invisible, la técnica es el uniforme¹⁴⁵ donde cada uno de los dolores particulares se disuelve en una voluntad general de la que todavía es imposible extraer nuevos valores. No obstante, la figura del trabajador basta para establecer una unidad profunda en los procesos de movilización que pueden aparecer como contradictorios: “El motor no es el soberano de nuestro tiempo, sino su símbolo, es la imagen simbólica de un poder para el cual la explosión y la precisión no constituyen antítesis”¹⁴⁶. La alusión a este suprasujeto, capaz de leer la matemática catastrófica que se oculta tras las promesas de progreso, dota de un sentido unitario a la disciplina exigida. La persona tipificada por la figura puede, haciendo gala de su disciplina, sacrificarse como lo hace el kamikaze que antes mencionábamos como ejemplo de trabajo. En calidad de portavoz del imperio de la técnica, se comporta “como un miembro técnico del proyectil”¹⁴⁷. Este es un caso donde la construcción orgánica muestra un rostro impactante. La movilización exige que el ser humano pueda convertir su cuerpo en un arma. Esto es posible porque el dolor ya no se siente sobre el propio cuerpo como una negación, sino como una necesaria afirmación de las órdenes de la figura, pues se ha llegado a una independencia total de la raigambre somática de la vida, fruto de la desindividuación. En la era del trabajo ya no estamos en el cuerpo “como en nuestra casa”¹⁴⁸, y así se completa la insensibilización respecto a la ocurrencia de lo negativo, cuyo sentido no reside en la experiencia privada sino en el plan general.

Resulta notable la frialdad con que Jünger es capaz de describir la relación con el cuerpo, el dolor y la muerte que se estableció en su tiempo. No obstante, es posible

¹⁴³ E. Jünger, *Sobre el dolor*, p. 81.

¹⁴⁴ E. Ocaña, *Duelo e historia*, p. 75.

¹⁴⁵ E. Jünger, *Sobre el dolor*, p. 12.

¹⁴⁶ E. Jünger, *El trabajador*, p. 41.

¹⁴⁷ E. Jünger, *Sobre el dolor*, p. 37.

¹⁴⁸ *Ibid.* p. 79.

encontrar en su obra una perspectiva radicalmente distinta a la que aquí acabamos de introducir. La alusión al suprasujeto del trabajador como fondo metafísico unitario, donde la conciencia individual, amnésica y traumatizada por la guerra y la aceleración de la vida, encuentra un sentido lleno de dureza, no siempre ha sido la óptica adoptada para la discusión acerca de la cuestión del dolor. Podemos encontrar otra perspectiva donde el individuo ha de hacer frente al instante doloroso conjugando su experiencia en primera persona del singular. Distinguimos así dos formas de mirar aplicadas por Jünger¹⁴⁹: por un lado, una mirada panóptica capaz de encontrar sentido a todos los sufrimientos particulares, cuyo significado se abre solo a quien aventura una unidad más allá del dolor material; por otro lado, una perspectiva atenta a la suerte de cada individuo, incapaz de blindarse contra los retorcidos dolores de una época que parece esforzarse en el aumento su crueldad conforme avanza el progreso. A continuación, detallamos ambas posiciones que, sin estar libres de contradicción, son una prueba del esfuerzo realizado por Jünger para contemplar los dolores de todo un siglo como forma de valiente enfrentamiento con la nada.

3.2 El dolor como motor de la historia.

Jünger constató que las filosofías de la historia basadas en el progreso rectilíneo de la razón hacia órdenes más felices y perfectos, ajenos a todo dolor, condujeron en realidad a ciénagas¹⁵⁰, donde toda la profusión del pensamiento se dedicó a la invención de nuevos aparatos de destrucción. No es extraño que una propuesta como la que Spengler realiza en *La decadencia de Occidente* tuviese un hondo calado en la filosofía de la historia de Jünger, algo que él mismo reconoció¹⁵¹. Así pudo desarrollar su crítica al pensamiento del progreso, visión histórica que introduce una antropomorfización del tiempo¹⁵². Bajo el concepto de progreso, el pensamiento habría intentado someter a la historia a las forzadas categorías de la razón ilustrada y positivista. Esta lectura progresista de la historia ya no podía dar cuenta de los eventos que acontecieron el siglo XX, especialmente si tenemos en cuenta el estallido de dos Guerras Mundiales en menos de treinta años. Así introdujo Jünger en su pensamiento la concepción spengleriana de la historia: un ciclo orgánico donde a todo progreso le sigue una

¹⁴⁹ E. Ocaña, *Duelo e historia*, p. 51.

¹⁵⁰ Ernst Jünger, "La paz" en *La paz seguido de El nudo gordiano, El Estado mundial y Alocución en Verdún*, (Barcelona: Tusquets Editores, 1996), pp. 20-21.

¹⁵¹ E. Jünger, *Los titanes venideros*, pp. 21-22, 115-116.

¹⁵² *Ibid.* p. 22-23.

regresión, y a todo nacimiento una decadencia y una muerte. No existe avance ni retroceso: “La potencia del cosmos se mantiene siempre idéntica”¹⁵³. Pero esto no significa que no sea constatable ningún cambio conforme la historia desarrolla sus procesos cíclicos. A cada época le corresponde una figura, y discernir cuál es la figura dominante marca la diferencia. En la época de las grandes monarquías, Jünger acusa la prevalencia de los distintos estamentos; con la victoria del Estado nacional como forma política dominante tras la Primera Guerra Mundial, ha de dominar el individuo burgués; y veremos ahora cuál es la configuración política propia de la edad del trabajador.

Para examinar esta cuestión, hemos de prestar atención al breve ensayo *La paz*. Escrito poco antes de finalizar la Segunda Guerra Mundial, encontramos en él una propuesta de reconstrucción para Europa con vistas a una paz duradera y sólida. La perspectiva adoptada aquí por Jünger manifiesta una toma de distancia con respecto al brutal presente y una dotación de sentido dirigida al dolor. La paz que Jünger espera no vendrá de acuerdos a regañadientes ni de armisticios prematuros. La suya es una paz sacrificial. La división del texto ya nos indica, mediante una metáfora botánica, cuál es la visión de los dolores sufridos por la humanidad. La primera parte, “La siembra”; la segunda, “El fruto”. El dolor de todas las víctimas de la guerra cobra valor cuando la experiencia individual es trascendida en busca de un principio unificador con sentido propio. Los caídos personifican una siembra humana de la que habrá de surgir un orden nuevo, capaz de derrotar al nihilismo¹⁵⁴. Estos frutos no siempre serán disfrutados por los que han tenido que padecer terribles sufrimientos para preparar el terreno, pero esto resulta secundario cuando se presta atención a aquello que permanece intocable bajo los trajines de la historia: la figura.

El trabajador aparece en *La paz* como el sujeto metafísico que, pasada su etapa destructiva, es capaz de imponer nuevas formas a la historia. La Segunda Guerra Mundial no sería sino el último estertor de una época que decae y da paso a un orden nuevo¹⁵⁵, siempre y cuando este se reciba con la disposición adecuada. Y solo el trabajador puede “otorgar un sentido nuevo a las cosas”¹⁵⁶, y planificar una paz mundial duradera gracias a las herramientas que, hasta el momento pacífico, han sido utilizadas para la movilización total. Y, dado que la movilización y la guerra han sido totales, la paz también habrá de serlo. Al Estado nacional le seguirá el Imperio, o el Estado total,

¹⁵³ Ibid. p. 23.

¹⁵⁴ Ibid. p. 48.

¹⁵⁵ Ibid. p. 22.

¹⁵⁶ Ibid. p. 40.

como establecimiento de una unión mundial sin fronteras donde técnica y tradición sean conjugables, y donde el nihilismo sea desterrado gracias a la colaboración con las Iglesias¹⁵⁷.

Jünger se muestra convencido de que “lo que proporciona enseñanzas ante todo es el dolor”¹⁵⁸. Así, el sufrimiento de la guerra cobra sentido cuando es interpretado como una metamorfosis sangrienta pero fructífera, donde cada dolor particular es recompensado en su conexión con la totalidad. El trabajador, con su lenguaje planetario¹⁵⁹, es el único capaz de dar el paso desde la violencia disgregada, hasta la paz unida. El ensayo de Jünger insiste, esperanzado, en que “la guerra habrá de dar fruto a todos”¹⁶⁰, siempre que se capte el sentido oculto tras los sacrificios llevados a cabo y contados por millones¹⁶¹. Y es sobre todos estos mártires que podrá alzarse una nueva Europa¹⁶², donde el dolor mostrará sus tesoros. Observamos aquí un deseo de compensación de los dolores provocados por la devastación planetaria de la Segunda Guerra Mundial. Cada ocurrencia particular no tiene valor de forma aislada, sino que se asienta sobre una profunda unidad universal, cuya percepción es determinante.

Y resulta evidente que el sentido no puede captarse en el fragor de la batalla, sino que la mirada distanciada propia de la óptica de la figura se muestra como la más adecuada. A través de la visión del trabajador, Jünger se esfuerza en interpretar la historia y orientarla a una construcción futura pacífica donde los dolores hayan merecido la pena. Este esfuerzo jüngeriano de aplicar el dolor de la historia a la vida y la acción, siguiendo la recomendación de Nietzsche contra el historicismo¹⁶³, constituye un intento de desterrar el absurdo que se intuye tras las grandes matanzas y miserias vividas en menos de medio siglo. Esta postulación de sentido, capaz de reunir a todas las víctimas en la casa común de la paz, es la “algodicea”¹⁶⁴ jüngeriana. Rescatamos así un vocablo acuñado por Sloterdijk¹⁶⁵ para describir al pensamiento que, ocupando el

¹⁵⁷ Ibid. p. 43.

¹⁵⁸ Ibid. p. 30.

¹⁵⁹ Ibid. p. 40.

¹⁶⁰ Ibid. p. 12.

¹⁶¹ Ibid. p. 13.

¹⁶² Jünger, al señalar que la construcción de Europa descansa sobre enormes cantidades de sufrimiento y de la muerte de los más débiles (Ibid. pp. 14 y ss.), subraya algo que Walter Benjamin, con una mirada e muy distinta, también pudo constatar en su obra *Tesis sobre el concepto de historia*. Cf. Walter Benjamin, *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*, (Madrid: Alianza Editorial, 2021).

¹⁶³ Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*. 3ª. ed. (Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2010), p. 38.

¹⁶⁴ E. Ocaña, *Duelo e historia*, p. 10. y E. Ocaña, *Más allá del nihilismo*, p. 258.

¹⁶⁵ Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica II*, (Madrid: Taurus, 1989), p. 291.

lugar de la teodicea en un mundo sin Dios, busca el sentido del dolor para poder soportarlo. Es así como Jünger descubre aquella conservación de energía cósmica, aquella “secreta armonía” que mantiene un equilibrio entre “generación y muerte”¹⁶⁶.

Ver la vida en la muerte es, en realidad, cuestión de perspectiva, y así lo pudo percibir Jünger durante un paseo campestre, cuando tras unos matorrales observó una hoja de la que parecía colgar uno de sus nervios. Sin embargo, tras un examen más minucioso, descubrió que se trataba de una hilera de orugas que estaban devorando la planta¹⁶⁷. La diferencia de tamaño que le separaba de estos voraces herbívoros le permitió constatar su intuición de que toda contradicción aparente se disuelve cuando se contempla a la distancia adecuada¹⁶⁸. Es la misma mirada del jefe militar, que en la batalla no observa pérdida alguna, sino intercambio, haciendo gala de “una gran salud vital que no teme la amputación cruenta” porque sabe que “la vida no conoce espacios vacíos”¹⁶⁹. Del mismo modo, el sufrimiento es sentido como absurdo cuando eclipsa la posibilidad de percibir su sentido divino, al incidir estridentemente sobre la persona singular. Pero una visión lúcida y serena es capaz de observar, en la agonía, la unión de todas las cosas.

En la experiencia limítrofe con la muerte, se oculta una posibilidad del refinamiento perceptivo. La afirmación de que “la proximidad de la muerte debía arrojar una cruda luz sobre las cosas”¹⁷⁰ puede leerse de forma paralela a la entrada de su diario donde describe el espectáculo de un bombardeo sobre París:

Alarmas, incursiones aéreas. Desde la azotea del hotel Raphaël he visto alzarse por dos veces, por la parte de Saint-Germain, unas nubes enormes producidas por explosiones, mientras de allí se alejaban escuadrillas que volaban a gran altura. El blanco de sus ataques eran los puentes de Sena. El modo y la sucesión de las operaciones dirigidas contra las líneas de avituallamiento indican una cabeza fina. La segunda vez, a la puesta del sol, yo tenía en mi mano un vaso de borgoña en el que flotaban fresas. La ciudad con sus torres y cúpulas rojas se extendía allí en su poderosa belleza, semejante al cáliz de una flor sobrevolado para recibir una

¹⁶⁶ E. Jünger, “Pecios de la playa (1)”, en *El corazón aventurero*, p. 47.

¹⁶⁷ E. Jünger, “Pecios de la playa (2)”, en *El corazón aventurero*, p. 73.

¹⁶⁸ Esta distancia puede ser tan lejana como la del que mira las vicisitudes terrestres “con un telescopio desde la Luna” E. Jünger, *El trabajador*, p. 67.

¹⁶⁹ E. Jünger, “Pecios de la playa (2)”, en *El corazón aventurero*, p. 73.

¹⁷⁰ Ernst Jünger, *Heliópolis. Visión retrospectiva de una ciudad*, (Barcelona: Página Indómita, 2016), p. 322.

fecundación letal. Todo era espectáculo, era poder puro, afirmado y realizado por el dolor¹⁷¹.

La distancia interior con respecto a la guerra es aquí casi total, en un intento de neutralizar el miedo a partir de una defensa estética de la conciencia propia¹⁷². Pero esta postura distanciada hacia el sufrimiento no se reduce a un mero solaz estético, sino que es aplicada también cuando se observa el componente sacrificial que ya hemos detallado, y que aquí aparece en forma de “fecundación letal”¹⁷³. A la cosecha de sufrimiento le seguirá un momento histórico fructífero, como al fuego le sigue la luz¹⁷⁴.

La idea de que la proximidad de la muerte afina los sentidos y permite captar uniones insospechadas aparece también en *Tempestades de acero*, anticipando la perspectiva que ya hemos desgranado:

Creí que había sido alcanzado en el pecho, pero, mientras aguardaba a la Muerte, no sentía dolor ni miedo. Al caer vi los blancos, lisos guijarros en el barro de la carretera; la forma en que se hallaban colocados estaba llena de sentido, era necesaria como la ordenación de los astros y anunciaba grandes misterios. Aquello me resultaba familiar y era más importante que la matanza que me rodeaba¹⁷⁵.

Esta lucidez es propia de aquel que ha sido tocado por el peligro, y aparece narrada con más intensidad al final de esta misma obra, donde Jünger, efectivamente, recibe un disparo. Aquí el soldado, quizá por ver quebrada su posibilidad de desempeñar una labor funcional en calidad de trabajador, descubre en su interior una inmensa alegría, pues entra en contacto con aquello que la movilización total no puede nunca alcanzar:

Mientras caía pesadamente sobre el piso de la trinchera había alcanzado el convencimiento de que aquella vez todo había acabado, acabado de manera irrevocable. Y, sin embargo, aunque parezca extraño, fue aquél uno de los poquísimos instantes de los que puedo decir que han sido felices de verdad. En él capté la estructura interna de la vida, como si de un relámpago la iluminase. Notaba un asombro incrédulo, el asombro de que precisamente allí fuera a acabar mi vida;

¹⁷¹ Ernst Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, (Barcelona: Tusquets Editores, 2005), pp. 249-250.

¹⁷² E. Jünger, *Los titanes venideros*, p. 88.

¹⁷³ E. Jünger, *Radiaciones II*, p. 250.

¹⁷⁴ E. Jünger, *La paz*, 28.

¹⁷⁵ E. Jünger, *Tempestades de acero*, p. 266.

pero era un asombro lleno de alegría. [...] Allí no había ya ni guerra ni enemistad¹⁷⁶.

Puede resultar sorprendente que el momento en que uno se encuentra al borde de la muerte sea reconocido como un instante de auténtica felicidad. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que en estos lances con el sufrimiento es posible desentrañar un sentido, cuando son examinados con la perspectiva adecuada. Es así como se revela el paso de la voluntad de poder, propia de la movilización total, a una sed de salvación, la misma que estructura toda la exposición de *La paz*. En esta obra, Jünger aparece como el narrador del Salmo 73: primero, incapaz de comprender la justicia divina al intentar hacerlo mediante la limitada razón humana, para después encontrar el sentido de todas las fatigas al entrar “en el santuario de Dios”; dicho de otro modo, al contactar con el misterio. Así, con la peculiar sabiduría que transmite la visión y la experiencia de la muerte, es posible encontrar respuesta al retorcido interrogante planteado por el sufrimiento, en cuyo núcleo se sitúa una compensación histórica. Resta ahora examinar si el dolor, observado y medido con la escala individual, sin el recurso a suprasujetos ni algodiceas, también puede colmarse de sentido; o si, por el contrario, habrá de mostrarse siempre como un absurdo insoportable.

3.3 Horror y salvación.

Son muchas las dudas que se despiertan ante la óptica distanciada que encuentra en el dolor el motor de la historia. Resulta difícil sostener que las víctimas de ambas guerras mundiales han sido sacrificadas en la construcción de un mundo mejor. Es aquí donde descendemos a la profundidad del Maelström, para contemplar la zona cero de destrucción, el abismo donde el dolor amenaza ser mera tortura y el mundo se muestra como un gran desolladero. La persona singular es ahora el punto de referencia único, y desde su mirada es desde la que el dolor habrá de ser enfrentado. Si de aquí puede iniciarse un camino salvífico, a través del cual cruzar la vorágine nihilista y galvanizarnos contra su injerencia, es algo que hemos de examinar con detenimiento.

Junto a la visión de Jünger que hemos descrito en el punto anterior, convive la convicción de que “el sufrimiento es más hondo que las interpretaciones que de él se hacen”¹⁷⁷. Esto, por contradictorio que pueda parecer, no es sino una consecuente

¹⁷⁶ Ibid. p. 299.

¹⁷⁷ E. Jünger, “Anotaciones a *El trabajador*”, en *El trabajador*, p. 313.

asunción de su óptica ambivalente. Por un lado, capaz de sobrevolar con lejanía la batalla, convertida en espectáculo y fecundación; por otro, responsable en su enfrentamiento individual con la observación de la nada y de la muerte. Aparece aquí el Jünger incapaz de acostumbrarse a la visión de los cadáveres¹⁷⁸, pero no por ello cobarde. Resulta notorio el momento en que, tras abatir a un soldado inglés, nuestro autor se obligó a mirarlo a los ojos. Allí descubrió una verdad: “El Estado, que nos exime de la responsabilidad, no puede librarnos de la aflicción; éste es un asunto que hemos de dirimir nosotros mismos”¹⁷⁹. No hay entidad ni sujeto abstracto capaz de librar a la persona singular de su enfrentamiento con la muerte. La despersonalización que el individuo sufre, convertido en tipo, mediante su movilización por las fuerzas técnicas del Estado, no es suficiente para disolverlo finalmente. De él siempre queda su capacidad para asombrarse ante la emergencia del sufrimiento. Es esta una verdad de orden ontológico: cuando uno sufre, descubre una soledad primordial, una individualidad que solo puede negarse definitivamente con la muerte. Y aquí la persona singular es capaz de atisbar también la amenaza constante de la nada, la permanente posibilidad de no-ser que acecha. Resulta imposible olvidar la nada cuando esta se presenta ante la mirada singular, que la experimenta en toda su gravedad existencial.

El blindaje contra el dolor producido a partir del endurecimiento disciplinario, impulsado no en pocas ocasiones por los licores de la técnica, no es nunca suficiente como para librar al individuo del duelo que impone el sufrimiento. Existe un cuento en *El corazón aventurero*, titulado *El caballero negro*¹⁸⁰, que resulta crucial en la comprensión que la influencia de la visión de los grandes sufrimientos ejerce sobre la persona singular. En esta narración, Jünger se observa a sí mismo portando una armadura de negro acero frente a un castillo infernal. Allí presencia una escena tortuosa: una mujer tormenta a otra perforándola con clavos mientras una tercera observa el sangriento espectáculo, todo en un absoluto silencio. El narrador, incapaz de soportar esta visión, huye por pasillos flanqueados por cientos de puertas, donde solo cabe esperar que se estén produciendo escenas similares. Agotado, concluye: “He penetrado en la fortaleza secreta del dolor; pero ya el primero de sus modelos era superior a mis fuerzas”¹⁸¹.

¹⁷⁸ E. Jünger, *Tempestades de acero*, p. 390.

¹⁷⁹ *Ibid.* p. 256.

¹⁸⁰ E. Jünger, “El caballero negro”, en *El corazón aventurero*, pp. 32-33.

¹⁸¹ *Ibid.* p. 33.

La terrible unión entre civilización, técnica y barbarie no siempre oculta un sentido, sino que a veces es meramente brutal. Otra narración, *Endivias violeta*¹⁸², presenta una visita a una sofisticada tienda de ultramarinos donde la agitación interior que el horror produce aparece, de nuevo, en toda su crudeza. En el comercio, el narrador describe el hallazgo de una guarnición exquisita, reservada únicamente para el acompañamiento de la carne humana. Escortado por el mercader, desciende a las cámaras frigoríficas donde puede ver cadáveres humanos esperando su despiece, y conjuntos de manos, pies y cabezas en bandejas, cada una con su precio reflejado en etiquetas individuales. Ante esta escena, el narrador exclama: “No sabía que en esta ciudad la civilización hubiera progresado tanto”¹⁸³. La convivencia de la crueldad con los ambientes civilizados acentúa quizá más la influencia del dolor sobre el observador atento. El progreso, que ya en *La paz* aparecía como conducente a terribles abismos, es aquí abiertamente despiadado al ahondar una desvalorización en que el dolor no parece nada más que recreo demoníaco. Esta inesperada aparición del sufrimiento en el núcleo de los ambientes civilizados es mostrada, desde otro ángulo, por Baudelaire en *La mirada de los pobres*¹⁸⁴. No son miembros humanos cercenados lo que aquí produce el horror, sino la mirada pasmada de tres personas sumidas en la miseria ante el derroche inaugural de un café parisino.

Una última imagen descrita por Jünger es suficiente para comprender cuál es el resultado de esta visión apegada al instante doloroso. El escrito *El horror*¹⁸⁵ nos invita a imaginar una caída a través de una serie de finas planchas metálicas, como las utilizadas antiguamente para simular el sonido de los truenos. La serie de planchas es suficientemente larga como para que, conforme ceden bajo el peso de nuestro cuerpo, la velocidad de la caída aumente hasta que los distintos impactos se fundan en un estruendo ensordecedor. Es así como el miedo y el temor dan paso, directamente, al horror, que “hace volar por los aires los límites de la conciencia”¹⁸⁶. La cita de Bloy con la que encabezamos este capítulo da cuenta de esta disolución final de la humanidad en un remolino de horror insoportable. La aniquilación de la conciencia por el sufrimiento es fruto de una caída inesperada en el abismo, donde la persona singular cede ante la aparición de la negatividad como un muñeco de trapo, y en el fondo de esas simas

¹⁸² E. Jünger, “Endivias violeta”, en *El corazón aventurero*, pp. 17-18.

¹⁸³ *Ibid.* p. 18.

¹⁸⁴ Charles Baudelaire, “La mirada de los pobres”, en *Pequeños poemas en prosa. Los paraísos artificiales*, 12ª. ed. (Madrid: Ediciones Cátedra, 2021), pp. 95-97.

¹⁸⁵ E. Jünger, “El horror”, en *El corazón aventurero*, pp. 20-21.

¹⁸⁶ *Ibid.* p. 20.

enloquece. No obstante, existe esperanza cuando el abismo se divisa a tiempo y la caída se parece más a una expedición de espeleología. Es aquí donde observamos, de nuevo, el duro sendero que la persona singular enfrenta si el dolor ha de producir algo más que aflicción.

Ante la imposibilidad de elaborar blindaje moral alguno capaz de proteger a la conciencia de la súbita llamada del abismo, triunfa aquí el duelo solitario con el dolor. Jünger presenta un temple propio de Dostoyevski¹⁸⁷ en estas consideraciones acerca de la posibilidad de salvación en la experiencia individual del dolor. El camino de salvación descubierto por Raskólnikov parte del enfrentamiento individual con la culpa. La expiación de su descenso al nihilismo destructor viene dada por su capacidad de asombro ante el dolor de su acción. Eros funciona como catalizador de esta salvación, pues no sería posible la resurrección moral de Raskólnikov sin el amor compartido con la joven Sonia Semiónovna. Raskólnikov, a partir del duelo con su sufrimiento, podrá acceder a una nueva vida mediante su conquista, “a costa de largos y heroicos esfuerzos”¹⁸⁸. Más adelante volveremos sobre la importancia de Eros en la superación del nihilismo.

El dolor vuelve a perder su carácter absurdo, pero no ya mediante el recurso a un sujeto metafísico abstracto, sino que la persona concreta es la encargada de integrar el sufrimiento en su experiencia. El papel central de la persona singular en la dotación de sentido al dolor se introduce al final de *La paz*, pero se desarrolla detalladamente en *La emboscadura*. Es el emboscado, enfrentado consigo mismo y replegado en su interior, quien ha de librar la batalla contra las dos pruebas del nihilismo: duda y dolor¹⁸⁹. Allí la persona singular descubre su gran poder, pues el individuo ocupa en la obra de Jünger el punto neurálgico de toda energía¹⁹⁰. Con esto, Jünger dota de un poder especial a la mirada lúcida del emboscado, del gran solitario¹⁹¹, o del anarca¹⁹². Todos ellos comparten la asunción radical de su dolor como temple necesario para proteger la interioridad contra el avance del nihilismo. Afrontan el sufrimiento sin caer en la huida a la que invita el horror ni en el rudo endurecimiento, pues ambas opciones desembocan

¹⁸⁷ No en vano, Jünger dedica numerosas líneas a la literatura de Dostoyevski, en la que observa una de las grandes fuentes desde las que comprender y superar el nihilismo a partir del dolor. E. Jünger, *Sobre la Línea*, pp. 17-18.; E. Jünger, “Sobre *Crimen y castigo*”, en *El corazón aventurero*, pp. 87-92.

¹⁸⁸ Fiódor Dostoyevski, *Crimen y castigo*, (Barcelona: Editorial Alma, 2020), p. 494.

¹⁸⁹ E. Jünger, *Los titanes venideros*, p. 119.

¹⁹⁰ *Ibid.* p. 80.

¹⁹¹ *Ibid.* p. 28.

¹⁹² La actitud vital del anarca aparece desarrollada minuciosamente en Ernst Jünger, *Eumeswil*. (Barcelona: Página Indómita, 2019).

en una conciencia desequilibrada, incapaz de asumir todas las dimensiones que ofrece la vida. Por el contrario, se comportan como el protagonista de *Heliópolis*: conscientes de la imposibilidad del retorno a los viejos valores, e incapaces de encontrar satisfacción en la anestesia del automatismo, emprenden la emboscadura (*Waldgang*), la marcha al bosque interior, concebible como una marcha hacia la muerte (*Todesgang*)¹⁹³. Esto, como indicamos en el caso de la angustia heideggeriana, no es ni una celebración autodestructiva ni una invitación al desarrollo de una filosofía depresiva. Más bien se integra en la tradición filosófica del pensamiento como *ars moriendi*, que podemos rastrear a lo largo de toda la historia de la filosofía, sin poder omitir el famoso ensayo de Montaigne, *De cómo filosofar es aprender a morir*¹⁹⁴.

La lucha contra la nada y la negatividad, librada en el interior a partir del asombro por la angustia, coloca a la persona singular en el tortuoso camino hacia la salvación, hacia ese más allá de la línea identificable con la superación del nihilismo. También en el bosque interior se descubren la antítesis y la identidad que conviven en el par vida-muerte¹⁹⁵. Es necesario este rito de paso por el sufrimiento para alcanzar el poder que corresponde al individuo en la reapropiación de su existencia. Es una auténtica pasión, en sentido cristiano. En Cristo¹⁹⁶ se puede encontrar un paradigmático ejemplo de la actitud existencial que Jünger quiere mostrar. Él penetró la muerte con un dominio total del miedo, y sin miedo es como se cruza el yermo de la crueldad para salir renovado al otro lado. También Sócrates¹⁹⁷ es ejemplo del coraje necesario para afrontar la propia muerte, la más rotunda negación, como una afirmación de sí mismo, al vencer “en su propio pecho el ataque de la vileza”¹⁹⁸. Así, la persona singular se llena de poder cuando descubre en su interior un núcleo sagrado intocable. La muerte de Dios no ha de llevarse consigo la divinidad, con la que la individualidad audaz puede religarse, y así hacer frente al abismo sin perderse en el automatismo. La proposición 44 de la parte tercera de la *Ética* de Spinoza es demostrada por aquel capaz de descender al abismo y retornar para contar lo vivido, tras haber vencido al dolor y al peligro en su terreno tramposo:

¹⁹³ E. Ocaña, *Más allá del nihilismo*, p. 178.

¹⁹⁴ Michel de Montaigne, “De cómo filosofar es aprender a morir”, en *Ensayos completos*, 8ª. ed. (Madrid: Ediciones Cátedra, 2016), pp. 122-138.

¹⁹⁵ E. Jünger, *La emboscadura*, p. 98.

¹⁹⁶ *Ibid.* pp. 102-103.

¹⁹⁷ *Ibid.* pp. 104-105

¹⁹⁸ *Ibid.* p. 105.

“El odio que es vencido totalmente con el amor, se transforma en amor; y por tanto, el amor es mayor que si el odio no le hubiera precedido”¹⁹⁹.

Descubrimos la línea marcada por el nihilismo dentro de nosotros cuando el dolor amenaza con quebrarnos definitivamente. El enfrentamiento con la negatividad supone invocar un ritual que produce la apertura de numerosas posibilidades existenciales. De la congelación o la anestesia damos paso a un espacio salvífico, donde la experiencia autoconsciente del dolor se convierte en la prueba de la existencia. El final de *Heliópolis* alude a que el solitario enfrentamiento con la nada revela cómo “en el sufrimiento hay mayor esperanza que en la felicidad graciosamente regalada”²⁰⁰. La persona singular pasa a formar parte de una “élite formada en el dolor”²⁰¹ capaz de coronar, con su existencia resistente, las escarpadas cimas del horror. No hay posibilidad de huir una vez se descubre, en palabras de Freud, que “el plan de la «Creación» no incluye el propósito de que el hombre sea «feliz»”²⁰². Solo queda reconocer, como el protagonista de *Heliópolis*, Lucius de Geer, que “no se puede ahorrar el sufrimiento”²⁰³, pero que su asimilación permite la conquista de un bien que habita en el interior mismo, y que nos prepara contra el malestar inconsciente. Así lo reconoce el narrador de *Eumeswil*, Martín Venator, el anarca asomado a los dolores de la historia: “Con el dolor ocurre como con una enfermedad grave: si salimos de ella, ya no vuelve a afectarnos”²⁰⁴. De hecho, la lucidez stirneriana²⁰⁵ con la que este personaje mira al mundo solo es posible tras el rito de paso que una experiencia dolorosa provoca en su ánimo. Sin embargo, esta pasión individual es distinta de la compensación del dolor en la historia. Consciente de esto, reconoce también que “para el historiador, el dolor es un problema fundamental”²⁰⁶, y que “ni la historia ni el hombre pueden ser explicados o sublimados. Se miran directamente a los ojos”²⁰⁷. Pero esto no impide que la persona singular pueda bregar con el sufrimiento y la negatividad para desterrar al horror. El historiador-anarca reconoce su fundamento trágico, pues su objeto de estudio

¹⁹⁹ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, (Madrid: Editorial Trotta, 2000) p. 155.

²⁰⁰ E. Jünger, *Heliópolis*, p. 374.

²⁰¹ Ibid. p. 374.

²⁰² Sigmund Freud, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, 3ª. ed. (Madrid: Alianza, 2010) p. 72.

²⁰³ E. Jünger, *Heliópolis*, p. 375.

²⁰⁴ Ernst Jünger, *Eumeswil*, (Barcelona: Página Indómita, 2019), p. 52.

²⁰⁵ Jünger se basó en la filosofía de Max Stirner para desarrollar su personaje anarca. Su filosofía aparece descrita explícitamente en *Eumeswil* (E. Jünger, *Eumeswil*, pp. 306-318), y su influencia es reconocida en E. Jünger, *Los titanes venideros*, pp. 67-68, y Julien Hervier, *Conversaciones con Ernst Jünger*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1990), pp. 71-77.

²⁰⁶ E. Jünger, *Eumeswil*, p. 137.

²⁰⁷ Ibid. p. 138.

aúna eternidad y muerte. Sin embargo, en su fascinación por las ruinas y lo pasado, es capaz de provocar el retorno de lo eterno que permanece en la vida pretérita; “un acto que vence al tiempo y triunfa sobre la muerte”²⁰⁸. Así se mide la persona singular con la muerte y la nada, “y con su victoria se cambia el mundo”²⁰⁹.

²⁰⁸ Ibid. p. 79.

²⁰⁹ E. Jünger, *Sobre la línea*, p. 69.

Capítulo 4

La existencia como aventura

“A quienes me preguntaban por el camino, les respondía yo: Este es el mío. ¿Dónde está el vuestro? Y es que el camino, el único, no existe”²¹⁰

4.1 El corazón aventurero.

La actitud existencial representada por el corazón aventurero (*das abenteuerliche Herz*) no puede ser reducida a una búsqueda sádica del dolor. La exposición ante el reto del sufrimiento no es una forma de perverso placer, sino una aventura en la que la persona singular ha de medirse consigo misma. Más allá de los espesos muros contruidos por la seguridad y el bienestar, el corazón aventurero asume la responsabilidad de mantener su conciencia alerta ante todo tipo de vivencias. Con esto, ejercita una disposición vital trágica, que no está dispuesta a sacrificar la existencia plena a cambio de unas migajas de feliz servidumbre, o de narcótica quietud.

La responsabilidad que el individuo adquiere sobre su propia existencia es máxima: en la aventura no existen mapas ni rutas marcadas. No obstante, se trata de mantener, en mitad de los caminos perdidos que se adentran en el bosque, un tipo de serenidad que Jünger denomina *désinvolture*²¹¹. Esta es una agilidad vital, una inocencia poderosa, con la que el corazón aventurero es capaz de conducirse. Resulta difícil no asociar este concepto a la caracterización del dandismo de Baudelaire, a través de la que podemos precisar a qué se refiere esta actitud tan peculiar.

²¹⁰ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 201.

²¹¹ E. Jünger, *El corazón aventurero*, pp. 111-115; E. Jünger, *Heliópolis*, p. 101; E. Jünger, *Sobre los acantilados de mármol*, pp. 157-158.

El dandi, según Baudelaire, busca profundizar la “superioridad aristocrática de su espíritu”²¹², y logra hacerlo fijando sus esfuerzos en lograr una distinción a la que se accede mediante la simplicidad y la ligereza propias de la fuerza natural²¹³ de este tipo. Del mismo modo que el corazón aventurero pelea por todos los medios contra la seguridad asfixiante y el bienestar viciado de la razón, el dandi se afana en “combatir y destruir la trivialidad”²¹⁴. También ejercita un peculiar estoicismo, una gimnasia destinada a “fortalecer la voluntad y a disciplinar el alma”²¹⁵. No es esta la disciplina que, bajo la dictadura de la técnica, impone una uniformidad niveladora. Por el contrario, es la disciplina de la persona concreta que se expone, en su aventura, a sufrir el peligro y el dolor en las propias carnes. Y en su enfrentamiento solitario con el abismo y la negatividad repara su herida; aquella profunda sección que la razón se preocupaba de cubrir bajo vendas ponzoñosas, creyendo con esto detener la hemorragia. Termina Baudelaire caracterizando al dandi del siguiente modo:

La belleza característica del dandi consiste sobre todo en la frialdad que se dimana de la inquebrantable resolución de no conmoverse; es como si fuera un fuego latente que se deja adivinar, que podría pero no quiere brillar²¹⁶.

Esta fuerza latente y oculta es similar a la existencia discreta y soberana representada tanto por el anarca²¹⁷ como por el emboscado. Ambos, conscientes de su gran poder, que encuentra una de sus fuentes en la mirada lanzada al abismo, son capaces de desarrollar una libertad auténtica que permanece más o menos oculta, incluso a la vista de todos. En su interioridad es donde encuentran el manantial de toda seguridad y de todo bienestar. La *désinvolture* de estos ejemplos existenciales se muestra, cuando mantienen la entereza en mitad de la catástrofe, como serenidad: “La serenidad es una de las armas más potentes a disposición del hombre; la lleva como una armadura mágica con la que es capaz de enfrentarse a los terrores de la aniquilación”²¹⁸. El corazón aventurero cuenta con su desenvoltura como fuerza vital y como templanza ante la

²¹² Charles Baudelaire, “El dandi”, en *El pintor de la vida moderna*, 2ª. ed. (Barcelona: Penguin Random House, 2016), p. 41.

²¹³ Ibid. p. 43.

²¹⁴ Ibid. p. 42.

²¹⁵ Ibid. p. 42.

²¹⁶ Ibid. p. 44.

²¹⁷ E. Jünger, *Eumeswil*, p. 119. La resolución de no conmoverse del dandi es compartida por el anarca de Jünger, que acepta como un cumplido las palabras que le dirige su hermano: “A ti nada te conmueve”.

²¹⁸ E. Jünger, “Sobre la *désinvolture*”, en *El corazón aventurero*, p. 113.

catástrofe. Frente a la seguridad que ofrece la conversión de la vida en un estéril cálculo probabilístico, se confía aquí en que uno pueda sostenerse sobre sus propios pies en conexión con la fortuna, que Jünger define como “la forma elemental de la inteligencia”, donde “las cosas piensan el mundo piensa para nosotros y con nosotros”²¹⁹. Esto resulta similar a lo que Francis Bacon atribuye a la desenvoltura en un fragmento que impactó notablemente a Jünger²²⁰:

Las virtudes evidentes y visibles despiertan elogios, pero existen virtudes secretas y ocultas que generan fortuna. Son estas algunos rasgos del ser del hombre para los que no existe nombre. La palabra española, *desemboltura*, expresa de forma parcial ese estado en que no hay rigidez ni aspereza, y en que las ruedas del espíritu siguen el ritmo a las ruedas de la fortuna²²¹.

Incluso cuando la catástrofe es inevitable, el corazón aventurero es capaz de hacer gala de su serena lucidez, como sucede en las situaciones extremas donde la vida peligra y uno se encuentra defendiendo una posición perdida. Despierta en estos casos la clarividencia del agonizante, que emprende una última aventura y descubre, ante la nada, “un nuevo modo de amar su vida, sin que le acucie el instinto de conservación”²²². También se ha de saber, pues, orientar el espíritu a la muerte, algo que aumenta la responsabilidad al mismo tiempo que destierra el pánico, producido a veces por la negatividad cuando esta se abre paso a través de corazas y anestésicos.

La posibilidad de disponerse de forma templada y valiente ante la aparición del abismo fue realizada consecuentemente en la praxis por el mismo Jünger. En sus cuadernos, tomando nota de las experiencias de la guerra, de sus pesadillas, e incluso de sus exploraciones a través de los universos lisérgicos creados por distintas drogas²²³, encontramos el testimonio de un explorador de las profundidades. Su labor de escritor funciona en estos abismos como una reacción contra el creciente automatismo y la antinatural insensibilización, conductas ambas que condenan al horror. Asomado al peligro, mantiene siempre los ojos abiertos y anota lo vivido con los detalles que la mirada particular aporta a la eventualidad, convertida en vivencia. Entonces, el corazón

²¹⁹ E. Jünger, “Mala hierba de la fortuna”, en *El corazón aventurero*, p. 85.

²²⁰ E. Jünger, “Suplemento a la *désinvolture*”, en *El corazón aventurero*, pp. 114-115.

²²¹ Francis Bacon, “Of fortune”, en *Essays*, (Nueva York: Charles Scribner’s Sons, 1908), pp. 184-185. La traducción es nuestra. Hemos mantenido la forma *desemboltura*, pues así aparece en la versión citada.

²²² E. Jünger, “En el puesto fronterizo”, en *El corazón aventurero*, p. 137.

²²³ Cf. Ernst Jünger, *Acercamientos. Drogas y ebriedad*, 2ª. ed. (Barcelona: Tusquets Editores, 2008).

aventurero lleva a cabo el máximo atrevimiento al mostrarse dispuesto a dotar de valor a sus vivencias, incluidas las dolorosas²²⁴.

La vigilia permanente, mantenida con entereza a través del Maelström, es la forma de asumir la carga de la propia conciencia hasta sus últimas consecuencias. Evitando la disolución y huyendo de las salidas fáciles, el poder de la nada incide sobre el propio pecho y allí ha de librarse la batalla decisiva²²⁵. El dolor, en su carácter ineludible, se torna herramienta de conocimiento mediante la que se desnudan las ficciones del progreso, haciendo emerger la brutalidad y el terrible vacío, rivales con los que habrá que medirse en solitaria lucha. Así, dentro de *El corazón aventurero*, la percepción del dolor se presenta como una conciencia crítica²²⁶, contestataria de una tradición racional volcada en la represión de las experiencias límite, en las que Jünger observa una ocasión de conocimiento. Este mismo ánimo aparece representado, de nuevo, por Baudelaire, cuando afirma lo siguiente:

Pese a los admirables servicios procurados por el éter y el cloroformo, paréceme que, bajo la óptica de la filosofía espiritualista, el mismo angostamiento moral se aplica a todos los inventos modernos tendentes a disminuir la libertad humana y su indispensable dolor²²⁷.

Para el corazón aventurero resulta fructífero abandonar la seguridad, precaria y limitante, a cambio de una libertad que, aun llena de riesgos, colma la existencia de matices antes ignorados. En el encuentro con la nada se abre la posibilidad de la comprensión de toda una época, y para ello han de abandonarse los caminos permitidos. Es aquí donde hay que introducirse en los “senderos de bosque (*Holzwege*)”²²⁸, en que la inquietud producida por lo desconocido se aúna con la riqueza que en ello habita. Existe la posibilidad de fracasar en la travesía insegura, pero se trata más de exponerse al peligro sin diluirse en el pánico, que de aferrarse a la vida a costa de reducir sus posibilidades. Así, el doloroso asombro ante la nada no es sino un síntoma de poder, dada la potencia creativa que subyace a la superación del más exigente duelo. Este es un proceso de reapropiación de la existencia en que la vida misma se convierte en una aventura que merece la pena emprender. Y, como ya hemos dicho, en esta aventura la

²²⁴ E. Ocaña, *Duelo e historia*, p. 74.

²²⁵ E. Jünger, *Sobre la línea*, p. 69.

²²⁶ E. Ocaña, *Duelo e historia*, p. 75.

²²⁷ C. Baudelaire, *Los paraísos artificiales*, p. 187.

²²⁸ E. Jünger, *Sobre la línea*, p. 69.

persona singular habrá de enfrentarse a sí misma. La prueba más alta que plantea el duelo con la nada consiste en el enfrentamiento con el propio yo²²⁹. Las ficciones de la subjetividad construida en torno al confort se ven sacudidas por la herida del dolor, y en ese momento se disuelve para siempre la posibilidad de mantener la negatividad bajo el manto del olvido. Sin embargo, este proceso no consiste en una destrucción destinada al ensanchamiento del vacío. La aproximación al abismo, comprendida como aventura, encamina a la superación del mismo, pues al descubrimiento de la negatividad puede seguirle una etapa creativa.

Así como el Único (*der Einzige*) stirneriano convierte la nada en nada creadora (*schöpferische Nichts*), al desembarazarse de las ficciones que tratan de enmascarar el estruendo del vacío ontológico producido tras la muerte de Dios²³⁰; el corazón aventurero observa el asombro por la nada como una aventura desde la cual recoger y atesorar cada vivencia en el pecho propio, para encontrar allí una fuente de inacabable sentido y creación, que remite a lo sagrado. “Del mismo modo que los edificios se alzan sobre sus ruinas, también el espíritu se eleva sobre todos los torbellinos, también sobre la destrucción”²³¹.

Antes introdujimos una idea a la que conviene acudir, en este momento, de nuevo. Recordamos, pues, la caracterización de la angustia como temple existencial que Heidegger comprende propicio para el asombro por la nada, antesala de la experiencia del ser que se hace posible en forma de misterio²³². Este ser humano dispuesto a angustiarse ante la nada es similar al corazón aventurero de Jünger, pues ambos exhiben la capacidad de atisbar un sentido profundo tras la presencia de la negatividad. La angustia corresponde a esa actitud capaz de “experimentar el ser en la nada”²³³. Al sentir, con toda gravedad, la indisoluble presencia de la nada, el ser humano descubre que su lugar como ente es distinto del de todos los demás, pues él es el único capaz de cautivarse ante “la maravilla de las maravillas: que lo ente *es*”²³⁴. De nuevo, en la confrontación con la nada encontramos el milagro del ser, la plenitud que se descubre solo desde el coraje que caracteriza la vida del aventurero: “El valor reconoce en el abismo del espanto el espacio apenas hollado del ser, cuyo claro es el único lugar a

²²⁹ E. Jünger, *Heliópolis*, p. 357.

²³⁰ Cf. M. Stirner, *El único y su propiedad*.

²³¹ E. Jünger, *Heliópolis*, p. 63.

²³² Ver nota 29.

²³³ M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, p. 55.

²³⁴ *Ibid.* p. 55.

partir del cual todo ente retorna a aquello que es y es capaz de ser”²³⁵. El ánimo forjado por el valor es capaz de hacerse cargo de la nada, al saber que ella “como lo otro del ente, es el velo del ser”²³⁶. El corazón aventurero comparte este coraje con la angustia heideggeriana²³⁷, pues acude a las raíces de la negatividad no asumida y allí descubre lo que en él mismo hay de inmutable. Así, la superación del nihilismo, el cruce de la línea, pasa por recordar la misma sentencia de Bloy de la que Jünger se hace eco, y cuya asunción consecuente conlleva armarse de coraje existencial:

León Bloy: “Todo lo que sucede es digno de adoración”. Gracias, pues no solo por la luz sino también por la sombra, no solo por la dicha, sino también por el don del ser: este ser-tal en especial²³⁸.

4.2 Contra el miedo.

El ánimo de aquel que ha asumido la deslegitimación ontológica del peligro, el dolor, y en última instancia, de la sombría nada que extiende sus dominios, puede verse sacudido irremediabilmente por la catástrofe. Más atrás mencionamos la importancia que para Jünger tuvo el hundimiento del Titanic²³⁹, pues allí se confirmó el potencial destructivo que subyace a las comodidades de la técnica. Solo podemos imaginar el horror que se apoderó de cada uno de los pasajeros del buque insignia del progreso cuando la fuerza de los elementos quebró la ilusión optimista. Es la finitud no asumida la que embriaga con una sensación de poder tan ficticia como peligrosa. La incapacidad de sentir la latencia de la nada como antesala de una patencia estruendosa convierte a la persona singular en un ser parcialmente anulado, pues jamás podrá hacerse cargo de la negatividad cuando la indolencia impera. No obstante, como se sigue de la exposición que ya hemos realizado, es posible que la persona singular enfrente la catástrofe de un modo tal que impida al horror enseñorearse de la conciencia.

Jünger dedica *La emboscadura* a una profunda reflexión sobre el miedo y su relación con la catástrofe y la libertad. La pregunta fundamental que constantemente resuena tras los razonamientos expuestos en esta obra alude al modo en que la persona singular puede comportarse cuando la destrucción y la disolución amenazan. La repentina aparición del miedo tras las comodidades del mundo automático es un símbolo

²³⁵ Ibid. p. 56.

²³⁶ Ibid. p. 62.

²³⁷ E. Ocaña, *Más allá del nihilismo*, p. 54.

²³⁸ Ernst Jünger, *El autor y la escritura*, (Barcelona: Editorial Gedisa, 2014), p. 165.

²³⁹ Ver nota 79.

apocalíptico que indica el descenso al Maelström, intuición que Carl Schmitt y Jünger compartieron en sus conversaciones epistolares a propósito del hundimiento del Titanic²⁴⁰. La muerte se presenta en toda su crudeza cuando descubrimos que su capacidad negadora no se frena ante ninguno de nuestros lujos. Aquí, aquellos que todavía permanecen aferrados a las precarias ilusiones de inmortalidad asumen una posición tácticamente equivocada. El emboscado es la figura acuñada por Jünger para describir el ánimo apropiado para encontrar, en el centro de la hecatombe, un espacio íntimo de inviolable libertad.

Ya hemos mencionado que el acto de emboscarse, la marcha hacia el bosque interior, es también una marcha hacia la muerte. Ensanchar la interioridad como espacio habitable supone ganar terreno a la omnipresencia del miedo. Este último puede hacerse fuerte en nosotros hasta saturar la conciencia a través del horror, especialmente cuando la negatividad permanece ignorada hasta el momento catastrófico. Hay que reconocer, no obstante, que la expulsión total del miedo es un proyecto imposible, y quizá también indeseable. Esto se entiende cuando comprendemos que la completa desaparición del miedo se vincula a esos estados anestesiados donde el gran olvido es, él mismo, olvidado. Sin embargo, la sacudida producida por el miedo es una ocasión en que la persona singular prueba sus fuerzas. Si consigue resistir, el miedo no dará paso al terror, y se establecerá un diálogo con él, donde el individuo recuperará la soberanía sobre sí²⁴¹. De lo contrario, la constatación del peligro y el dolor no producirá nada más que una congelación asfixiante y, en último término, la disolución definitiva.

Jünger afirma la existencia de un profundo nexo entre el imperio del miedo y el automatismo. El primero gana espacio cuando el segundo establece su dominio, pues la capacidad de decidir sobre la propia existencia, la soberanía ejercida sobre la vida de uno mismo, es abandonada a cambio del acceso a “las facilidades técnicas”²⁴². Con esto, la persona singular deja de ser su centro, desde el cual vincularse con el mundo, y se introduce en el universo de las funciones, donde ella no es más que un fragmento insignificante y enteramente sustituible. El poder particular sobre uno mismo es acaparado por la centralidad que impone la automatización técnica del mundo. El ser humano se convierte, con este fatal intercambio, en un recluso de sus propias creaciones. En esta situación, la ilusión de poder producida por la velocidad puede, de

²⁴⁰ E. Jünger, *Los titanes venideros*, p. 118.

²⁴¹ E. Jünger, *La emboscadura*, p. 68.

²⁴² *Ibid.* p. 63.

pronto, revelar su carácter opresivo²⁴³. El emboscado, por su parte, se pregunta cómo puede, sumergido en estos procesos, mantener su capacidad de decisión. Y esta cuestión no puede resolverse desde un punto de vista materialista. No es una carencia de medios materiales lo que marca aquí la diferencia:

El poder y la salud están en quien no siente miedo. Por otro lado, el miedo pone cerco también a quienes van armados hasta los dientes – es precisamente a ellos a quienes pone cerco. Y esto mismo puede decirse de quienes nadan en la abundancia. Ni con las armas ni con los tesoros se conjugan las amenazas; armas y riquezas son únicamente medios auxiliares²⁴⁴.

Por tanto, el enfrentamiento decisivo con el miedo ha de darse primero en el pecho propio, pues solo así serán las condiciones externas significativas. Esta contienda individual con el miedo constituye una pasión que la persona singular no puede delegar en otro. El diálogo con los demonios interiores ha de ser conducido por uno mismo, y solo así pueden divisarse las opciones de que se dispone. El automatismo, que trata de presentarse como la única y más satisfactoria de las opciones, en tanto que no exige ninguna responsabilidad, puede ser sustituido por un segundo camino: el de la libre decisión. Jünger observa que la diferencia entre ambos caminos es la misma que existe entre la luz y las tinieblas²⁴⁵. El automatismo conduce a la asociación criminal con la técnica²⁴⁶, al reino del número y el cálculo absoluto. Por el contrario, la decisión particular permite la forja de un destino propio, la asunción de la responsabilidad que implica el poder concentrado en cada persona singular. Pero, en cualquier caso, la elección entre una de estas sendas solo la puede llevar a cabo cada uno “*por sí solo*”²⁴⁷.

A través del acto de emboscarse, de la conquista del miedo, se puede “hacer saltar las cadenas de la técnica”²⁴⁸. No consiste esto en negar, ingenuamente, “el mundo de las máquinas”²⁴⁹, sino en ahondar en su superficie para acceder al encuentro con lo mítico, cuya realidad aflora allí donde el peligro es máximo y aparecen las fisuras de una época²⁵⁰. Es decir, consiste en la reacción contra la reducción de la vida a una repetición

²⁴³ Ver nota 80.

²⁴⁴ Ibid. p. 67.

²⁴⁵ Ibid. p. 68.

²⁴⁶ Ibid. p. 68.

²⁴⁷ Ibid. p. 69.

²⁴⁸ Ibid. p. 71.

²⁴⁹ Ibid. p. 81.

²⁵⁰ Ibid. p. 82.

mecánica de procesos funcionales. Resulta ya evidente que esta renuncia conlleva un enfrentamiento con el abismo, un recuerdo de la dolorosa nada para su posterior superación.

El bosque interior, que existe dentro de cada ser humano, pero que no todos son capaces de reconocer²⁵¹, es un espacio donde se produce una especie de *coincidentia oppositorum*. Es un paraje que la palabra alemana *heimlich* es capaz de describir cuando atendemos a todos sus matices²⁵². El hogar, íntimo y seguro, es descrito por esta palabra, pues es un lugar que permanece secreto para los extraños. No obstante, también caben bajo su espectro semántico aquellos planos siniestros, desconocidos y ocultos. Pero Jünger afirma que la antítesis que aquí parece presentarse se resuelve en forma de identidad, tal como lo hacen los misteriosos nexos entre vida y muerte²⁵³. Recordemos lo que antes afirmábamos acerca del caos en las cosmogonías antiguas: en él se reúne la disgregación con la abundancia, sustrato de toda creación. El bosque interior, única patria posible en un tiempo en que la persona singular ha de dar cuenta de sí misma o ceder ante el automatismo, es el refugio sustraído del orden aniquilador, donde la movilización total encuentra un rival a su altura. Desde este lugar, cálido y recóndito, la amenaza no paraliza. Más bien, contribuye a una elevación desde la que atisbar las alternativas de que el emboscado dispone cuando la catástrofe se avecina.

El cruce de la línea, meridiano cero del nihilismo, conlleva edificar el hogar dentro de uno mismo, reduciendo con esto el espacio ocupado por el miedo: “El bosque como bastión de la vida se abre en su plenitud sobrerreal cuando se ha conseguido traspasar la línea. Aquí es donde están las riquezas del mundo”²⁵⁴. El paso que ha de producirse a través de la línea marcada por la perfección del nihilismo obliga a la persona singular a asumir la finitud como una condición necesaria de la existencia. No obstante, tras la reconciliación con la muerte olvidada, aguarda el fortalecimiento del fondo primordial²⁵⁵ desde el que contener el avance del desierto. Así finaliza Jünger su ensayo *Sobre la línea*:

El propio pecho: esto es, como antiguamente en la Tebaida, el centro del mundo de los desiertos y las ruinas. Aquí está la caverna ante la que se agolpan los demonios.

²⁵¹ Ibid. p. 70.

²⁵² Ibid. p. 98.

²⁵³ Ver nota 193.

²⁵⁴ Ibid. p. 102.

²⁵⁵ Ibid. p. 65.

Aquí está cada uno, da igual de qué clase y rango, en lucha inmediata y soberana, y con su victoria se cambia el mundo. Si él es aquí más fuerte, entonces retrocederá en sí la Nada. Dejará en la orilla de la playa los tesoros que estaban sumergidos. Ellos compensarán los sacrificios²⁵⁶.

No existe una seguridad más allá de la que el emboscado es capaz de labrarse para sí, algo que solo puede realizarse mirando cara a cara a la catástrofe. Reconocemos aquí, con Unamuno, que solo así se deshace el maleficio del miedo, pues solo al enfrentarse directamente con el problema puede nacer “el amor de la esperanza”²⁵⁷. Esta tensión permanente exige la disciplina individual que mencionamos antes, distinta de aquella que imponen las empresas colectivas niveladoras, asociadas a la técnica. Son “ejercicios espirituales”²⁵⁸ a través de los cuales el miedo disminuye y, con esto, la posibilidad de la catástrofe se ve también reducida. El emboscado logra encontrar los espacios intersticiales a través de los cuales se accede a las “cámaras que guardan los tesoros del Ser”²⁵⁹. El contacto con el plano sobrerreal del bosque tiene sus consecuencias, también, en la percepción de la temporalidad. Aquello que permanece inmóvil, suspendido sobre el tiempo, se muestra con claridad a través de las grietas del orden establecido en torno a los procesos mecánicos del automatismo. Existe un aforismo de Jünger que puede describir, de forma sintética, este aspecto de la actitud del emboscado: “Divisó una fisura en la armadura del gigante. Ahora ve solo la fisura, y ya no la armadura. Es una persona sutil”²⁶⁰.

Esta actitud, similar a la exhibida por David en su lucha contra Goliat, aparece en *La emboscadura* destilada como una rebeldía radical. La persona singular, una vez recupera la soberanía sobre sí misma, es capaz de hacerse a un lado ante la marcha triunfal del automatismo. En lugar de optar por una oposición dicotómica a este avance nihilista, el emboscado se ocupa en encontrar allí, en la vorágine, la conexión con su interior, en que se concentra un recuerdo de lo divino. No se trata de desear la regresión hasta un tiempo pre-nihilista mediante una pirueta mental de tamaña ingenuidad, sino de asumir la noble voluntad de depender, únicamente, de la propia fuerza²⁶¹. Esta existe en el presente, aunque de forma velada. Así, el emboscado mantiene su poder oculto a

²⁵⁶ E. Jünger, *Sobre la línea*, p. 69.

²⁵⁷ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 85.

²⁵⁸ E. Jünger, *La emboscadura*, p. 78.

²⁵⁹ *Ibid.* p. 79.

²⁶⁰ E. Jünger, *El autor y la escritura*, p. 29.

²⁶¹ *Ibid.* p. 80.

plena luz del día, dispuesto siempre para la decisión soberana e intransferible que nace del pleno conocimiento de la situación peligrosa. Con esto abjura del miedo, y accede a una libertad que es, en realidad, “el tema de la historia”²⁶².

Como el anarca de *Eumeswil*, el emboscado lleva a la praxis un paradójico ascetismo oculto²⁶³, a partir del cual es posible un autodistanciamiento que ilumina la situación en que uno se encuentra. Hay una acechanza sutil en el ánimo del emboscado-anarca que trasciende la estéril oposición al Leviatán. No se trata de estar a favor o en contra, pues un signo de que la libertad se reduce es que todo se transforma en una disyuntiva de la que no cabe abstenerse. En su crítica a los totalitarismos de todo tipo, Jünger afirma que decirle “no” a la autoridad por los medios que ella misma habilita constituye, al mismo tiempo, un gesto valiente y un error estratégico²⁶⁴. Convierte la disensión en una magnitud calculable por los estadísticos y burócratas, y la persona singular ve su poder reducido. La emboscadura, por otra parte, es el acto por el cual el ser humano sometido al orden necesario escapa del mundo vigilado e inaugura un espacio de juego libre. Este nace de la expulsión del poder de los titanes del interior de uno mismo. Así, el emboscado queda libre de la domesticación que, desde un sentido favorable a lo colectivo, taponan el aflujo metafísico en la persona singular²⁶⁵. Este rebelde apunta, pues, a la conexión más profunda del individuo consigo mismo, con el bosque indomeñable. Y la renuncia al miedo conlleva utilizar los “monstruosos preparativos”, que “se dirigen únicamente contra el hombre”²⁶⁶, como un trampolín hacia el triunfo de la propia soberanía. En esto consiste cruzar la línea del nihilismo. Y en este paso se comprende que a la edad del trabajador ha de corresponderle una libertad cuya forma es distinta de las de épocas anteriores. No obstante, se mantiene incólume en su esencia, y gracias a ella puede una minoría selecta de emboscados conocer aquellos aspectos que el trabajador impone como necesidad, es decir, aquello “que viene exigido por nuestro tiempo”; y, gracias a este conocimiento de la situación en que se encuentran, descubrir que “saben algunas cosas más”²⁶⁷. Concretamente, saben que no son grandes gestas las que derrocan el poder de los titanes, sino más bien golpes certeros propinados por aquellos capaces de permanecer conscientes de su libertad y ajenos al cálculo,

²⁶² Ibid. p. 85.

²⁶³ Adrián Canguí y Ariel Pennisi, *Filosofía para perros perdidos. Variaciones sobre Max Stirner*, (Buenos Aires: Editorial Autonomía, 2018), p. 228.

²⁶⁴ E Jünger, *La emboscadura*, pp. 37 y ss.

²⁶⁵ Ibid. p. 106.

²⁶⁶ Ibid. p. 84.

²⁶⁷ Ibid. p. 44.

especialmente allí donde su comportamiento parece evidente y abierto. La victoria se celebra en el interior mismo, cuartel invisible desde el que la persona singular despliega su poder y en el que establece su libertad.

4.3 El pensamiento al borde del abismo.

“¿Debemos asentarnos en la catástrofe?”²⁶⁸, pregunta Jünger en *La emboscadura*. Y mediante esta cuestión puede trazarse una conexión entre la actitud del corazón aventurero y la del emboscado. El primero, hambriento de vivencias, es capaz de reconocer que tras el bienestar y la seguridad del progreso se encuentra un mundo que merece la pena explorar. En su travesía descubre, además, que la dirección del progreso no es la construcción de un mundo mejor. En este sentido, toma conciencia de que “el progreso no es un *avance*”²⁶⁹. La experiencia de la Gran Guerra fue suficiente para que el aventurero constataste esto. El progreso, asociado a la técnica, se dirigía más bien a la eliminación de las antiguas castas y la conversión de cada persona singular en un canal donde se manifestase la fuerza figural del trabajador. Esta es la movilización total; proceso mediante el cual la razón, unida a la tecnociencia, desplegó su dominio sobre cada átomo de la realidad para transformar su energía potencial en trabajo.

El tránsito a través de los caminos peligrosos descubiertos por el corazón aventurero conduce a siniestros descubrimientos, donde la transformación de la personalidad en un molde de contenido unívoco se asocia al fin de la aventura y de la vivencia; a la disolución de la conciencia particular en la automática imposición del trabajo. El corazón aventurero, que no retrocede ante la constatación de estos movimientos nihilistas, puede entonces dirigirse a una nueva meta: el mantenimiento del poder sobre uno mismo, la revuelta contra el allanamiento de la personalidad a la que conduce la creciente univocidad. Así, la aventura se convierte en emboscadura.

El terreno por explorar, donde el peligro y la fuerza vital conviven, es ahora el bosque interior. Del mismo modo que el corazón aventurero es capaz de renunciar a las comodidades del progreso para avanzar, por su propia cuenta y riesgo, hacia la primera línea; el emboscado es consciente de que el conocimiento de los caminos inhóspitos, ahondados por las catástrofes, es tan relevante como el de las sendas transitables. Solo así cabe la esperanza de que las sombras del horror no conviertan el bastión interior en un desierto negro donde no quepa vislumbrar nada, porque nada haya en él. El

²⁶⁸ Ibid. p. 90.

²⁶⁹ E. Jünger, *La movilización total*, p. 91.

emboscado, que mantiene el temple denodado del aventurero, pues tampoco aparta la vista de la nada, se preocupa de transitar el delgado sendero intersticial que existe entre la catástrofe y el automatismo: “Tenemos que dedicar a la catástrofe casi todo el capital –precisamente para mantener franco el camino del medio, un camino que se ha vuelto tan estrecho como el filo de un cuchillo”²⁷⁰.

El pensamiento que vuelve el rostro ante la presencia del abismo se arriesga a caer de espaldas en él. Se precipita así de forma descontrolada en una sima cuyo fondo se aleja conforme parece que el momento del aterrizaje se aproxima, manteniendo siempre la posibilidad de agudizar el horror más allá de cualquier límite imaginable. Por este motivo, el olvido de la negatividad, la incapacidad para representar la muerte y la nada, acarrea el aumento del dominio, el automatismo y la barbarie. Esto no significa, por supuesto, que sea posible librarse de la negatividad de una vez por todas, solo por el mero hecho de pensar en ella. Pero en este espacio trágico existe todavía margen para el movimiento: “No somos libres de evitar la catástrofe, pero en ella hay libertad. La catástrofe es una de las pruebas que nos toca soportar”²⁷¹. Y este soportar no alude a la actitud del que tolera el dolor cerrando los ojos e imaginando una felicidad venidera. Más bien exige una búsqueda constante del enfrentamiento con el abismo, una lucha sin cuartel donde es uno mismo quien está en jaque. Por exigente que esto resulte, Jünger afirma que solo así la persona singular puede encontrar la fuente de la libertad en el interior mismo, al ganarle la partida al miedo descontrolado, al dialogar con él en el solitario foro del espíritu. Gracias a esto podemos entender la recomendación que realiza Jünger: “Cuando alguien delibera consigo mismo es bueno que lo haga al borde del abismo”²⁷². El precario mirador desde el que la persona singular otea los precipicios abiertos por la nada refuerza su andamiaje cuando reconoce los peligros que le rodean.

Resulta notable, al hilo de las reflexiones que ahora estamos desarrollando, la mención de Blaise Pascal que Jünger realiza en *La movilización total*²⁷³. El filósofo francés aparece citado dentro de la crítica general que Jünger dedica al concepto de «progreso». Ya hemos detallado algunos aspectos de esta crítica, pero merece la pena ahondar más en ella para comprender la referencia a Pascal.

Jünger observa que el progreso, cuando se asume como el orden por el que ha de regirse la realidad, al cual han de contribuir los esfuerzos humanos, plantea una

²⁷⁰ E. Jünger, *La emboscadura*, p. 91.

²⁷¹ Ibid. p. 93.

²⁷² Ibid. p. 78.

²⁷³ E. Jünger, *La movilización total*, p. 92.

comprensión del tiempo histórico que puede acarrear terribles consecuencias. No es extraño constatar lo siguiente:

La seguridad con que movimientos típicamente progresistas conducen a resultados contrarios a las tendencias propias de esos movimientos es precisamente lo que induce a sospechar que lo que en ellos se impone son, como por doquier en la vida, no tanto las tendencias cuanto unos impulsos diferentes y más ocultos. Con toda razón se ha complacido el espíritu en despreciar de múltiples modos las marionetas de madera del progreso – mas los delgados hilos que ejecutan los movimientos de las marionetas son invisibles²⁷⁴.

El progreso ha conseguido adoptar “la máscara de la razón”²⁷⁵ como disfraz a través del cual impone su verdad última, que promete la realización del paraíso en la Tierra, en un ejercicio de inmanentización de toda escatología. Es por ello que la técnica, unida al deseo de desterrar el peligro y el sufrimiento del mundo, es la herramienta fundamental de todo pensamiento utópico²⁷⁶, cuyas promesas coinciden en la erradicación del mal de nuestro horizonte representativo. No obstante, también hemos descrito, a través del pensamiento de Jünger, la facilidad con que el progreso puede edificar una fachada de optimismo, en un juego de ilusionismo social que oculta el abismo colindante, e impide a la persona singular mantener el equilibrio en la catástrofe. Los desarrollos técnicos destinados a la prestación de todos los comforts imaginables rápidamente se revelan como instrumentos de movilización y vigilancia, que de la noche a la mañana producen máquinas de guerra y gases tóxicos. El siglo XX mostró esto con toda crudeza: “El genio de la guerra se compenetró con el espíritu del progreso”²⁷⁷.

En definitiva, constatamos así la presencia de una contradicción inherente a la voluntad de convertir el mundo, cuya peligrosidad se encuentra alojada en el orden ontológico, en una arcadía de seguridad y bienestar. Tras el automatismo impuesto por el cálculo de la razón técnica se sucede una aceleración exponencial, que culmina con la irrupción del horror, y la disolución de la persona singular en la vorágine. Este mecanismo, donde un plan basado en la seguridad produce resultados antagónicos, no resulta fácil de descubrir. La mirada ha de excavar más allá de las marionetas de madera

²⁷⁴ Ibid. pp. 91-91.

²⁷⁵ Ibid. p. 91.

²⁷⁶ Sobre las utopías técnicas, ver F. G. Jünger, *La perfección de la técnica*, pp. 17 y ss.

²⁷⁷ E. Jünger, *La movilización total*, p. 90.

que Jünger menciona. Es decir, no son las concreciones particulares del progreso las que revelan los significados ocultos que yacen tras este complejo concepto, sino que hemos de atender a la imagen unitaria que se adivina tras sus múltiples irisaciones: “Los carteles de propaganda cambian, pero el muro en el que se pegan permanece”²⁷⁸. Hay que tener en cuenta, por tanto, los hilos invisibles que manejan dichas marionetas. Es aquí donde Pascal es invocado por Jünger como el maestro cuyas enseñanzas permiten atisbar el funcionamiento de estos movimientos secretos.

En los *Pensamientos* de Pascal podemos contemplar las tortuosas rutas que traza la inteligencia de un filósofo asomado al abismo. La reflexión sobre la terrible condición del ser humano parte de la aproximación consecuente y radical a la cuestión planteada por nuestra propia existencia. Como una breve intermitencia surgida entre dos abismos, el ser humano cae en el mundo por una pendiente que conduce a la muerte. Pascal descubre, al examinar la naturaleza humana, que en la cotidianeidad emerge, siempre inesperada, una desesperación fruto de nuestra insignificancia autoconsciente. Y realizado este descubrimiento, que a veces solo se deja sentir como un palpito, muchos consideran insoportable el dolor producido por el vacío que enmarca la existencia por sus dos extremos. Las personas buscan entonces dirigir su existencia hacia el exterior, convertirse en un otro, ajeno a la conciencia herida, para así amortiguar los martillazos que la nada, en su patencia, propina con total impiedad. Ansían el movimiento y el cambio constante, pues así no tendrán que vérselas con sus pensamientos:

De ahí viene que a los hombres les guste tanto el bullicio y el movimiento. De ahí viene que la prisión sea un suplicio tan horrible; de ahí viene que el placer de la soledad sea una cosa tan incomprensible. Y es en fin, gran causa de la felicidad en la condición de los reyes el que siempre se intente distraerles y procurarles toda clase de placeres. El rey está rodeado de gentes que sólo piensan en divertir al rey y en impedirle que piense en sí mismo. Porque, por muy rey que sea, será muy desgraciado si lo hace²⁷⁹.

Sin embargo, esta huida hacia la agitación y el ruido no produce sino un aumento en la desesperación, al constatar que no hay grado de distracción suficiente como para calmar al espíritu sacudido por el eco que el dolor produce en la vastedad desierta.

²⁷⁸ E. Jünger, *Eumeswil*, p. 119.

²⁷⁹ Blaise Pascal, *Pensamientos*, (Madrid: Editorial Gredos, 2012) p. 387.

Resulta imposible encontrar el ansiado reposo mediante la participación en la bulla, pero a esto tiende la mente confundida por dos instintos contradictorios. Uno de ellos empuja al exterior, al constatar la miseria humana. El otro reconoce que en el interior se encuentra la felicidad y el reposo²⁸⁰. La búsqueda del segundo en el primero no hace más que retrasar, momentáneamente, el enfrentamiento con la soledad. La constante peregrinación que describe el ser humano le lleva, desde el reposo al tedio; después a la angustia, y luego al olvido de su condición mediante la anestesia del entretenimiento constante, que adormila y embrutece. Esta tensión producida por fuerzas contrarias es la misma que puede observarse en la caracterización jüngeriana del progreso: la sed de seguridad lleva a la persona singular a entregar sus decisiones a las comodidades de la técnica, donde el automatismo produce un bienestar siempre fugaz; pero pronto se imponen los dolores, acaso acrecentados por el pánico adyacente a la inconsciencia. Por este motivo, Pascal es el maestro que, tras las muchas encarnaciones de la velocidad de movimientos del progreso, comprende los mecanismos tras él ocultos, que se reúnen todos en torno al olvido de la nada.

Sin embargo, el movimiento circular de los instintos contradictorios descritos por Pascal no tiene por qué ser un círculo vicioso, pues de él es posible hacer emerger virtud. Pascal constata en esta tensión el nacimiento de la ocasión para que la persona concreta tome conciencia de su situación, hecho que la ennoblece y distingue de los demás seres: “La grandeza del hombre es grande porque se sabe miserable; un árbol no se sabe miserable”²⁸¹. Es cierto que el hombre, desligado de la divinidad y perdido en la inmensidad del universo, es dominado por un pánico que le lleva a ansiar la reducción de la vida a una sucesión de distracciones. Pero Pascal quiere confiar en el sostén de la existencia en Dios, capaz de salvar, con el milagro, de la nada. La reflexión sobre la propia condición se vuelve, con esto, determinante, pues no condena a un sufrimiento absurdo, sino que introduce la posibilidad de la salvación, apuntando a la trascendencia. La imagen de la caña pensante refleja el sentido de las reflexiones de Pascal que hemos querido rescatar:

El hombre es solo una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña que piensa. No hace falta que el universo entero se arme para aplastarlo; un vapor, una gota de agua bastan para matarle. Pero aunque el universo le aplastase, el hombre

²⁸⁰ Ibid. p. 388.

²⁸¹ Ibid. p. 376.

seguiría siendo superior a lo que le mata, porque sabe que muere y la ventaja que el universo tiene sobre él, el universo no la conoce²⁸².

¿Acaso no describe esto el coraje existencial encarnado en el corazón aventurero, el emboscado y el anarca? Todos ellos, capaces de sostenerle la mirada al abismo, emprenden la dolorosa reflexión sobre la condición propia como un *ethos* intrépido, capaz de salvaguardar el interior de la pujante desertificación. Por peligrosa que sea la situación en que se encuentre la persona singular, nada puede sustituir la seguridad que se obtiene del hondo conocimiento acerca del lugar que uno ocupa. Y así, cuando la persona singular mira en su interior, encuentra un centro inmóvil donde la velocidad demoníaca no enturbia la quietud. Hay en esta soledad una salvación victoriosa, una insumisión contra la necesidad niveladora del culto a la colectividad, y una búsqueda de limpieza espiritual²⁸³. Los dolores que acompañan a este descubrimiento no son un mero padecimiento, sino que más bien atestiguan el esperanzador despertar de una libertad entumecida por el desuso. Esta comienza a expandirse afincada en el pecho propio, bosque inexpugnable donde reposa un poder divino atemporal²⁸⁴.

²⁸² Ibid. p. 410.

²⁸³ E. Jünger, *La emboscadura*, p. 112.

²⁸⁴ Ibid. p. 105.

Capítulo 5

Constelación de maestros

“Hay un Eros de la enseñanza reservado a los espíritus simples. El saber que atesoran es fragmentario, pero lo reciben y lo dan como si fuera pan. Poder enseñar algo a un niño, por ejemplo un reloj, y explicarle el movimiento de las agujas, les causa tanta alegría como si levantaran una cortina o trazaran un círculo en una hoja en blanco. Hay aquí una especie de magia”²⁸⁵

5.1 La seguridad en la nada.

Aunque existe quien ha tratado de tematizar el interés pedagógico de los textos de Jünger²⁸⁶, no es tan fácil encontrar un análisis detallado acerca del papel de la enseñanza en su obra. Sin embargo, la reflexión sobre la educación y el maestro es abordada en algunos de sus escritos más relevantes. Así, es posible realizar un breve trazado a través de una selección de sus obras narrativas más conocidas –*Sobre los acantilados de mármol*, *Heliópolis*, *Visita a Goddenholm* y *Eumeswil*– para examinar cuál es el papel que la figura del maestro desempeña en relación con el pensamiento filosófico de Jünger. Podremos observar, mediante este análisis, la continuidad que existe entre las enseñanzas de los maestros que aquí aparecen con las reflexiones que, hasta el momento, hemos presentado.

Sobre los acantilados de mármol narra la historia de dos hermanos, de los cuales solo conocemos el nombre de uno –Otón–, dedicados a la botánica en su estudio, la Ermita de las Rudas. Desde la cima de los acantilados observan el auge del nihilismo

²⁸⁵ E. Jünger, *Eumeswil*, p. 86.

²⁸⁶ Cf. Ismael Cabero-Fayos et. al., “El valor educativo de la hermenéutica de Ernst Jünger”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 23, núm. 3. (2018): pp. 122-138.

destructor, encabezado por el Guardabosques Mayor y dirigido contra la antigua ciudad de La Marina, cuyos valores tradicionales son dinamitados. Esta novela, que por sus rasgos estilísticos cabe dentro del realismo mágico, nace, en parte, de la repugnancia que el avance del totalitarismo nihilista del nacionalsocialismo provocó en Jünger²⁸⁷. Resulta imposible no ver a Jünger y a su hermano Friedrich Georg tras los protagonistas de la historia. Ambos, mediante su botánica filosófico-teológica, desarrollan una resistencia contra la crueldad salvaje introducida por los matarifes del Guardabosques. En el curso de la narración aparecen varios personajes que iluminan a los protagonistas en su trabajo, y aquí nos centramos en dos: Nigromontano y el padre Lampros.

Nigromontano es una figura recurrente en las novelas y diarios de Jünger. Le encontramos también en *Heliópolis* y en *Visita a Godenholm*, aunque en esta última obra su nombre aparece germanizado como Schwarzenberg. Este maestro omnipresente es, en realidad, el olvidado filósofo Hugo Fischer, al que Jünger admiró y con el que entabló una estrecha amistad. En cualquier caso, en Nigromontano encontramos el motivo recurrente que observaremos en el tratamiento que Jünger da a la figura del maestro: el acceso a una sabiduría desde la que cruzar la línea del nihilismo y encaminarse a su superación, con la mirada puesta en las alturas de la trascendencia. Además, el maestro aparece siempre como la encarnación viva de su doctrina. Su magisterio trasciende la mera lección, y se concreta como propedéutica existencial para el descubrimiento de los caminos olvidados que llevan al centro de uno mismo:

La proximidad del buen maestro nos inspira aquello que en el fondo queremos y nos capacita para ser nosotros mismos. De ahí que estén vivos en lo hondo de nuestro corazón los modelos nobles, pues en ellos vislumbramos aquello de que somos capaces²⁸⁸.

Maestro no es, entonces, aquel que moldea a su voluntad las inteligencias de quienes le siguen. A la luz del fragmento citado podemos afirmar que el magisterio se relaciona con que la enseñanza sea recogida, de un modo enteramente particular, por cada uno de los corazones que la reciben. Entendemos que las enseñanzas son semillas que hunden sus raíces en cada uno de los aprendices, pero es la riqueza del sustrato la que determina los frutos. Con esto, el maestro pasa a vivir en su estudiante, y la misma relación se da

²⁸⁷ J. Hervier, *Conversaciones con Ernst Jünger*, p. 63; E. Jünger, *Los titanes venideros*, p. 70.

²⁸⁸ E. Jünger, *Sobre los acantilados de mármol*, 118.

en sentido opuesto. No es extraño que, cuando las tribulaciones nos acosan, sean las imágenes de los buenos maestros las que acuden en nuestro auxilio, tal y como expresa Jünger²⁸⁹.

Así sucede con Nigromontano, que entrega a los protagonistas de *Sobre los acantilados de mármol* un singular espejo, venido de Oriente, capaz de inspirar serenidad en mitad de la agitación. Este espejo, que probablemente sea una referencia velada al conocimiento de Fischer sobre las filosofías orientales, presenta el poder de concentrar la luz del sol en un rayo capaz de provocar un fuego sin humo. “Las cosas que se encendían con el calor de aquel fuego ingresaban en lo imperecedero de una manera tal que, según Nigromontano, la mejor comparación era la de la destilación pura”²⁹⁰. A esta sublimación, mediante la cual lo real accede a un plano allende la destrucción sin estados intermedios, Nigromontano la denomina “seguridad en la nada”²⁹¹.

Los protagonistas de la novela observan en el funcionamiento del espejo una forma de enfrentarse a la aniquilación sin sumergirse en ella, sin degenerar hasta los estados bárbaros del espíritu donde toda resistencia contra el avance del nihilismo es vencida. Este espejo, presentado de forma enigmática, les permite constatar una verdad que sirve de guía en el centro de la nada, en los terribles remolinos que el mundo peligroso conjura y en los que la persona singular se encuentra consigo misma: “Lo mejor que hay en nosotros resulta inaccesible a las potencias inferiores. Nuestras fuerzas superiores descansan así en su invulnerabilidad como en castillos de águilas contruidos en cristal”²⁹². Nigromontano enseña con esto que desde la interioridad de cada cual puede encontrarse un poder que reside, intocable, en reposo. Así, los rizomas del nihilismo no encuentran aquí suelo fértil.

La enseñanza de Nigromontano, que apunta a la posibilidad de mantener el ánimo templado incluso cuando la destrucción pugna por hacerse total, se complementa con la del padre Lampros, monje cristiano dedicado al estudio en su monasterio. La divisa del escudo de armas de este religioso concentra el contenido de sus enseñanzas: “Mi paciencia tiene causa”²⁹³. La modestia y el orgullo²⁹⁴ confluyen en este personaje, pues

²⁸⁹ Ibid. p. 188.

²⁹⁰ Ibid. p. 125.

²⁹¹ Ibid. p. 125.

²⁹² Ibid. pp. 126-127.

²⁹³ Ibid. p. 111.

²⁹⁴ Ibid. p. 111.

su cordial humildad nace del poder para corroborar cada punto de la realidad en un orden superior.

La paciencia del padre Lampros, anunciada por el lema que hemos citado antes, encuentra su fundamento en la esperanza. Esto no aparece formulado de forma explícita en la novela, pero es fácil asociar esta virtud teologal al comportamiento exhibido por el clérigo. Los protagonistas destacan, sorprendidos, cómo el religioso encuentra su ser reforzado y engrandecido a medida que el peligro avanza y la destrucción se apodera del medio. Lejos de confundir su actitud con la inconsciencia, reconocen en ella el resultado de una lucidez extrema, solo posible mediante la distancia que con el mundo establece el religioso:

Sin duda mi hermano Otón dio en el clavo cuando dijo que naturalezas como la del padre Lampros la destrucción carece de su ingrediente terrible y que esas naturalezas han sido creadas para ingresar en los grados más altos del fuego como se ingresa en la casa del padre a través de portales. Y añadía que el padre Lampros, que vivía como un soñador tras los muros de su monasterio, era tal vez el único de todos nosotros que se hallaba en la realidad plena y efectiva²⁹⁵.

La capacidad del padre para captar los movimientos de la realidad sin que el miedo asedie la tranquilidad del monasterio se relaciona con lo que ya hemos presentado. La unión indisoluble entre vida y muerte es constatada por el monje botánico en su jardín, cuando examina, ante los atónitos hermanos, el brote de una planta común. Allí, la fragilidad de la vida incipiente muestra su fundamento sobre un orden indestructible, manifestado a través del “brillo espiritual de su simetría”²⁹⁶. Esta visión es la responsable de que los hermanos descubran la unificación del placer de vivir y el placer de morir²⁹⁷, cuya ligazón misteriosa es iluminada por la esperanza del clérigo, que aún a conocimiento y religiosidad en su tendencia a lo atemporal. Bien podría este personaje pronunciar las palabras de Unamuno: “El descubrimiento de la muerte es el que nos revela a Dios”²⁹⁸. Así, el trato con el padre Lampros indica a los protagonistas la pertinencia de la dedicación al trabajo del espíritu frente al avance del nihilismo: “En la

²⁹⁵ Ibid. pp. 114-115.

²⁹⁶ Ibid. p. 113.

²⁹⁷ Ibid. p. 113.

²⁹⁸ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 102.

palabra reconocíamos la espada mágica cuyo brillo hace palidecer a la tiranía. La palabra, la libertad y el espíritu son trinas y unas”²⁹⁹.

En definitiva, en *Sobre los acantilados de mármol*, a través de Nigromontano y el padre Lampros, Jünger expone la conveniencia de encontrar un espacio seguro en la nada, desde el que mantener la lucidez frente al mundo, para resistir la irrupción del desierto en uno mismo. La posibilidad de encontrar suelo firme depende del trabajo del espíritu que los hermanos realizan con su estudio filosófico de la naturaleza, labor mediante la que acceden a los órdenes más profundos de la realidad. Estos se mantienen inmutables ante la desvalorización, más allá de la línea, y la esperanza depositada en ellos mantiene a la persona singular prevenida contra el horror, y preparada ante la ocurrencia de la catástrofe.

Nigromontano aparece, de nuevo, en *Heliópolis*, y aquí su magisterio continúa en la misma dirección, como ahora veremos. Aparecen otros personajes cuyas apreciaciones merece la pena, al menos, comentar. Estos son Ortner y Serner, poeta y filósofo, respectivamente, cuyas tendencias intelectuales son complementarias.

De Ortner cabe destacar la narración en que describe un tratamiento ocular al que se sometió, mediante el cual pudo percibir las leyes mediante las cuales se regía el mundo, hecho que le reportó grandes fortunas. No obstante, también constató que “el mundo se vaciaba, se convertía en desierto; en él se movían los espectros según leyes mecánicas”³⁰⁰. Este vaciamiento del mundo supuso también el vaciamiento, desde dentro, de su propio ser³⁰¹. Incapaz de continuar portando, convertida ya en maldición, la capacidad sensorial agudizada que había destruido el valor de todo, Ortner percibió la banalidad de sus riquezas y revertió su tratamiento. La renuncia a la retorcida clarividencia del mal supuso, para él, el retorno al claroscuro de la existencia mortal. Ante la imposibilidad de resistir el horror de la luz sin sombras que, perversa, ilumina el mundo hasta hacerlo arder, resulta preferible la existencia medianera y precaria del ser humano: “Hemos invocado poderes enormes para cuya respuesta no estamos capacitados. Y entonces nos acomete el horror. Nos enfrentamos con la alternativa de entrar en los reinos demoníacos o replegarnos a los débiles dominios de lo humano”³⁰².

Por otro lado, de Serner recogemos su intervención en el simposio sobre la felicidad, en el que también participa el protagonista, junto con otros personajes de la novela. En

²⁹⁹ E. Jünger, *Sobre los acantilados de mármol*, p. 119.

³⁰⁰ E. Jünger, *Heliópolis*, p. 145.

³⁰¹ *Ibid.* p. 149.

³⁰² *Ibid.* p. 155.

esta reunión, el filósofo afirma que la felicidad es contraria a la aceleración de la vida, y que se vincula más con las espesuras de una existencia reposada. Las palabras con las que finaliza su ponencia nos recuerdan a los botánicos de *Sobre los acantilados de mármol*, pero también al emboscado y al anarca, que encuentran abrigo contra la disolución nihilista en la distancia que les permite establecer su biblioteca, o su interior:

Rara vez nos salen al encuentro hombres felices: no quieren llamar la atención. Pero aún viven entre nosotros, en sus celdas y buhardillas, sumidos en el conocimiento, la contemplación, la adoración (en los desiertos, en las ermitas bajo el techo del mundo). Tal vez a ellos se deba que nos llegue todavía el calor, la fuerza superior de la vida³⁰³.

Además, en *Heliópolis* no solo se ahonda en el contenido de la filosofía de Nigromontano, sino que se nos informa acerca del método del buen maestro: “Los maestros como Nigromontano enseñan las metas, pero no los caminos”³⁰⁴. Esta idea, a la que hemos apuntado en el capítulo anterior, registra la necesidad de asumir, con desenvoltura, la constante búsqueda de la senda propia. En esta pesquisa vital cada persona singular es insustituible, y en su victoria particular sobre el abismo se cambia la realidad³⁰⁵. Pudiera parecer, no obstante, que el triunfo sobre la nada propuesto por Nigromontano es solo una ilusión que no produce cambio alguno. Pero este personaje considera que “la naturaleza interior del hombre debe hacerse visible en su superficie como la flor que nace del germen”³⁰⁶. Así, todo cambio en el interior refleja sus luces en el mundo.

La desenvoltura, ya presentada, aparece aquí formulada en boca de Nigromontano. Recordemos que esta noción recoge la actitud propia de aquel que ha ganado espacio dentro de sí, y se mueve con libertad serena incluso en la catástrofe. A ella añade Nigromontano la flexibilidad, cuya tematización es menor en los escritos de Jünger, pero que complementa la libertad soberana con la capacidad para ceder cuando así es requerido:

³⁰³ Ibid. p. 118.

³⁰⁴ Ibid. p. 16.

³⁰⁵ E. Jünger, *Sobre la línea*, p. 69.

³⁰⁶ E. Jünger, *Heliópolis*, p. 101.

La desenvoltura es una especie de naturaleza superior, el movimiento espontáneo del hombre libre dentro del atavío que le viene de la naturaleza. La encuentras en los juegos, los torneos, la caza, los banquetes y los campos de batalla, donde presta a las armas su fulgor. Pero debe estar acompañada por la *souplesse*, la flexibilidad. La palabra viene del provenzal: *supplex* es el que dobla, flexiona la rodilla³⁰⁷.

Antes hemos vinculado la desenvoltura con la posibilidad de alcanzar, a través de la consciente asunción del dolor y la negatividad, una conciencia crítica que permite el acceso a la libertad del bosque interior. Así, la posibilidad de afirmar la soberanía sobre la propia existencia pasa por la asimilación de la aflicción como dimensión constitutiva de la vida. Jünger incide en esta cuestión al narrar, en *Heliópolis*, cómo el protagonista amaestra a un arrendajo que le acompaña en sus paseos, volando a su lado. Un día, el pájaro se introduce en los bosques, y no regresa a la mano de Lucius de Geer. Naturalmente, este último pasa días añorando la compañía de su amigo. No obstante, al reflexionar sobre su situación reconoce que el ave “vivía ya, sin perderse y sin que nadie pudiera alcanzarle, en el bosque y su libertad, de la que había venido y a la que había vuelto”,³⁰⁸.

En esta narración encontramos de nuevo la imagen del bosque como espacio de libertad originario, además del paso por una experiencia dolorosa como tránsito hacia una comprensión más profunda de dicha libertad. Jünger resume esto en una máxima de Nigromontano: “Pierde para poseer”³⁰⁹. Y esta sentencia, que bien podría enmarcarse en la tradición estoica, es puesta en relación con la de otro personaje: el padre Félix, eremita apicultor. El precepto de este religioso es el siguiente: “Renuncia para ganar”³¹⁰. Así, Jünger vincula, en estrecha correspondencia, el saber del filósofo y el del religioso, del estoicismo y del cristianismo³¹¹. El nexo entre ambas doctrinas es un tema complejo, pero Jünger las enlaza por la manera en que afrontan el acontecimiento negativo. Al miedo se le arrebató su indeseable centralidad en la conciencia, y la persona singular recupera su interior. Desde esta fortaleza inexpugnable resiste las fatigas, manteniendo su soberanía, sin disolverse en los tóxicos placeres del automatismo. Por tanto, mediante cualquiera de los dos caminos presentados, los personajes de *Heliópolis* llegan a la misma meta: la serenidad en la nada.

³⁰⁷ Ibid. p. 101.

³⁰⁸ Ibid. p. 167.

³⁰⁹ Ibid. p. 167.

³¹⁰ Ibid. p. 169.

³¹¹ Ibid. p. 169.

Jünger transmite un mensaje similar a través del personaje Schwarzenberg, en *Visita a Godenholm*. Se narra aquí la historia de Einar, Ulma y Moltner; que acuden a un retiro espiritual en una región nórdica, guiados por el sabio Schwarzenberg. El personaje que más nos interesa en este momento es Moltner, neurólogo escéptico cuya relación con Schwarzenberg concentra el paso a través de la catástrofe y la posible superación del miedo producido por la negatividad.

Moltner representa, parcialmente, aquello que en *El trabajador* se atribuye al pensamiento burgués ilustrado: “Acostumbrado a ponerlo todo en duda, también se mostraba dispuesto a creerse cualquier cosa”³¹². Sin embargo, habita en él una conciencia que, no ya dormida, sino en dormitación, atisba los peligros que acechan tras los telones de la comodidad. La imagen náutica escogida por Jünger para describir esta situación no es el barco, cuyo armazón ya se ha venido abajo, sino la balsa:

La balsa, por supuesto, era mucho más frágil que el barco. Esto era previsible. Todo estaba atado provisionalmente. Si estas ataduras se rompían, solo quedaba la tremenda profundidad de los elementos. ¿Quién podría estar a la altura de la situación? Esta era la pregunta que preocupaba en esos días a los hombres. Todos vivían a la espera de la catástrofe; no con la loca vanidad de antes, sino con un miedo apocalíptico³¹³.

La fragilidad humana frente a los elementos, la constante posibilidad de la catástrofe y el miedo que despunta; todas estas cuestiones se reúnen en el ánimo de Moltner. Diríamos que está en el umbral de la línea, allí donde habrá de enfrentarse a sí mismo para vencer al horror. No obstante, su escepticismo con respecto a Schwarzenberg nace de un error en la aproximación hacia su enfrentamiento con el miedo. Moltner espera encontrar en Godenholm una cura para el malestar, y su enfado aumenta cuando descubre que allí su vitalidad se debilita. Pero Schwarzenberg le advierte:

La salud puede ser buena: la enfermedad, a veces, puede ser aún mejor. Las enfermedades son preguntas, también deberes e incluso galardones. Lo decisivo es cómo se llevan [...]. Godenholm no es ningún sanatorio; es un laboratorio. El agotamiento es un síntoma favorable³¹⁴.

³¹² Ernst Jünger, *Visita a Godenholm*, (Barcelona: Página Indómita, 2017), p. 55.

³¹³ Ibid. p. 18.

³¹⁴ Ibid. p. 61.

Sin embargo, Moltner siente la enfermedad crecer en su interior solo por la mera proximidad del maestro, y decide marcharse. Schwarzenberg, que observa en la enfermedad un posible síntoma de creciente poder, le advierte contra aquello que le invita a huir del conflicto: “Se va como cualquiera que empieza a sentir miedo; como cualquiera que, después de haber llamado a una puerta, escucha un instante y luego baja con sigilo la escalera porque ha creído oír dentro ruidos que le inquietan”³¹⁵. Esta acusación puede leerse al lado de las líneas que Jünger dedica al burgués en *El trabajador*, señalando su incapacidad para controlar los poderes técnicos que él mismo ha diseñado y perfeccionado, y que pronto desatan su fuerza implacablemente. No existe concepto acuñado por la razón capaz de contener estas fuerzas. A esto mismo alude Schwarzenberg cuando espeta a Moltner lo siguiente: “Usted siempre intentará escudarse tras las palabras cuando la situación se ponga seria: en eso consiste su sufrimiento”³¹⁶. Pero también señala, en consonancia con nuestra discusión acerca del dolor y nuestra alusión a Pascal, que el sufrimiento no es completamente absurdo: “Pero usted sabe que sufre. Así pues, ya sabe algo más. Ese es el punto del pozo artesiano”³¹⁷.

La influencia del magisterio de Schwarzenberg será clave para comprender el cambio en la disposición del escéptico Moltner: “Una de sus reglas era que había que regirse menos por las catástrofes exteriores que por la propia «situación meteorológica» interior”³¹⁸. Al final, tras una experiencia alucinógena en que los tres visitantes han de enfrentarse a todo tipo de visiones, bellas y devastadoras, todos ellos experimentan un cambio. Moltner, en concreto, que comenzó el viaje por las profundidades de la conciencia sintiendo un vaciamiento de sí mismo, termina por retornar liberado del miedo que carcomía su interior y le debilitaba. Cambia, a partir de entonces, su percepción del mundo y de sí mismo: “La fuente de su alegría, que hasta ahora le había causado a Moltner extrañeza como algo salvaje y amenazante, le resultaba ya familiar”³¹⁹. Jünger destaca que el cambio en el estado de Moltner viene de despejar la mirada, y no de su saturación mediante nuevas construcciones. El contacto con el fondo primordial puede ser leído como la vuelta al bosque interior, donde la persona singular ha de vérselas consigo misma. Moltner no añade nada, sino que descubre aquello que ya

³¹⁵ Ibid. p. 72.

³¹⁶ Ibid. p. 72.

³¹⁷ Ibid. p. 72.

³¹⁸ Ibid. 45.

³¹⁹ Ibid. p. 115.

habitaba en él. Así lo subraya Schwarzenberg en la línea que cierra la obra: “Mi casa es como una posada española: los huéspedes no encuentran más de lo que traen consigo”³²⁰.

Por último, hemos de comentar algo acerca del primer capítulo de *Eumeswil*, dedicado enteramente a los maestros. Esta novela-ensayo contiene la formulación de una de las figuras más notables de la obra de Jünger, que ya hemos mencionado: el anarca, contrapartida positiva del anarquista. Esta es la actitud vital asumida por Martín Venator, historiador que además trabaja como camarero del Cóndor, tirano que controla la ciudad distópica en que se desarrolla la acción. Su proximidad con el tirano, confundida por algunos con complicidad, tiene motivaciones intelectuales: Venator quiere estudiar la historia de cerca. A pesar de su aparente aquiescencia, su distancia con el mundo externo es total, y no existe en él compromiso alguno más allá de su propia libertad. La peculiar mirada que el anarca lanza a una realidad sumida en los procesos de disolución nihilista encuentra algunas de sus fuentes en el magisterio de sus profesores. Vigo, el historiador, y Bruno, el filósofo; ambos confluyen en su aprendizaje³²¹, Venator, que les reconoce como padres espirituales, cuya paternidad es para él incluso superior a la de la sangre³²².

Vigo, viejo profesor de historia, apunta a la superación de la reducción del tiempo a una linealidad cronológica. De alguna manera, el ser humano se encontraría en constante contacto con su pasado primigenio, sin poder observar regresión o evolución en su devenir, sino quizá solo un ocultamiento o una revelación de aquello que le mantiene vinculado al cosmos. Quizá sea este profundo vínculo con el mundo lo que sustenta el dolor del historiador, cuestión a la que Jünger alude en *Eumeswil* en más de una ocasión. El dolor del historiador “es el dolor del hombre, sentido mucho antes de cualquier conocimiento, un dolor que le acompaña desde que ha excavado las primeras tumbas”³²³. Dedicado al estudio de los tiempos pasados, el historiador trata diariamente con la muerte y el olvido. Su responsabilidad es grande, pues cuando incluso el tiempo ha olvidado, él ha de hacer de “juez de los muertos”³²⁴. Más allá de consideraciones morales³²⁵, el historiador sopesa el hecho de la muerte; y, conmovido, exclama: “Vosotros, los muertos y también los innominados príncipes y guerreros, esclavos y

³²⁰ Ibid. p. 118.

³²¹ E. Jünger, *Eumeswil*, p. 62.

³²² Ibid. p. 83.

³²³ Ibid. p. 24.

³²⁴ Ibid. p. 25.

³²⁵ Ibid. p. 25.

malhechores, santos y prostitutas: no estéis tristes. Os recordamos con amor”³²⁶. Vigo enseña así una poderosa lección, que subraya la importancia de la pérdida como una experiencia ineludible, pues incluso el recuerdo de los muertos es temporal y terminará por olvidarse. Esta es la tragedia del historiador, dedicado a la eternidad y a la muerte a partes iguales³²⁷. Pero en este dolor hay una tenue luz que ilumina el fondo de sentido sobre el cual es posible reconocer la negatividad. Verse sacudido por el olvido significa que todavía podemos recordar: “La pérdida de lo perfecto solo puede sentirse si lo perfecto existe”³²⁸.

Vigo trata, con esto, de establecer una conexión con los elementos atemporales de la historia, que van más allá de la cronología de los acontecimientos. Tal y como se describe a este personaje reconocemos en su forma de ser una diferencia sustancial con su época, en que todo es volátil y cambiante. “Donde todo está en movimiento y además en la misma dirección, sea hacia la derecha o hacia la izquierda, hacia arriba o hacia abajo, estorba el que está parado”³²⁹. Vigo transmite así a Venator la capacidad de sustracción, el derecho irreductible de todo individuo a no participar en la univocidad a la que conduce la disolución nihilista. No es extraño que este profesor animase a Venator a aceptar el trabajo de camarero del tirano. En un ejercicio de valentía y distancia emocional, el historiador puede acercarse al tirano para examinarlo con la mirada del anatomista, y no con la del cirujano. Mientras que este último estudia para operar, el primero solo busca comprender el estado físico³³⁰. El historiador anarca decide, animado por su maestro, “observar de cerca los modos y maneras de contemplar y resolver los problemas del poder”³³¹. Y al contemplar de cerca el proceder del tirano, el anarca no se disuelve en sus mecanismos, sino que consigue permanecer fiel a sus propios fines en todo momento, reforzando su interioridad insular a la que el torbellino nihilista ni siquiera rozar.

Las enseñanzas de Bruno, el filósofo, complementan el magisterio de Vigo. Ambos coinciden en una visión histórica que escapa de la linealidad, propia de cualquier concepción que incluye una noción de progreso. El filósofo reconoce la posibilidad de proyectar el instante hasta el infinito. Mientras que Vigo atribuía esto al trabajo del historiador, Bruno comprende que mediante la escritura podemos recoger el instante:

³²⁶ Ibid. p. 24.

³²⁷ Ibid. p. 78.

³²⁸ Ibid. p. 25.

³²⁹ Ibid. p. 29.

³³⁰ Ibid. p. 48.

³³¹ Ibid. p. 48.

“La escritura es un espejo que capta el instante, y lo reproduce cuando se lo contempla de nuevo”³³². Podemos observar aquí una referencia de Jünger a aquello que él hizo durante toda su vida mediante la redacción de sus diarios. Cada momento de la existencia, incluso aquellos en los cuales el dolor es máximo, es examinado e inmortalizado mediante el trabajo del escritor, que logra construir la vivencia como actividad consciente sobre el tiempo.

Resulta especialmente notable la caracterización de la técnica atribuida a Bruno. Su naturaleza titánica, capaz de desterrar a los dioses, es subrayada en *Eumeswil* como sigue:

Regresaron de nuevo los que habían arrojado al Padre del trono –lo que en la edad antigua fue la hoz diamantina, que sirvió para castrarle, está representado ahora por la razón y la ciencia–. Bruno aludía al carácter subterráneo de la técnica, que se nutre de tierra y fuego, al plutónico resplandor de sus paisajes³³³.

Las fuerzas titánicas, unidas al poder elemental, desatan poderes incontrolables. Los dioses se retiran, y el vacío es entonces inmenso. Jünger incide, no obstante, en que el destierro de los dioses desemboca normalmente en la barbarie:

El destronamiento del Padre es una amenaza para el cielo y los grandes bosques; cuando Afrodita se despide, el mar se torna opaco; cuando Ares no preside las guerras, proliferan los desolladores, la espada se convierte en cuchillo de carnicero³³⁴.

La incapacidad para reconocer estas insondables simas, a las que la reducción nihilista arrastra todas las cosas, quizá venga de una miopía propia de la cercanía perceptiva con el proceso. La automatización de la vida a través de la técnica, fuerza de los titanes, dificulta el autodistanciamiento que, con diligencia, practica el anarca. Solo así consigue acercarse a los fundamentos atemporales de los acontecimientos, tal y como Jünger trata de hacer mediante su metafísica de la figura. Así, Jünger presenta en *Eumeswil* una lección cuya importancia es crucial, tanto en la toma de conciencia del abismo, como en su intento de superación: para sobrevivir al mundo peligroso, el

³³² Ibid. p. 60.

³³³ Ibid. p. 83.

³³⁴ Ibid. p. 80.

interior de la persona singular ha de conseguir mantener una temperatura propia, independiente del medio en que se encuentra.

5.2 Aprender a mirar.

En algunos de los comentarios que Heidegger dedica a la obra de Jünger puede encontrarse una distinción entre “lo que Ernst Jünger ve” y “lo que Ernst Jünger no ve”³³⁵. De hecho, Heidegger afirma que “Jünger es un reconocedor pero en ninguna parte un pensador”³³⁶. La profundidad de las anotaciones de Heidegger exigiría un análisis detallado que no corresponde ahora presentar, pero sí hay algo que podemos recoger de esta caracterización de Jünger como, eminentemente, un observador de la realidad.

La cuestión de la visión constituye uno de los pilares de las narraciones y ensayos de Jünger. Él mismo es un filósofo que plasma sus pensamientos con poderosas imágenes que, a su vez, invitan a llevar a cabo un cambio en la mirada. Es aquí también, en el modo en que observamos el mundo, donde hay que superar la desvalorización y el automatismo. Así, la mirada puede ser considerada uno de los maestros que enriquecen la obra de Jünger, pues a través de lo que ella nos enseña son muchas las cosas que pueden captarse.

La persona singular ha de ser capaz de reestablecer los nexos que existen entre la profundidad y la superficie. En un bello escrito³³⁷, Jünger aventura que quizá el mundo entero esté construido conforme al modelo de los cristales. Estos son capaces de proyectar su profundidad al exterior, y de recoger su transparente superficie en la hondura de su centro. Mientras que para observar esta propiedad en los cristales no hay que realizar grandes esfuerzos, es distinto cuando nos referimos al mundo. Solo en algunas circunstancias se mostraría esta propiedad con claridad; concretamente en “ciertos instantes extremos en que personas y cosas se transparentan”³³⁸. La presencia de poderes soberanos como la verdad, la belleza y la muerte son ocasiones en que esto acontecería³³⁹. Jünger amplía su percepción simbólica del mundo, y extiende el poder del símbolo al lenguaje, del que puede extraerse un significado manifiesto y uno

³³⁵ M. Heidegger, *Acerca de Ernst Jünger*, pp. 317-318.

³³⁶ *Ibid.* p. 317.

³³⁷ E. Jünger, “Sobre la cristalografía”, en *El corazón aventurero*, pp. 15-17.

³³⁸ *Ibid.* p. 16.

³³⁹ *Ibid.* p. 16.

hermético³⁴⁰. Las palabras, por tanto, pueden hacerse vanas y contribuir a la desvalorización, tal y como se señala en *Eumeswil* al presentar al gramático Thofern, preocupado por el bienestar del lenguaje: “La tiranía tiende a la nivelación y, por consiguiente, está emparentada con la soberanía popular. Las dos producen formas similares. A las dos les resultan incómodas las élites que destacan por su lenguaje”; “Pérdida de historia y decadencia de la lengua van de la mano”³⁴¹. El lenguaje, por tanto, puede alimentar la fuerza de los titanes, pero también proyectarnos a realidades superiores. Esta vinculación entre símbolo y realidad, recurrente en la obra de Jünger, también aparece en *Heliópolis* como una de las enseñanzas de Nigromontano: “Creemos que su intención es saturar la superficie con profundidad, de modo que las cosas sean al mismo tiempo simbólicas y reales. En este sentido, el fenómeno sería entonces una irisada película en torno a una forma imperecedera”³⁴²

La importancia de la mirada bien dispuesta se reitera en *Sobre los acantilados de mármol*. Jünger, aquí, incide sobre la necesidad de aproximarse al mundo a través de una mirada que busca conocer. Esta actitud observante “se nutre de un modo especial de la creación”³⁴³, pues capta las formas y las figuras que escapan a la putrefacción: “Hay una gran fuerza en la mirada de los ojos que, sin ninguna ceguera vil, se dirigen a las cosas para conocerlas”³⁴⁴. Jünger parece invitarnos aquí a adoptar una postura inocente, desligada de toda razón conceptual-instrumental afanada en la reducción de la realidad a gélidas categorías, que irremediabilmente se destinan a la movilización de lo categorizado:

Además de la mediación educativa y disciplinaria que ejercen las instituciones hay una relación inmediata con el mundo, de donde brota una fuerza originaria. Aunque solo sea durante un segundo, el ojo debe conservar la fuerza suficiente para ver las obras de la Tierra como si fuera el primer día de la creación, es decir, en su magnificencia divina³⁴⁵.

Cada persona singular es invitada a adoptar esta mirada inocente y divina, que permanece enturbiada por el automatismo imperante. La incapacidad de posar los ojos

³⁴⁰ Ibid. p. 16.

³⁴¹ E. Jünger, *Eumeswil*, pp. 78 y 80.

³⁴² E. Jünger, *Heliópolis*, p. 373.

³⁴³ E. Jünger, *Sobre los acantilados de mármol*, p. 146.

³⁴⁴ Ibid. p. 146.

³⁴⁵ E. Jünger, “Suplemento a la zinnia”, en *El corazón aventurero*, p. 99.

sobre el mundo desde la inmediatez es una de las fuentes del miedo, pues la persona singular se adhiere a la mirada colectiva que, desde la edad del trabajador, se configura como único ojo ciclópeo. Así se reconoce en *La emboscadura*, cuando se discute sobre la educación en el seno del Leviatán: “El propósito de todos los sistemas es poner trabas al flujo metafísico, es domar y amaestrar a la gente en el sentido de lo colectivo”³⁴⁶. El emboscado, capaz de sustraerse de estos sistemas tras constatar la patencia de la negatividad y vencer su miedo, restaura la conexión con el fondo metafísico. El cambio en la mirada como propedéutica para la superación del nihilismo es desarrollado notablemente en *El corazón aventurero*. Con la conquista del interior propio que el emboscado realiza, cambia la percepción de la realidad. Cada rincón del mundo remite, a partir de entonces, a un sentido superior: “Inmersos en el orden armónico el primer objeto que contemplamos se convierte en una clave universal”³⁴⁷. Jünger, recordando las enseñanzas de Nigromontano, presenta reflexiones en que resuena cierta recepción del neoplatonismo. La realidad aparece descrita como un enigma en que lo divino se encuentra cubierto por un velo, que la mirada entrenada puede descubrir:

El mundo en su totalidad también está constituido conforme al modelo de un acertijo visual; sus secretos yacen sobre la superficie a la vista de todos y solo se necesita una mínima acomodación del ojo para ver la abundancia de sus tesoros y milagros³⁴⁸.

El reajuste en la mirada, que permite acceder a conocimientos inalcanzables para la razón estrecha, no supone afirmar la omnipotencia de la persona singular sobre la comprensión del mundo y sus misterios. Nigromontano señala que “el mundo sería como un libro, de cuyas páginas infinitas vemos solo la única que está abierta”³⁴⁹. Es mucho lo que conocemos, pero todavía resta una infinitud eterna que no se ofrece a nuestras miradas. Spinoza quizás asintiese ante la sentencia de Nigromontano, pues también su Substancia Infinita posee ilimitados atributos³⁵⁰, y el ser humano solo tiene noticia de dos de ellos –pensamiento y extensión–, mientras que desconoce una cantidad infinita. No obstante, a través de las palabras de Jünger podemos entender que el

³⁴⁶ E. Jünger, *La emboscadura*, p. 160.

³⁴⁷ E. Jünger, “Mala hierba de la fortuna”, en *El corazón aventurero*, p. 85.

³⁴⁸ E. Jünger, “Acertijos visuales”, en *El corazón aventurero*, p. 122.

³⁴⁹ E. Jünger, *Heliópolis*, p. 15.

³⁵⁰ B. Spinoza, *Ética*, p. 39 (Def. 6, parte 1ª.).

conocimiento de una parcela del infinito implica que la persona singular mantiene un nexo, aun frágil, con él.

La mirada accede así no solo a los ámbitos donde profundidad y superficie, o símbolo y realidad, coinciden. Adquiere además una perspicacia que desconfía de los distintos ídolos que tratan de colmar el vacío ontológico dejado por el retiro de Dios. El descubrimiento del bosque interior no solo inaugura un espacio de libertad, sino que posibilita el desarrollo de una conciencia crítica. La actitud vigilante, desconfiada y poco comprometida del anarca no puede identificarse con la del nihilista³⁵¹. No es una desvalorización total lo que denuncia la falta de sentido de las ficciones humanas, sino que es el contacto con el interior propio, de donde emana todo sentido, el que permite anticipar la prestidigitación del ilusionismo social. El anarca se parece así a un vigía que, en un puesto avanzado, avizora los abismos tras los caminos ruinosos que se presentan como sendas hacia la añorada arcadia. Pero resulta imposible desarrollar la mirada clara y elevada del anarca sin haber pasado antes por la angustia; por el dolor que, en su caso, se manifiesta diariamente en el trabajo del historiador. La conciencia de la negatividad, cuyo olvido supone una condena, es aquello que permite al historiador el estudio de lo eterno. De nuevo constatamos que la posibilidad de proyectarse más allá de la línea viene dada por el sereno reconocimiento del peligro y la muerte.

Aparece aquí, una vez más, la vinculación entre la aventura, que se enfrenta constantemente al peligro, y la angustia. Este nexo es señalado por Kierkegaard al comienzo del capítulo quinto de *Sobre el concepto de angustia*, donde se refiere a un cuento de los hermanos Grimm, en el que un joven aventurero abandona el hogar y viaja en busca del asombro producido por la angustia³⁵². En el aprendizaje del miedo hay también un cambio en la mirada, pues “el que ha aprendido a angustiarse rectamente, por tanto, ha aprendido lo más elevado”³⁵³. Así, la angustia se descubre como la “posibilidad de la libertad”³⁵⁴. El anarca estaría de acuerdo con esto, en tanto que es un permanente emboscado. Capaz de mirar, sin miedo, a la realidad, reconoce que la libertad “es su propiedad indivisible”³⁵⁵. En su marcha solitaria por el mundo se reconcilia con la finitud, y descubre entonces a los falsos profetas que proliferan en las épocas secularizadas. Sabiendo que depende enteramente de sí mismo, el anarca se

³⁵¹ E. Jünger, *Eumeswil*, p. 84.

³⁵² El cuento en cuestión es *Von einem, der auszog, das Fürchten zu lernen*.

³⁵³ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos*, (Madrid: Editorial Trotta, 2016), p. 261.

³⁵⁴ *Ibid.* 261.

³⁵⁵ E. Jünger, *Eumeswil*, p. 263.

acomoda en los remolinos de la historia, y allí construye su observatorio, desde el que su naturaleza refractaria y distante se dedica al estudio atento de la situación. Esta mirada certera y libre mantiene, no obstante, un requisito previo indispensable: hemos de naufragar en nosotros mismos³⁵⁶.

5.3 La enseñanza de Eros.

El lugar de Eros en la obra de Jünger merece, al menos, un breve comentario en relación con la enseñanza. Aquello que Eros enseña en el diagnóstico que Jünger realiza sobre el nihilismo resulta crucial para entender el cruce de la línea. La oposición entre Eros y nihilismo, como ha señalado Ocaña, no supone un maniqueísmo entre el bien y el mal, sino “una oposición ontológica entre la radical negatividad [...] y el resto de elementos fructificadores que constituyen el semillero del ser”³⁵⁷.

Cuando Jünger habla del poder de disolución que concentra la nada, emplea el mismo término que cuando se refiere a las posibilidades creativas de Eros: ambos son un poder fundamental (*Grundmacht*). Así reconoce que, de algún modo, Eros y nada, abundancia y aniquilación, muestran una naturaleza compartida. Sin embargo, el poder que concentra Eros no ha de ir necesariamente ligado a la voluntad de dominio³⁵⁸. En *Sobre la línea*, Jünger presenta el poder fundamental de Eros como el espacio donde los amantes, los amigos o la familia se mantienen al margen del ámbito controlado por el Leviatán. Eros, “el primero que concibió de todos los dioses”³⁵⁹, permanece incalculable e insurrecto ante la irrupción de los titanes. En sus entrevistas con Julien Hervier, Jünger redobla la importancia que otorga a Eros en *Sobre la línea*³⁶⁰, como poder frente al cual el orden impuesto por la técnica palidece: “Contra el mundo de las máquinas y de sus terribles destrucciones, es necesario reaccionar de manera ofensiva; y una fuerza muy grande, tal vez la más fuerte de todas, es Eros”³⁶¹. Su importancia en el proyecto de superación del nihilismo es tal que, en *Sobre la línea*, aparece situado al lado de otros dos poderes fundamentales capaces de plantar cara al avance del desierto. Estos son, por un lado, la *póiesis* artística inspirada por las musas; y por otro, el enfrentamiento con el miedo a la muerte que hemos desarrollado con detalle en este trabajo.

³⁵⁶ Ibid. p. 267.

³⁵⁷ E. Ocaña, *Más allá del nihilismo*, p. 185.

³⁵⁸ Ibid. p. 188.

³⁵⁹ Platón, *Symposium*, 178b.

³⁶⁰ E. Jünger, *Sobre la línea*, pp. 63-64.

³⁶¹ J. Hervier, *Conversaciones con Ernst Jünger*, p. 38.

La confianza en Eros como posible tabla de salvación frente a la destrucción nihilista cierra la exposición que Freud realiza en *El malestar en la cultura*. A pesar de que existe una indisociable vinculación entre las potencias eróticas y las tanáticas³⁶², Freud invoca la esperanza en las fuerzas primordiales de Eros como único poder capaz de hacer frente a la barbarie vivida en los albores del siglo XX:

Nuestros contemporáneos han llegado a tal extremo en el dominio de las fuerzas elementales, que con su ayuda les sería fácil exterminarse mutuamente hasta el último hombre. Bien lo saben, y de ahí buena parte de su presente agitación, de su infelicidad y su angustia. Solo nos queda esperar que la otra de ambas potencias celestes, el eterno Eros, despliegue sus fuerzas para vencer en la lucha con su no menos inmortal adversario. Mas ¿quién podría augurar el desenlace final?³⁶³

Antes hemos señalado explícitamente la importancia que Eros tiene en la redención experimentada por Raskólnikov, cuya salvación viene dada gracias a su relación con Sonia Semiónovna. Un vínculo semejante es el que se establece en *Heliópolis* entre Lucius de Geer, desencantado caballero que busca una salida capaz de trascender la dicotomía entre la tradición nostálgica y el vaciamiento técnico, y Budur Peri, mujer perteneciente a una etnia oriental discriminada y vinculada a la sabiduría del hermetismo³⁶⁴.

Gracias al conocimiento de Budur Peri logrará Lucius de Geer trascender su razón acostumbrada a la movilización total. Mediante la ingesta de un fuerte psicodélico³⁶⁵, de Geer viaja por las profundidades de su conciencia, donde ha de enfrentarse a la disolución de su identidad y de todo sentido. Esta aventura comienza por producirle enormes angustias, pues ha de hacer frente a visiones terribles que revelan la presencia de un terror atávico en la conciencia de este personaje, incapaz hasta el momento de reconciliar el poder con el amor. Mientras él observa con creciente terror los paisajes infernales que se despliegan en su mente, Budur Peri se encuentra serena ante las perturbaciones. Recuperada la sobriedad, Lucius de Geer se percata de que esa experiencia límite ha cambiado para siempre su estado en el mundo. El dolor, que le había alcanzado a través de Budur Peri, también le había liberado de las cadenas que

³⁶² E. Ocaña, *Más allá del nihilismo*, p. 184.

³⁶³ S. Freud, *El malestar en la cultura*, p. 151.

³⁶⁴ E. Ocaña, *Más allá del nihilismo*, p. 197.

³⁶⁵ E. Jünger, *Heliópolis*, pp. 339-347.

convertían su existencia en un suplicio de fingida dureza³⁶⁶. Por fin comprende, gracias a Peri, que el reconocimiento de su debilidad estructural y de su finitud no es una pérdida, sino un aumento del poder sobre uno mismo. La victoria acontecida sobre el más exigente enemigo –el propio yo– dolía, pero también anunciaba el nacimiento de una nueva primavera³⁶⁷.

Mediante el paso a través de los hondos abismos, guiado por Budur Peri, de Geer adquiere la capacidad de observar la inmanente fuerza de Eros en el universo, rastreable a partir del asombro por la inmensa plenitud de lo bello. Se confirma aquello que aparece solo sugerido al comienzo de *Heliópolis*³⁶⁸: que la belleza indivisible encuentra su origen en una herida; precisamente aquella que se produce tras sumergirse en las oscuras aguas del sufrimiento en las que se revela la finitud de nuestra existencia y las ficciones de nuestra razón. Es decir, la angustia del no-ser catapulta a la persona singular al milagro del mundo. Este apunta a la posible superación del nihilismo desde la belleza que reside en ser algo, y no nada. Así, se abandona la terca instrumentalización del mundo y se accede a la mirada divina, donde cada cosa singular muestra una dignidad suprema, antes violentada por la reducción del mundo a un inventario acotado a través de fórmulas e instrumentos de precisión. Contra el avance de la univocidad nihilista, diríamos, en palabras de Nicolás Gómez Dávila: “El amor es el órgano mediante el que percibimos la individualidad de los seres”,³⁶⁹.

Así, como maestro venerable, Eros desempeña un papel fundamental en la obra de Jünger. Al temple aventurero que se adentra en los terrenos inexplorados le sigue el ineluctable enfrentamiento con la negatividad olvidada. Es Eros quien asiste en esta feroz batalla, pues ilumina los ojos del aventurero que, tras vencer el miedo a la muerte, emprende el camino de regreso donde la vida se torna abundancia creativa.

³⁶⁶ Ibid. p. 357.

³⁶⁷ Ibid. p. 357.

³⁶⁸ Ibid. p. 15.

³⁶⁹ Nicolás Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito*, 2ª. ed., (Girona: Ediciones Atalanta, 2005), p. 72.

Conclusiones

“Quien cava más hondo alcanza en cualquier desierto el estrato donde se halla el manantial”³⁷⁰

De las reflexiones que aquí hemos desarrollado, a partir del pensamiento filosófico de Jünger, podemos extraer una serie de consecuencias que, a continuación, hacemos explícitas.

En el pensamiento de Ernst Jünger es posible encontrar una crítica a cierta comprensión de la razón humana como instrumento omnipotente mediante el cual ordenar el mundo. Jünger señala así que la confianza en el progreso ilimitado de la razón no conduce a la configuración de un paraíso terrenal perfecto, sino a la invocación de poderes cuya capacidad destructiva excede, por mucho, el control de la inteligencia humana, tan frágil como soberbia. Los planes destinados a la producción de arcadias morales mediante el creciente protagonismo de la técnica pronto revelan su fracaso, que muchas veces se funde con la barbarie. Sin embargo, estos oscuros destinos no siempre son reconocidos a tiempo, pues la razón del progreso no puede sino deslegitimar la realidad de todos los poderes que, opuestos a ella, son capaces de vencerla en sus propósitos. Es aquí donde podemos comprobar que la denuncia de Jünger a aquello que en *El trabajador* llama “pensamiento burgués” no es una mera crítica cultural, sino que pone en juego la formulación de una ontología del peligro.

El reconocimiento de unos poderes elementales insertos, de forma inexpugnable, en el seno mismo del mundo y la persona singular, es una contestación directa contra la razón instrumental, convencida de que la materia no es sino mero material, inerte y ordenable. Pero la fatal arrogancia de esta razón, no dispuesta a reconocer su orfandad

³⁷⁰ E. Jünger, *La emboscadura*, p. 172.

tras el destierro de los dioses, se sumerge en el poder titánico de la técnica para escapar de las fuerzas primordiales. La ceguera que Jünger denuncia en sus contemporáneos es producida por el constante aumento de la velocidad, y la automatización mecánica de la vida propia de la extensión de los procesos de la técnica sobre toda la realidad. No obstante, la ilusión de optimismo que genera esta creciente velocidad no puede hacer desaparecer al abismo. Solo extiende un telón dudoso mientras, de fondo, la siniestra función de la desvalorización sigue su curso. Jünger, el filósofo soldado, reconoció este proceso en la Primera Guerra Mundial. La sofisticada razón técnica muestra su ambivalencia al producir masivamente tanto dulces entretenimientos, como armas terribles. Aquello que durante siglos se concibió como una herramienta destinada a la emancipación y al perfeccionamiento moral, pronto rindió su poder a la movilización total del mundo. La figura del trabajador, cuya exigencia de univocidad y uniformidad es la consecuencia natural de la organización de lo real por una razón estrecha, incapaz de reconocer que el mundo y el ser humano incorporan elementos no calculables.

De modo que, contra la inconsciente entrega a una desesperante búsqueda de bienestar y comodidad, descubrimos con Jünger la presencia de la negatividad como rasgo propio de lo real. No existe huida hacia delante cuya velocidad sea suficiente como para superar a la de la desvalorización que, unida a la técnica en perversa *hýbris*, amenaza con dinamitar los débiles cimientos de la civilización. Tras reconocer esto, resulta imposible permanecer en calma dentro de los confines de la jaula de oro del bienestar. Los Estados asistenciales se revelan como Leviatanes, cuyo control es desplegado mediante la constante prestación de servicios de seguridad. Estos lugares se convierten en terrenos insoportables para el temple del aventurero, capaz de intuir el peligro tras todo intento de olvidar la nada. Así, en la persona singular se despierta el deseo de salir en busca de nuevos caminos, aún inexplorados, donde poder medirse en lucha soberana con la negatividad, cuya presencia es ya innegable. Observamos cómo, tras postular la realidad del peligro, que había sido olvidada, resulta pertinente estudiar la disposición que la persona singular puede adoptar para sobrevivir al encuentro con las dimensiones negativas de la vida.

El descubrimiento de la realidad del peligro, complementado con una filosofía del dolor, encabeza una reflexión sobre el acontecimiento del nihilismo que incluye también una propuesta de superación. Contra los procesos de disolución del nihilismo, que desembocan en la identificación de la persona singular con el colectivo unívoco y vacío

del trabajo, podemos extraer de Jünger una defensa de la irreductibilidad de la existencia particular, capaz de atravesar, triunfante, la vorágine nihilista.

Una vez la persona singular ha reconocido la imposibilidad de encontrarse siempre a salvo de la incidencia de la negatividad, la preparación para el desastre se convierte en necesaria. El poder para moverse con libertad en los espacios asfixiantes del nihilismo, cuyas formas son variadas, nace de un diálogo interno con el miedo a la muerte, que reúne a todos los demás temores posibles. La persona singular se ve expuesta a un desafío en que se juega su propia existencia. Si ella sale victoriosa, retrocede en sí el miedo y la nada, y el espacio de decisión y libertad se amplía. De lo contrario, el pánico domina y la catástrofe comienza a despojarse de las frágiles cadenas que tratan de contenerla. Reconocemos así, a través de Jünger, que cualquier posibilidad de superación del nihilismo mediante el enfrentamiento con el miedo a la muerte exige de la persona singular un coraje existencial que ninguna empresa colectiva puede reemplazar. La alusión al bosque interno, con todas las implicaciones míticas de esta imagen, remite al último frente donde es posible conquistar una posición inquebrantable contra el avance del desierto.

Sin embargo, el optimismo de Jünger con respecto a la posible superación del nihilismo no ha de ser confundido con ingenuidad. No encontramos panacea alguna capaz de prevenirnos contra la presencia de la negatividad, pues esto supondría no haber avanzado nada con respecto al punto de partida. Por el contrario, en el pensamiento de Jünger se presenta la formulación de un camino discreto y olvidado, a través del cual recorrer los peligros del mundo manteniendo la serenidad propia de quien ha recuperado el poder de decisión sobre sí. La libertad interior del emboscado no desemboca en el derrotismo de la indiferencia, sino en reposada acechanza y sutil lucidez que, en la figura del anarca, aparecen como una rebeldía radical cuyo espacio no puede ser vulnerado por ningún poder. Así, de la voluntad de poder del trabajador y la movilización total, desembocamos en el ser pleno y sustraído del cambio constante, capaz de encontrar en sí el centro inmóvil e insular desde el que estudiar la realidad sin deshacerse en ella.

Por último, hemos de decir algo acerca de la importancia que esto guarda con la enseñanza de la filosofía. El trabajo del espíritu, el fortalecimiento de las potencias interiores que residen en la persona singular, resulta crucial para la fabricación de las herramientas con las que otear el más allá de la línea. Los muchos maestros que pueblan la obra de Jünger coinciden en la importancia de la reflexión sobre la condición propia

como propedéutica para el retorno a una realidad superior y trascendente. Solo así podemos estar en el mundo y pensar el mundo sin disolvernó en sus dinámicas.

El descubrimiento del bosque interior, para el que la filosofía se muestra como la más alta maestra, permite encontrar un hogar en las vastedades del mundo secularizado. Esto no es una respuesta definitiva al laberinto de la existencia, sino el reconocimiento de una posibilidad abierta que merece la pena explorar, pues al menos nos previene de los peligros del abismo. La filosofía, como trabajo del espíritu, capacita a la persona singular para librar esta dura batalla, en la que se juega la propiedad de su existencia y destino.

Si con nuestro trabajo como docentes pudiésemos contribuir a iluminar esto, aun si solo fuese durante un instante y en forma de breve destello, quedaríamos, con ello, enteramente satisfechos.

Referencias bibliográficas.

- Bacon, Francis. *Essays*. Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1908.
- Baudelaire, Charles. *El pintor de la vida moderna*. 2ª. ed. Barcelona: Penguin Random House, 2016.
- Las flores del mal*. 2ª. ed. Madrid: Nórdica Libros, 2021.
- Pequeños poemas en prosa. Los paraísos artificiales*. 12ª. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 2021.
- Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus, 1989.
- *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*. Madrid: Alianza Editorial, 2021.
- Benn, Gottfried. *Morgue y otros poemas expresionistas*. México: Universidad Autónoma de Nuevo León, 2010.
- Bloy, León. *En tinieblas*. Barcelona: El Cobre Ediciones, 2006.
- Bosque Gross, Emilio. *Heroísmo y razón en Ernst Jünger*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1990.
- Cabero-Fayos, Ismael, Carmen Caro Samada, Óscar Chiva-Bartoll y Marc Pallarés Piquer. "El valor educativo de la hermenéutica de Ernst Jünger". *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 23, núm. 3. (2018): pp. 122-138.
<http://doi.org/10.5281/zenodo.2426878>
- Canguí, Adrián y Ariel Pennisi. *Filosofía para perros perdidos. Variaciones sobre Max Stirner*. Buenos Aires: Editorial Autonomía, 2018.
- Darío, Rubén. *Cantos de vida y esperanza*. Madrid: Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1905. (Edición digital http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cantos-de-vida-y-esperanza/html/fee156ea-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html#I_62_).
- Dostoievski, Fiódor. *Crimen y castigo*. Barcelona: Editorial Alma, 2020.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Espasa, 1998.
- Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura y otros ensayos*. 3ª. ed. Madrid: Alianza, 2010.

Giubilato, Giovanni Jan. “Dolor e historia del Ser: el debate entre Heidegger y Jünger sobre el dolor en la época de la técnica”. *Natureza humana*, vol. 18, núm 1. (2016): pp. 55-68. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1517-24302016000100004

Gómez Dávila, Nicolás. *Escolios a un texto implícito*. 2º. ed., Girona: Ediciones Atalanta, 2005.

Heidegger, Martin. *Acerca de Ernst Jünger*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2013.

----- *¿Qué es metafísica?* 2ª. ed. Madrid: Alianza Editorial, 2014.

----- *La pregunta por la técnica*. Barcelona: Herder, 2021.

Heidegger, Martin. y Jünger, Ernst. *Acerca del nihilismo. Sobre la línea y Hacia la pregunta del ser*. Barcelona: Paidós, 1994.

Hervier, Julien. *Conversaciones con Ernst Jünger*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

Huxley, Aldous. *Un mundo feliz*. Madrid: Unidad Editorial, 1999.

Jünger, Ernst. *El libro del reloj de arena*. Barcelona: Argos Vergara, 1985.

----- *La emboscadura*. 2ª. ed. Barcelona: Tusquets Editores, 1993.

----- *Sobre el dolor, seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*. Barcelona: Tusquets Editores, 1995.

----- *La paz, seguido de El nudo gordiano, El Estado mundial y Alocución en Verdún*. Barcelona: Tusquets Editores, 1996.

----- *El corazón aventurero. Figuras y caprichos*. Barcelona: Tusquets Editores, 2003.

----- *El trabajador. Dominio y figura*. 3ª. ed. Barcelona: Tusquets Editores, 2003.

----- *Juegos africanos*. Barcelona: Tusquets Editores, 2004.

----- *El mundo transformado seguido de El instante peligroso*. Valencia: Pre-Textos, 2005.

----- *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*. Barcelona: Tusquets Editores, 2005.

----- *Acercamientos. Drogas y ebriedad*. 2ª. ed. Barcelona: Tusquets Editores, 2008.

----- *El autor y la escritura*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2014.

----- *Tempestades de acero seguido de El bosquecillo 125*. Barcelona: Tusquets Editores, 2015.

- *Heliópolis. Visión retrospectiva de una ciudad*. Barcelona: Página Indómita, 2016.
- *Krieg als inneres Erlebnis*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2016.
- *Los titanes venideros. Ideario último, recogido por Antonio Gnoli y Franco Volpi*. Barcelona: Página Indómita, 2016.
- *Visita a Godenholm*. Barcelona: Página Indómita, 2017.
- *Eumeswil*. Barcelona: Página Indómita, 2019.
- Jünger, Friedrich Georg. *La perfección de la técnica*. Barcelona: Página Indómita, 2016.
- Kierkegaard, Søren. *Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos*. Madrid: Editorial Trotta, 2016.
- Lovecraft, Howard Phillips, et al. *Los mitos de Cthulhu. Narraciones de horror cósmico*. 2ª. ed. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- Montaigne, Michel de. *Ensayos completos*. 8ª. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 2016.
- Nietzsche, Friedrich. *El caminante y su sombra*. Madrid: PPP Ediciones, 1988.
- *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. 2ª. ed. Madrid: Editorial Tecnos, 2008.
- *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*. 3ª. ed. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2010.
- *Así habló Zaratustra. El anticristo*. Madrid: Edimat Libros, 2019.
- Ocaña, Enrique. *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger*. Murcia: Universidad de Murcia, 1993.
- *Duelo e historia. Un ensayo sobre Ernst Jünger*. Valencia: Ediciones Alfons el Magnànim, 1996.
- Pascal, Blaise. *Pensamientos*. Madrid: Editorial Gredos, 2012.
- Poe, Edgar Allan. *Historias extraordinarias*. Venezuela: Ediciones Fábula, 2018.
- Roldán, Diego P. “Tecnoanthropos, o el trabajador-soldado. Guerra, técnica y domesticación humana en la obra de Ernst Jünger (1920-1933)”. *Revista de Filosofía: Aurora*, vol. 18, núm. 22 (2006), pp. 111-146. <http://dx.doi.org/10.7213/rfa.v18i22.2128>
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Akal, 2005.
- Simmel, Georg. *Las grandes ciudades y la vida intelectual*. Madrid: Hermida Editores, 2016.
- Sloterdijk, Peter. *Crítica de la razón cínica II*. Madrid: Taurus, 1989.
- Spengler, Oswald. *La decadencia de Occidente I y II. Bosquejo de una morfología de la historia universal*. Barcelona: Espasa, 1966.

Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

Stirner, Max. *El único y su propiedad*. 3ª. ed. Madrid: Editorial Sexto Piso, 2019.

Szasz, Thomas. *La teología de la medicina*. Barcelona: Tusquets Editores, 1981.

Unamuno, Miguel. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, 16ª. ed. Barcelona, Espasa, 2011.

Volpi, Franco. *El nihilismo*. 2ª. ed. Madrid: Siruela, 2012.