



Universidad de Valladolid

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL:

**ERNST JÜNGER ANTE LA TENSIÓN
ENTRE VIDA Y SENTIDO: DEL NIHILISMO
A LA TRASCENDENCIA**

Presentada por D. Martín Heredero Campo
para optar al grado de
Doctor/a por la Universidad de Valladolid

Dirigida por:
Dr. D. José Manuel Chillón Lorenzo

2024

«Siempre la claridad viene del cielo;
es un don: no se halla entre las cosas
sino muy por encima, y las ocupa
haciendo de ello vida y labor propias.»

Claudio Rodríguez, *Don de la ebriedad*.

«Pero el desierto oye, aunque no oigan los hombres, y un día se convertirá
en selva sonora, y esa voz solitaria que va posando en el desierto como
semilla, dará un cedro gigantesco que con sus cien mil lenguas cantará un
hosanna eterno al Señor de la vida y de la muerte.»

Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*.

«¡Confiar y esperar!»

Alexandre Dumas, *El conde de Montecristo*.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo ha sido posible gracias a la ayuda que he recibido de quienes me han acompañado, de un modo u otro, en el camino. Espero con toda honestidad que las breves palabras que siguen transmitan, al menos, parte de mi profundo agradecimiento.

Doy gracias a mi director, José Manuel Chillón, que ha sabido siempre dar con la palabra justa y con el consejo pródigo para orientar mi trabajo y mi trayectoria académica. Solamente gracias a la libertad que me ha otorgado y a la precisión de sus comentarios he podido realizar esta investigación con la confianza necesaria.

A Adrián Pradier, que además de mi profesor ha sido una voz amiga, siempre dispuesto a ayudarme cuando lo he necesitado.

Al Departamento de Filosofía de la Universidad de Valladolid, donde he podido aprender de los profesores que más han contribuido a mi formación filosófica y a quienes todavía no he mencionado: Javier Peña, María Jesús Hermoso, Fernando Calderón, Sixto Castro, Pedro González, Fernando Longás, Cristina Corredor, María Caamaño, Adán Sus, Juan Barba, y Alfredo Marcos. Les doy gracias, especialmente, por hacer de dicho departamento un lugar donde la altura filosófica y académica de sus integrantes es equiparable a su calidez humana.

Al Colegio San Agustín, que ha confiado en mí para formar parte de su comunidad educativa y donde he encontrado grandes amigos, con quienes espero seguir disfrutando de ratos, horas y días.

A mis padres, cuyo apoyo incondicional vale por varias vidas. Gracias eternas, pues, por vuestro cariño, por vuestro consejo y por vuestra confianza en mis decisiones.

A mi hermano Álvaro y a mi cuñada Sara, junto a quienes espero compartir el ilusionante futuro del pequeño Pedro.

A mi viejo hermano Ernesto, de quien tanto aprendo. Gracias por compartir conmigo la vida de la escritura, de la poesía y de la filosofía, además de por la reconfortante lucidez de tus palabras, que elevan nuestro parentesco en la sangre al plano del espíritu.

A mis tíos Janine y Eduardo, que siempre me han acompañado con genuino interés y me han iluminado con su buen humor.

A mis amigos de toda la vida: Álvaro, César, Mateo y Saúl. Toda palabra es poca para los años enteros de conversaciones —de horas sinceras— en los lugares más insospechados y a las horas más intempestivas.

A Rocío, cuyo cariño iluminó los momentos iniciales de este trabajo, y también de mi vida.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: ¿DÓNDE SE ESCONDE EL SENTIDO?	1
--	----------

PRIMERA PARTE: DEL PROGRESO AL MUNDO DE LOS TITANES

CAPÍTULO 1. EL SENTIDO DEL PROGRESO COMO FALACIA ÓPTICA	10
1.1 El progreso a la luz de la guerra	10
1.2 Génesis y triunfo de la idea de progreso.....	16
1.3 El culto al progreso como metafísica de la potencia	21
CAPÍTULO 2. LA CRISIS DE LA RAZÓN POSITIVISTA Y LOS PODERES ELEMENTALES	27
2.1 La crisis del conocimiento positivista y sus nuevos fundamentos estereoscópicos	27
2.2 La crisis del orden burgués y la ontología del peligro.....	33
2.3 La disolución del progreso	40
CAPÍTULO 3. LA MOVILIZACIÓN TOTAL COMO VERDADERO SENTIDO TRAS EL PROGRESO	44
3.1 La disponibilidad como núcleo de la movilización total.....	44
3.2 La transmutación de la vida en energía potencial.....	49
3.3 La civilización como poder vacío.....	55
CAPÍTULO 4. LA EXPERIENCIA DE LA TÉCNICA Y SU PODER FIGURATIVO	60
4.1 La ambivalencia de la técnica.....	60
4.2 La perfección de la técnica	67
4.3 El tiempo de la técnica	73
CAPÍTULO 5. MÁS ALLÁ DEL PROGRESO: EL MUNDO DE LOS TITANES.....	78
5.1 La tradición perdida y la memoria rota	78
5.2 El imperio del funcionalismo	86
5.3 Dios se retira.....	90

SEGUNDA PARTE: EL TRABAJADOR Y EL NIHILISMO

CAPÍTULO 1. EL LENGUAJE DE LA FIGURA.....	100
1.1 Esclarecimiento de la figura	100
1.2 Figura, tipo y lenguaje	113
1.3 El soldado desconocido y la génesis del trabajador	117
CAPÍTULO 2. EL MUNDO DEL TRABAJO	126
2.1 La figura del trabajador y la sustitución del orden burgués por el orden del trabajador.....	126
2.2 El paisaje de talleres y su destino	135

2.3 La coincidencia de libertad y poder en el trabajador y en el Estado mundial 141

CAPÍTULO 3. LA CONSTRUCCIÓN ORGÁNICA Y EL REALISMO HEROICO151

3.1 La construcción orgánica como fundamento de la planificación 151

3.2 La fisionomía acerada del trabajador y la objetivación del sujeto 162

3.3 El realismo heroico y sus límites 172

CAPÍTULO 4. EL INTERCAMBIO JÜNGER-HEIDEGGER SOBRE LA LÍNEA DEL NIHILISMO .181

4.1 Heidegger como lector de Jünger 181

4.2 Perspectivas sobre la línea del nihilismo 190

4.3 Jünger y la fenomenología del nihilismo..... 200

TERCERA PARTE: ABISMO Y SENTIDO

CAPÍTULO 1. LA ASTUCIA DEL SUFRIMIENTO216

1.1 Sufrimiento y sentido 216

1.2 Responsabilidad y sufrimiento de la historia..... 223

1.3 Sufrimiento y salvación 232

CAPÍTULO 2. EL CORAZÓN AVENTURERO Y EL LÍMITE: FRAGMENTOS DE LO ORIGINARIO240

2.1 El temple del aventurero 240

2.2 El diálogo con el miedo contra el dominio del terror 247

2.3 Pensar al borde del abismo 256

CAPÍTULO 3. EL EMBOSCADO INTOCABLE274

3.1 La existencia adverbial 274

3.2 El bosque interior: un lugar que no es un lugar 283

3.3 La existencia como libertad 293

CAPÍTULO 4. LA DISTANCIA DEL ANARCA300

4.1 Vivir al costado..... 300

4.2 La nada que somos 309

4.3 Libertad y espera 316

CONCLUSIONES: EL RETORNO DE LO ETERNO PARA UNA FILOSOFÍA DEL SENTIDO.....330

BIBLIOGRAFÍA336

INTRODUCCIÓN

¿DÓNDE SE ESCONDE EL SENTIDO?

«Cada instante debe ser arrancado a la desesperación»¹

En este trabajo se plantea y se piensa la pregunta por el sentido. La importancia de este interrogante para el pensamiento filosófico no puede ser nunca suficientemente enfatizada. Diríamos que, en gran medida, la preocupación por el sentido es la cuestión capital de la filosofía. No buscamos, al plantearnos este interrogante, pensar el cómo ni el porqué de lo real, sino, eminentemente, su para qué, aquello en lo que nos va a nosotros —a cada cual en su ser concreto— la vida. Supo Unamuno señalar la importancia de la cuestión: «No hay en realidad más que un gran problema, y es este: ¿cuál es el fin del universo entero?». ² El hecho mismo de realizar esta pregunta conmueve el centro de la persona singular, pues revela el fondo misterioso de la realidad toda, y no el carácter meramente problemático de alguna de sus parcelas específicas. Como todo aquello que atañe al pensamiento, la necesidad de plantear esta pregunta no encuentra tregua, ya que el mero hecho de pensarla compromete a la persona que en cada caso peculiar se las ve con tamaño interrogante. Se extrae de aquí que no puede esperarse una solución que ponga fin a la búsqueda de una vez por todas. No significa esto, sin embargo, que sea imposible dar una respuesta. Esto es precisamente lo que hacemos en nuestro trabajo: ofrecer una respuesta que no es, en ningún caso, una solución, ya que nos encontramos en el ámbito

¹ León Bloy, *El mendigo ingrato. Diario I (1892-1895)*, trad. E. M. M. (Sevilla: Renacimiento, 2023), 265.

² Miguel de Unamuno, «Nicodemo el fariseo», en *Obras completas. Tomo III* (Barcelona: Afrodísio Aguado, 1958), 124.

de lo carente de solución. Con ello decimos también que nuestro interrogante resulta inabarcable desde una disposición técnica y que, por eso mismo, demanda la responsabilidad singular e intransferible de replantear la pregunta una vez más.

Aunque nuestro camino en busca del sentido deba concebirse siempre como una reflexión penúltima, sí que nos será posible discutir algunos hallazgos que trascienden lo particular de la confrontación individual con la pregunta. Esto se concretará en la presentación de las estructuras existenciales fundamentales que hacen la interrogación posible y que habilitan el acontecimiento del sentido. Por ello, el núcleo de nuestro trabajo se compone de una reflexión sobre la existencia propia de la persona singular como oyente del sentido de lo real. No obstante, esta escucha dirigida hacia la médula de la vida obtiene en ocasiones por respuesta solamente el silencio. Se comprende así por qué el correcto planteamiento de la pregunta por el sentido exige, inexorablemente, una atención especial al modo en el cual este se nos aparece bajo el modo de la ausencia. Esto nos permite introducir la cuestión del nihilismo que, como habrá ocasión de argumentar, es aquí comprendido como la ausencia de sentido. No obstante, un análisis del modo en el cual el vaciamiento ontológico del nihilismo germina y produce estados de vacío existencial y axiológico, requiere no limitar la investigación a la experiencia efectiva de dicho vacío. La ausencia de sentido incorpora realmente, como lo hace ya la propia expresión del lenguaje, el sentido mismo como sombra. Pero el nihilismo perfecto, aquel donde el vaciamiento se establece como estado normal, es en el que la propia ausencia de sentido se encuentra ausente. Aquí, ella misma no se muestra, y entonces su indicación hacia el sentido también es ignorada. Los movimientos existenciales por los cuales se hace patente esta ausencia, para recuperar la posibilidad de plantear la pregunta originaria del sentido son, entonces, pilares indispensables de nuestra investigación.

El sentido exige, por tanto, un análisis de su darse y de su sustraerse. Su manifestación en la sombra del absurdo, y su resplandor en el mostrarse, son vivencias cuyo abordaje es, a nuestro juicio, crucial. Resulta evidente que la experiencia del sinsentido demanda, si ha de comprenderse como manifestación del sentido que hace posible la experiencia de su propia ausencia, una interpretación de ella misma como símbolo de lo no inmediatamente dado. Sin embargo, también el resplandor del sentido requerirá un tratamiento hermenéutico. Esto se debe a que su comparecencia no resuelve definitivamente la tensión entre vida y sentido; es decir, aquella que se da entre la existencia misma y la presencia efectiva de su para qué. Esto último no se da

fundamentalmente como presencia, sino más bien como una realidad a la que remite la vida. De este modo, también la experiencia del sentido en su aparecer apuntará hacia una dimensión que no es homologable plenamente a la vida misma, sino a lo que denominaremos trascendencia.

Es menester señalar que, aunque estamos subrayando la unicidad de cada confrontación con el enigma del sentido, esta cuestión filosófica requiere de la interlocución con quienes se han asomado a sus simas antes que nosotros. Por ello nos centraremos, para discutir esta cuestión, en la obra de Ernst Jünger (1895-1998). No se trata, empero, de que planteemos primero la pregunta y luego la ilustremos con el pensamiento de un autor. Ambas tareas se encuentran entrelazadas en el análisis de la extensa obra de Jünger, cuya variedad formal y temática demanda un esfuerzo hermenéutico ingente. Pero resulta que la clave para encontrar una unidad en la multiplicidad de escritos compuestos por nuestro autor se encuentra, precisamente, en la pregunta por el sentido. Así, ofreceremos una interpretación de Jünger a partir de la centralidad radical de esta cuestión en su pensamiento, que se articula en numerosos textos, publicados a lo largo de más de setenta años. Podremos con ello situar a Jünger en un lugar privilegiado dentro de la filosofía contemporánea, en diálogo con autores tan esenciales como Spengler, Schmitt o Heidegger.

La radicalidad de la pregunta por el sentido en el pensamiento de Jünger puede encontrarse ya en sus primeros trabajos. La necesidad de pensar la vida aparece, en la biografía de nuestro autor, en un momento de máxima tensión, de crisis de sentido: la Primera guerra Mundial. Las líneas escritas en el frente, y en los años siguientes al conflicto, son el comienzo de un esfuerzo constante que se extiende a lo largo de todas las obras de Jünger. Se trata del esfuerzo por plantear, cada vez mejor, la pregunta por el para qué de la vida misma. Encontraremos así una mirada peculiar que busca sondear la vida para reconocer, en instantes de especial transparencia, la profundidad no hollada por la mirada distraída, donde cabe descubrir el centelleo del sentido.

Nuestro itinerario a través de las páginas de Jünger coincide, pues, con el intento por plantear correctamente la pregunta por el sentido y por tratar de ofrecer una respuesta emitida desde la hondura del interrogante. El propio Jünger recomienda este método — que no es, en rigor, método alguno, sino más bien un mandato sobre la interminable responsabilidad de repensar—, extraño para un tiempo que confunde el valor del pensamiento con la capacidad racional para producir rendimientos objetivamente

mensurables: «Vivir hasta el final un problema es más importante que ofrecer esta o aquella solución: fue una buena partida, independientemente de quien la haya ganado.»³

La reflexión que aquí presentamos se encuentra organizada en tres partes, que constituyen tres momentos del proceso de interpretación de los textos de Jünger en su capacidad para hacernos pensar el sentido.

Comenzamos, en primer lugar, analizando el proceso de génesis y destrucción de la idea de progreso como estructura de sentido inmanente a la historia humana. Realizaremos esta tarea centrándonos en el fondo metafísico que subyace tras la idea de progreso, que denominaremos una metafísica de la potencia. Los textos de Jünger nos acompañarán en la elaboración de un diagnóstico y de una crítica de esta concepción de la realidad, para comprender su relación con la plena disponibilidad técnica de lo real que, recuperando el trabajo conceptual de nuestro autor, estudiaremos como la «movilización total (*totale Mobilmachung*).» Para finalizar esta primera parte, estableceremos un análisis de la técnica como acontecimiento, muy lejos de cualquier interpretación meramente instrumental, que abre lo que Jünger concibió como un mundo dominado por los titanes, frente a la apertura trascendente a lo divino.

En la segunda parte nos centramos en la descripción de este mundo titánico a partir de la peculiar fenomenología jüngeriana, que contiene un análisis ontológico del mundo técnicamente movilizado. Nos topamos aquí con el concepto de «figura (*Gestalt*),» que desempeña un papel central en la trayectoria intelectual de Jünger y en su comprensión del mundo dominado por la «figura del trabajador (*Gestalt des Arbeiters*).» Para profundizar en esta noción, a veces tan oscura en los escritos de Jünger, realizamos un análisis de su relación con el lenguaje en el pensamiento de nuestro autor. Además, como desarrollo ulterior de esta figura del trabajador discutimos la noción de «construcción orgánica (*organischen Konstruktion*),» con la que Jünger da cuenta del modo en el cual la técnica, en el mundo del trabajador, dirige sus potencias a la modificación total de la existencia. Por ello nos centramos en las implicaciones éticas y antropológicas que presenta este concepto, y ofrecemos una crítica del mundo tecnificado y la objetivación de lo real a partir de un análisis del «realismo heroico (*heroischer Realismus*)» presentado por Jünger en sus ensayos de los años treinta. Esta segunda parte introduce, en sus últimos compases, la aparición de la crisis de sentido que emerge en el mundo tecnificado, con lo que una investigación fenomenológica del

³ Ernst Jünger, *El autor y la escritura*, trad. Ramón Alcalde (Barcelona: Gedisa, 2014), 44.

nihilismo se presenta al final a través del intercambio textual acontecido entre Jünger y Heidegger durante los años sesenta.

Terminamos nuestro trabajo con una tercera parte, donde nos centramos en el análisis de las estructuras existenciales en las que el sentido comparece, ya sea como transparencia de lo real o como ausencia de todo sentido. Esta última consideración explica que presentemos un análisis del sufrimiento como ausencia de sentido radical, lo que aclara también el modo en el cual el nihilismo se presenta en la existencia. Tras explorar la vivencia del sufrimiento, nos dedicamos a profundizar en la búsqueda de las fuentes de sentido inagotables que Jünger tematiza con el «corazón aventurero (*das abenteuerliche Herz*).» Ofrecemos aquí un análisis de la disposición capaz de revelar algunos «instantes extremos»⁴ de la existencia, donde puede acontecer el sentido en el instante (*Augenblick*) que, para Jünger, es el símbolo de lo «atemporal (*Zeitlos*)» y de la trascendencia. La investigación de estas regiones de la existencia nos llevará a presentar una interpretación sobre dos figuras desarrolladas por Jünger —el emboscado (*Waldgänger*) y el anarca (*Anarch*)— donde creemos posible encontrar una respuesta al misterio del sentido capaz de hacer frente al nihilismo perfecto. Estas reflexiones culminan con una investigación acerca de la interioridad del ser humano como tabernáculo donde habita la permanente posibilidad de la trascendencia, que concretaremos finalmente con un análisis de la esperanza como disposición existencial tensionada hacia la trascendencia que prepara la comparecencia del sentido.

De este modo, tratamos de concretar una reflexión filosófica sobre el sentido con la que, desde una preocupación eminentemente metafísica, abordamos el crisol de cuestiones que plantea el pensamiento de Jünger y que también nos plantea nuestra vida concreta. La necesidad de resituar esta pregunta en el centro de la existencia queda clara al examinar su influencia en el modo en el que la persona singular habita el mundo. Abandonar la reflexión filosófica sobre el sentido de la existencia comporta una serie de riesgos que esperamos hacer patentes, y a los que esperamos también dar una contestación válida. Como dijimos ya, la nuestra es una respuesta penúltima. No obstante, gracias a este trabajo no solamente dialogamos con un autor capital para la historia de la filosofía, sino que nos permitimos suspender momentáneamente la prisa por encontrar el cómo y el porqué de lo real, y retornamos al originario para qué. Con

⁴ Ernst Jünger, *El corazón aventurero. Figuras y caprichos*, trad. Enrique Ocaña (Barcelona: Tusquets, 2003), 16.

ello convocamos el fondo desde donde la persona singular descubre aquello en lo que le va la vida, y quizá no haya nada más esencial, ni más pendiente, que eso.

PRIMERA PARTE

DEL PROGRESO AL MUNDO DE LOS TITANES

CAPÍTULO 1

EL SENTIDO DEL PROGRESO COMO FALACIA ÓPTICA

«Al pensador progresista no le importan ni el camino ni la meta, sólo la velocidad del viaje»⁵

1.1 EL PROGRESO A LA LUZ DE LA GUERRA⁶

Los acontecimientos vividos durante la Primera Guerra Mundial produjeron una sacudida espiritual sin precedentes en Europa. Entre el final de la guerra franco-prusiana, en mayo de 1871, y el estallido de la Primera Guerra Mundial, en julio de 1914, no se dio en Europa ningún conflicto bélico en el cual un país cruzase la frontera de otro.⁷ Pero el mundo estaba experimentando transformaciones profundas cuya magnitud no era todavía evidente. La capacidad de producción de las industrias aumentaba, se inventaban medios de comunicación como la radio y el teléfono, y se extendía el alcance de las redes de ferrocarril. En general, puede afirmarse que la técnica orientada hacia las máquinas experimentaba un agudo progreso. Y este desarrollo del maquinismo postulaba, como ya señaló Nietzsche en 1879, una serie de premisas cuyas conclusiones no podían todavía ser extraídas.⁸

⁵ Nicolás Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito*, 2.^a (Girona: Atalanta, 2005), 181.

⁶ Una versión anterior de algunas ideas aquí desarrolladas puede leerse en: Cf. Martín Heredero Campo, «El progreso como metafísica de la potencia. Una reflexión sobre Ernst Jünger», *Claridades. Revista De Filosofía* 16, n.º 1 (2024): 65-91, <https://doi.org/10.24310/crf.16.1.2024.16281>.

⁷ Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, trad. Juan Faci, Jordi Ainaud, y Carme Castells (Barcelona: Crítica, 2000), 31.

⁸ Friedrich Nietzsche, *El caminante y su sombra*, trad. Luis Díaz Marín (Madrid: PPP Ediciones, 1988), 143.

Fue la experiencia de la Gran Guerra la que permitió comprender hasta qué punto las categorías que se venían utilizando para comprender la realidad iban a ser puestas en jaque. En ninguna guerra decimonónica los militares tuvieron que adoptar el papel de administradores de la maquinaria industrial. Del mismo modo, nunca se había realizado una economía de guerra total, capaz de producir una gran máquina mortífera.⁹ Tampoco antes se habían involucrado tantas naciones en un mismo conflicto. Pero, quizá, el cambio más importante consistió en la aparición de una crueldad distinta a la de toda guerra anterior.

El ambiente embarrado y letal de las trincheras producía una crispación cuyo eco resonaba hasta los centros de las ciudades. La distinción entre el soldado y el civil comenzó a disiparse, proceso al que contribuyó el desarrollo de medios técnicos capaces de abstraer la administración de la muerte. Un ejemplo de esto es la novedosa utilización de los gases tóxicos como arma.¹⁰ Las nubes de gas no distinguen enemigos: su avance impasible barre a los que no consiguen enmascararse a tiempo.¹¹ Resulta evidente que cualquier rasgo de individualidad queda borrado en esta nueva forma de lucha, en la que no se observa al enemigo directamente, sino de forma distanciada, a través de mirillas y visores ópticos. En *El teniente Sturm*, novela publicada por Ernst Jünger en 1923, el autor escribe que los soldados en la trinchera:

Se mataban unos a otros sin verse; se recibía un impacto sin saber de dónde venía. El disparo preciso del tirador consumado, el fuego directo de los cañones y, con ello, lo atractivo del duelo hacía tiempo que había cedido el paso al fuego masivo de las ametralladoras y de las concentraciones de artillería. El resultado venía a quedar reducido a una cuestión de números.¹²

Estas notas acerca de la honda transformación experimentada a nivel planetario a raíz de la Primera Guerra Mundial son por ahora suficientes para comprender que las fuerzas desatadas en esta contienda iban a continuar actuando también tras el final de la última batalla. La necesidad de una nueva mirada se correspondía, entonces, con la urgencia de

⁹ Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, 33.

¹⁰ Cf. Ludwig Fritz Haber, *The poisonous cloud: chemical warfare in the first world war* (Oxford: Oxford University Press, 2002); René Pita, *Armas químicas: la ciencia en manos del mal* (Madrid: Plaza y Valdés, 2008).

¹¹ Ernst Jünger, «La movilización total», en *Sobre el dolor, seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Barcelona: Tusquets, 1995), 100, 134.

¹² Ernst Jünger, *El teniente Sturm*, trad. Carmen Gauger (Barcelona: Tusquets, 2014), 18.

categorías capaces de dar cuenta del mundo creado por el fuego prometeico de la técnica armamentística. En este contexto, la revisión de un concepto clave en el pensamiento occidental, tal como lo es el de progreso, se impuso como una necesidad.

Fueron muchos los intelectuales que, desde muy distintas posiciones, cuestionaron las bases mismas de la idea de progreso.¹³ La contribución de Jünger a este respecto es fundamental, pues tras su vivencia de la guerra en primera persona pudo desarrollar una visión propia del mundo en el centro de la cual encontramos un análisis crítico de la idea de progreso.

El pensamiento de Jünger despliega una reacción contra el orden de valores establecido por una tradición ilustrada y positivista desde su primera obra publicada, *Tempestades de acero*. Allí leemos que los jóvenes alistados como voluntarios para viajar al frente no eran meros inconscientes, sino corazones aventureros deseosos de conocer la olvidada cara negativa de la vida: «Crecidos en una era de seguridad, sentíamos todos un anhelo de cosas insólitas, de peligro grande.»¹⁴ Pero el contacto con el peligro en la guerra de trincheras se desarrolló con tal crudeza que cualquier postura cercana al romanticismo era, como mínimo, inadecuada. No obstante, esto no hizo claudicar a Jünger en su exploración de las dimensiones abismáticas de la existencia, pues en ellas encontró un estímulo para el ejercicio de una mirada fría, capaz de reconocer en el conflicto armado la impronta negativa de una forma de vida.¹⁵ Es cierto que Jünger, considerado uno de los representantes de la ambigua Revolución Conservadora,¹⁶ adopta a veces un tono muy distinto al del entomólogo centrado en el análisis objetivo de la realidad. La exaltación del *ethos* guerrero en algunos fragmentos

¹³ Cf. Max Weber, *El político y el científico*, trad. Francisco Rubio Llorente, 3.^a (Madrid: Alianza, 2012); Walter Benjamin, *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*, trad. Jordi Maiso y José Antonio Zamora (Madrid: Alianza, 2021); Oswald Spengler, *La decadencia de occidente I*, trad. Manuel García Morente, 6.^a (Barcelona: Espasa Libros, 2011); Oswald Spengler, *La decadencia de occidente II*, trad. Manuel García Morente, 7.^a (Barcelona: Espasa Libros, 2013).

¹⁴ Ernst Jünger, «Tempestades de acero», en *Tempestades de acero seguido de El bosquecillo 125 y El estallido de la guerra de 1914*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Barcelona: Tusquets, 2015), 5.

¹⁵ En sus diarios de la Primera Guerra Mundial, a partir de los que elaboró *Tempestades de acero*, él mismo confiesa su pretensión de objetividad: «La finalidad de mi libro es tan sólo describir al lector objetivamente lo que he vivido en mi regimiento y lo que he pensado durante ese tiempo»: Ernst Jünger, *Diario de Guerra (1914-1918)*, ed. Helmut Kiesel, trad. Carmen Gauger (Barcelona: Tusquets, 2013), 423.

¹⁶ Aunque su cercanía con esta corriente disminuirá a partir de 1932: Cf. Armin Mohler, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*, 3.^a (Damstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989). Julius Evola ha resumido la Revolución Conservadora como una reacción, entendida como renovación revolucionaria que no aspira a un mero retorno a formas políticas antiguas, ya periclitadas: Cf. Julius Evola, «Una rivoluzione mancata: “la rivoluzione conservatrice”», en *L’Operaio nel pensiero di Ernst Jünger* (Roma: Mediterranee, 1998), 144. Cf. Enzo Traverso, *A sangre y fuego. De la guerra civil europea (1914-1945)*, trad. Miguel Ángel Petrecca (Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2009), 191.

de sus primeras obras puede llegar a sobrecoger, especialmente cuando la violencia es el camino a una embriaguez que, envuelta en la camaradería surgida del destino mortal compartido, se concibe como una «pregunta que hacemos a la Vida.»¹⁷ Pero sería injusto con la óptica y el método de observación jüngeriano señalar esto como una ausencia total de «distancia contemplativa.»¹⁸ Tan sólo una página después de caracterizar la experiencia del frente a partir de una comprensión dionisiaca de la existencia, Jünger reconoce la imposibilidad de acostumbrarse a la visión de los cadáveres.¹⁹ Esto engarza perfectamente con lo que asumirá como un imperativo moral años más tarde, ante los horrores de la Segunda Guerra Mundial: «En ningún momento me es lícito olvidar que estoy rodeado de personas que sufren.»²⁰ Así, su análisis crítico del concepto de progreso será abordado desde este crisol de perspectivas propio de la forma de mirar de Jünger, que aspira siempre a la totalidad, más allá de las contradicciones. Jünger extiende esta peculiar mirada al estudio de la cultura, con lo que se enfrenta a la concepción de la razón especializada propia de la Ilustración,²¹ incapaz de reconocer la presencia latente de la nada y, por tanto, inhábil para desarrollar una visión completa de la realidad.

Desde la experiencia de la guerra convertida en vivencia interior,²² y no sin un buen grado de conciencia heroica, Jünger desarrolla un análisis distante del progreso, adoptando las maneras de un filósofo que acude a la realidad en busca de las categorías que se encuentran esperando en su profundidad. En su caso, esto no conduce a una descrédito del mundo fenoménico, sino más bien a su reivindicación como fuente de sabiduría y de sentido. Pues, en el doble estatus del fenómeno, como aquello que es, a la vez, aparente y mostrado,²³ se encuentra un camino de conocimiento que conduce a la *alétheia* descubierta en la facticidad de la realidad mundana.²⁴ Así, podemos decir que

¹⁷ Ernst Jünger, «El bosquecillo 125. Una crónica de las luchas de trincheras en 1918», en *Tempestades de acero seguido de El bosquecillo 125 y El estallido de la guerra de 1914*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Barcelona: Tusquets, 2015), 389.

¹⁸ David Soto Carrasco, «La experiencia de la técnica: nihilismo y movilización total en Ernst Jünger», *Sociología Histórica* 11, n.º 2 (2022): <https://doi.org/10.6018/sh.519071>, 510.

¹⁹ Jünger, «El bosquecillo 125. Una crónica de las luchas de trincheras en 1918», 390.

²⁰ Ernst Jünger, *Radiaciones I. Diarios de la segunda guerra mundial (1939-1943)*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Barcelona: Tusquets, 1989), 332.

²¹ José Javier Esparza, «Las figuras en Ernst Jünger: el soldado, el trabajador, el emboscado, el anarca», en *Ernst Jünger y sus pronósticos del Tercer Milenio* (Madrid: Editorial Complutense, 2006), 157

²² Cf. Ernst Jünger, *Krieg als inneres Erlebnis* (Berlín: E. S. Mittler & Sohn, 1926).

²³ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera C., 3.^a (Madrid: Trotta, 2012), 48-49.

²⁴ Alain de Benoist, «Soldado, Trabajador, Rebelde, Anarquista: una introducción a Ernst Jünger», en *Jünger: tras la guerra y la paz* (Alicante: Eas, 2017), 55. A este respecto, Bosque Gross ha visto en Jünger una «teoría de la verdad oculta»: Emilio Bosque Gross, *Heroísmo y razón en Ernst Jünger* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990), 97.

Jünger ejercita una visión basada en una distante cercanía. Su atención microscópica al sufrimiento de la persona singular (*Einzelne*) en la guerra se complementa con el intento macroscópico de buscar una unidad de sentido capaz de explicar el devenir de un mundo aparentemente absurdo.²⁵ Y esta incansable búsqueda de sentido es el principal hilo que nos disponemos a seguir en nuestras reflexiones.

Teniendo en consideración lo que acabamos de señalar, es posible comprender que la fijación que Jünger muestra por el estudio de la guerra no corresponde inequívocamente a una elegía belicista. Más bien, la guerra es considerada como un ámbito privilegiado para el observador atento, pues en ella despuntan los instintos silenciados de una época. En el caso que nos ocupa, será la Gran Guerra el acontecimiento a partir del cual atisbar los hilos invisibles que han dirigido las «marionetas de madera del progreso.»²⁶ Y es que, para Jünger, «la guerra no es una situación que esté sujeta enteramente a leyes propias, sino que es el otro lado de la vida, un lado que raras veces sale a la superficie, pero que se halla estrechamente ligado a ella, a la vida.»²⁷ Se trata, por tanto, de observar atentamente la guerra, que no es sino la expresión violenta del *Zeitgeist*. Con esta actitud, Jünger se opone radicalmente a la forma de vivir de lo que, en sus escritos de entreguerras, y especialmente en su famoso ensayo *El trabajador*,²⁸ se reúne bajo la noción de «burgués». Este tipo humano, del que Jünger anuncia el ocaso, será sustituido por la figura del trabajador (*Gestalt des Arbeiters*), unidad de sentido de la nueva época que será analizada detalladamente en la parte segunda de este trabajo.

La principal característica de la vida burguesa consiste en el destierro de todo rasgo trágico de la existencia en busca de un bienestar indefinido. El esbozo de Jünger recuerda a la caracterización del último hombre nietzscheano.²⁹ Incapaz de integrar en su abanico representativo cualquier realidad ajena a una razón estrecha, heredera del positivismo decimonónico, el burgués trata de desterrar el sufrimiento, la pasión, la muerte y, en suma, aquello que Jünger denomina «lo elemental» (*das Elementare*).³⁰

²⁵ Enrique Ocaña, *Duelo e historia. Un ensayo sobre Ernst Jünger* (Valencia: Alfons el Magnànim, 1996), 51.

²⁶ Jünger, «La movilización total», 92.

²⁷ Jünger, 129. Puede encontrarse un texto similar en: Ernst Jünger, «Guerra y técnica», en *Ernst Jünger: Guerra, técnica y fotografía*, ed. Nicolás Sánchez Durá, trad. Joan B. Llinares Chover, 2.^a (Valencia: Universidad de Valencia, 2002), 153.

²⁸ Ernst Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, trad. Andrés Sánchez Pascual, 3.^a (Barcelona: Tusquets, 2003).

²⁹ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra. El anticristo*, trad. Javier Carretero (Madrid: Edimat Libros, 2019), 48.; Cf. Ernst Jünger, «Sobre el dolor», en *Sobre el dolor, seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Barcelona: Tusquets, 1995), 29.

³⁰ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 52.

Como veremos, existe una íntima relación entre esta antropología y cierta teoría del conocimiento, relación que Edmund Husserl supo identificar agudamente: «Meras ciencias de hechos hacen meros seres humanos de hechos.»³¹ Así, la identificación de lo elemental con lo irracional se completa con su categorización dentro de lo inmoral, con lo que el burgués destierra toda posibilidad de grandeza. Como señala Villacañas, la crítica de Jünger la democracia se sustentará sobre el reconocimiento de que esta es la forma política propia de la burguesía, pues es en sus instituciones donde mejor puede perseguirse la extensión igualitaria del bienestar y la comodidad.³² En suma, puede afirmarse que el burgués aparece como la encarnación del nihilismo pasivo que busca huir de la nada, pero no hace sino hundirse en sus propios fangos.

La deslegitimación ontológica de lo que escapa al mundo burgués impide realizar una valoración precisa de acontecimientos como la guerra. Pero para Jünger, después de la Primera Guerra Mundial, resultaba imprudente volver la vista hacia otro lado y confiar en el progreso constante de la humanidad. Las fuerzas conjuradas durante la contienda habían transformado el mundo para siempre: «De la Tierra desgarrada por el Fuego y empapada de Sangre álzase unos espíritus que no se dejan desterrar cuando quedan en silencio los cañones.»³³ La grave significación del umbral atravesado en 1914 también fue reconocida por Friedrich Georg Jünger,³⁴ hermano de Ernst Jünger. En su ensayo de 1944, *La perfección de la técnica*, leemos que «la noción de posguerra expresa con claridad lo que sucedía. También la victoria estaba socavada. Los medios que se habían utilizado para la guerra no guardaban ninguna proporción con lo obtenido.»³⁵ Pero, como expondremos más adelante, esto no impidió que el nihilismo pasivo del burgués imperase incluso tras 1914,³⁶ y elevase la fachada del Estado del Bienestar³⁷ tras la Segunda Guerra Mundial, en un nuevo intento de olvidar la negatividad, sin la cual, por otra parte, no puede desplegarse una comprensión plena de la existencia.

³¹ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia V. Iribarne (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008), 50.

³² José Luis Villacañas Berlanga, «Técnica y nihilismo», en *Ernst Jünger y sus pronósticos del Tercer Milenio* (Madrid: Editorial Complutense, 2006), 175.

³³ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 61.

³⁴ A él nos referiremos, de ahora en adelante, como «Friedrich Georg», para no confundirlo con su hermano Ernst, al que seguiremos mencionando sólo mediante su apellido.

³⁵ Jünger, *La perfección de la técnica*, 272.

³⁶ Villacañas Berlanga, «Técnica y nihilismo», 176.

³⁷ Enrique Ocaña, *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger* (Murcia: Universidad de Murcia, 1993), 253.

En cualquier caso, con el restablecimiento del peligro como expresión primordial de la vida, podemos reconocer en Jünger el deseo de explorar las consecuencias no asumidas del concepto de progreso que, especialmente con la modernidad, dominó el pensamiento occidental. Tras realizar un reconocimiento de las conclusiones de la fe en el progreso, Jünger desarrollará tanto una crítica como una respuesta al mundo construido en torno a la técnica y al maquinismo, bajo el cual rastreó la presencia de la voluntad de poder como fondo metafísico.³⁸ Esta voluntad es señalada como una de las principales fuerzas nihilistas enraizadas en el pensamiento moderno, pues su transformación formal de la realidad no se acompaña de ningún criterio axiológico, sino más bien del vaciamiento de toda valoración.³⁹ Así, el análisis de Jünger revela que la hondura de la idea de progreso concentra un poso nihilista que ha socavado subrepticamente los cimientos de la civilización, sumiendo a la misma en un infierno de sinsentido. Es nuestra tarea ahora ofrecer un breve recorrido histórico sobre la misma idea de progreso para, después, estudiar cuáles son los fundamentos filosóficos que hicieron del progreso la máscara perfecta para fuerzas capaces de inspirar angustia. Se pondrán así de manifiesto las bases sobre las que se asienta la concepción progresista de la historia, que será puesta en jaque tras fechas tan señaladas como 1912, con el hundimiento del Titanic, y, notablemente, 1914, con el estallido de la Gran Guerra. Cabe señalar, no obstante, que estos acontecimientos no fueron considerados por Jünger como ocurrencias contrarias a la fe en el progreso, sino más bien como signos de la implosión de una idea que supo ser a la vez *hýbris* y *némesis*.

1.2 GÉNESIS Y TRIUNFO DE LA IDEA DE PROGRESO

Aunque parece que los primeros trazos de la idea de progreso pueden rastrearse en algunos autores del mundo clásico,⁴⁰ en la antigüedad precristiana la concepción dominante del tiempo era más cercana a un esquema cíclico, basado en la percepción de un movimiento continuo e infinito en la totalidad del cosmos.⁴¹ Esta concepción cíclica de la temporalidad puede rastrearse en algunos fragmentos de Heráclito,⁴² donde la idea de un mundo que siempre ha sido y que siempre será resulta perfectamente compatible

³⁸ Ocaña, 209.

³⁹ Franco Volpi, *El nihilismo*, trad. Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo, 2.^a (Madrid: Siruela, 2012), 121.

⁴⁰ Robert Nisbet, *Historia de la idea de progreso*, trad. Enrique Hegewicz (Barcelona: Gedisa, 1996), 27.

⁴¹ Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia.*, trad. Norberto Espinosa (Buenos Aires: Katz Editores, 2007), 251.

⁴² DK 22 B 30, 67, 88.

con la acentuación del rasgo procesual de lo real, nacida de la observación de la naturaleza.

Desde luego que en Platón también encontramos una perspectiva del tiempo donde la clave es su carácter cíclico y eterno. Nisbet subraya que en la filosofía política de Platón existe una idea de progreso, entendido como avance gradual y continuo a través de la historia humana hasta el momento presente⁴³. Pero en el *Timeo* leemos que el tiempo fue creado con la naturaleza eterna como modelo, de manera que toda imagen del devenir encuentra su fundamento en la circularidad eterna que le sirve de sustento metafísico.⁴⁴

Aristóteles, por su parte, expone un complejo análisis del tiempo cuya profundidad excede nuestras intenciones actuales. No obstante, hemos de comentarlo aun de forma sumaria. Es bien conocida la definición del tiempo por parte del Estagirita como «número del movimiento según el antes y el después.»⁴⁵ Y en *Acerca de la generación y corrupción*, el movimiento de la naturaleza se describe como cíclico, de tal manera que la generación y la corrupción mantienen su continuidad de forma eterna.⁴⁶ Entonces, toda numeración del movimiento es posible sólo dentro de un esquema circular.

También la doctrina cosmológica de la *ecpírosis*, sostenida por estoicos como Crisipo de Solos, fue concebida dentro una perspectiva cíclica del tiempo marcada por el eterno retorno de lo idéntico, idea rastreable también en algunos pitagóricos.⁴⁷ Dentro de este horizonte representativo resulta inconcebible el nacimiento de una idea de progreso como la que motivó el análisis de Jünger. Debemos, entonces, centrarnos en las novedades introducidas por la cultura judeocristiana, que fueron vividas como *skandalon* por un mundo pagano cuya visión del tiempo seguía la circularidad del movimiento natural. Siguiendo las tesis de Löwith,⁴⁸ reconocemos en la concepción bíblica del tiempo las bases teológicas del pensamiento progresista de la historia, tan característico de la modernidad. Solamente estudiando la parcial recepción moderna de

⁴³ Nisbet, *Historia de la idea de progreso*, 54.

⁴⁴ Platón, *Timeo*, 37c-39d.

⁴⁵ Aristóteles, *Física*, 219b.

⁴⁶ Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción*, 336b-337a.

⁴⁷ Francis Henry Sandbach, *The stoics*, 2.^a (Londres: Bristol Classical Press, 1989), 81.

⁴⁸ Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Contra la postura de Löwith, que comprende la modernidad a partir del proceso de secularización de los contenidos teológicos del cristianismo, con el desplazamiento de la orientación trascendente del pensamiento hacia una immanencia total, Blumenberg ha defendido la autonomía del proyecto moderno como una autoafirmación de la razón humana independizada de la teología cristiana. Cf. Hans Blumenberg, *La legitimación de la edad moderna*, trad. Pedro Madrigal (Valencia: Pre-Textos, 2008).

la visión cristiana de la historia puede comprenderse cómo la mundana fe en el progreso configuró un mundo en el que fue posible el estallido de la Primera Guerra Mundial, así como los acontecimientos que a él le siguieron.

La concepción bíblica de la historia establece un esquema procesual donde puede afirmarse la existencia de un progreso en la historia, entendida esta como historia de la salvación. Son dos las bases teológicas sobre las que se sostiene esta perspectiva: el pecado original cometido contra Dios, y la misericordia infinita de este, que perdona a la criatura caída.⁴⁹ El tiempo contenido entre la caída y la salvación prometida es lo que conforma la historia entera, que se convierte en una marcha desde la distancia con Dios en la *civitas terrena* hasta el cumplimiento del acontecer salvífico en la *civitas Dei*. Mientras que los ojos paganos no ven en la historia nada más que un devenir desesperanzado de generaciones temporales, la visión cristiana propone una mirada sostenida por la fe en el plan divino, capaz de subordinar la historia entera a la palabra de Dios.⁵⁰ Esta concepción del tiempo, que cuenta además con la llegada de Dios en Jesucristo como acontecimiento central, plantea una visión progresiva de la historia, que está atravesada de lo divino y asentada sobre la virtud teologal de la esperanza, con la que se interpela directamente al futuro por llegar. Y la relación cristiana con el futuro es también distinta de la judía, pues mientras que puede afirmarse, en general, que esta última continúa esperando la llegada del Mesías, el cristiano basa su fe en el hecho consumado del triunfo definitivo de Cristo en su resurrección.⁵¹ Como señala San Agustín en sus sermones, la historia es una peregrinación en la que se camina en dirección a «la verdad y la vida, es decir, a la vida eterna, la única que merece llamarse vida.»⁵² Esta última es la que ya ha culminado en Cristo y que cimenta la espera, no sin agonía y brega, de un futuro cierto.

Esta idea de progreso, contenida implícitamente en la visión de la historia como camino hacia Dios, con Él mismo en el centro, es muy distinta del progreso moderno que analizará y criticará Jünger. La posibilidad de una perspectiva cristiana del progreso está sostenida sobre una condición fundamental: la concepción de la historia como un tiempo limitado. Pues el mundo tiene tanto un origen, que involucra la *creatio ex nihilo* de todo cuanto hay, hecho que marca la procedencia supramundana y sagrada del

⁴⁹ Löwith, 224.

⁵⁰ Löwith, 207.

⁵¹ Löwith, 230-231.

⁵² Agustín de Hipona, *Obras Completas XXVI. Sermones (6.º)*, trad. Pío de Luis (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985), 111.

mundo mismo; como un fin, una escatología ya realizada en la pasión de Cristo. Sobre este acontecimiento central se asientan la fe y la esperanza que, no sin angustia, permiten confiar en el futuro, pues se realizará finalmente la promesa que apunta más allá del tiempo. Este fin de la historia es un hecho que ya se ha consumado, pero que mantiene una lejanía por el momento indeterminable. No obstante, la indeterminación del momento concreto de la parusía no hace sino reforzar la virtud de la espera, pues su distancia temporal no pone en duda su inminencia, y más cuando se sostiene sobre la eternidad.

En suma, el progreso representa, dentro del cristianismo, un papel moderado que se conjuga siempre en función de la distancia con respecto a Dios. Y la salvación final se realiza indefectiblemente a partir de los términos divinos de la Providencia, que gobierna la historia. Por tanto, en el cristianismo el progreso conduce a un fin claramente determinado, que inaugura la posibilidad de la esperanza trascendente más allá de la historia mundana, fe mediante. El tiempo comprendido entre la resurrección y el regreso de Cristo es anterior a la plenitud de la culminación final del reino supraterráneo de Cristo, que se eleva por encima de los muros del tiempo. El cristiano espera, pero no espera un futuro indefinido, sino que su confianza se basa en el hecho cumplido de la redención final del pecado y de la muerte.⁵³

Esta concepción del progreso, sostenida y, a la vez, limitada por su orientación trascendente, sufrió una profunda transformación con la modernidad. Aunque es cierto que la idea de progreso moderna mantiene la atención cristiana al futuro, la diferencia fundamental radica, según Löwith, en la eliminación del punto de vista teísta, con lo que el *éscathon* «definido y supramundano» es sustituido por otro «indefinido e intramundano.»⁵⁴

La idea de progreso, en este último sentido secularizado, se configuró plenamente en el siglo XVII.⁵⁵ Fue entonces cuando ya se estableció como una «visión universal del mundo.»⁵⁶ Esta visión se sostenía sobre una serie de creencias cuya solidez sería puesta a prueba con el paso de los siglos. En primer lugar, la idea de progreso tiende un puente

⁵³ Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, 231.

⁵⁴ Löwith, 141.

⁵⁵ Cf. John Bagnell Bury, *Idea of progress. An inquiry into its origin and growth*. (Londres: Macmillan and Co., 1920); Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, trad. Ricardo Anaya, 3.^a (Madrid: Alianza, 2011), 166-167. Carl Schmitt, en su conferencia de 1929 *La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones*, que ha sido publicada en español junto a *El concepto de lo político*, retrasa el dominio de la idea de progreso hasta el siglo XVIII: Cf. Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, trad. Rafael Agapito, 2.^a (Madrid: Alianza, 2014), 117.

⁵⁶ Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, 82.

hacia el pasado mediante el cual todo acontecimiento anterior al presente es considerado como una preparación para el mismo. Además, el progreso extiende esta relación hacia el futuro, y comprende que el avance experimentado hasta el presente habrá de mantenerse de forma indefinida en el tiempo venidero. Este tiempo, como ya hemos señalado, ha de ser infinito, pues la perspectiva de un límite intrínseco al progreso es ajena a la versión secularizada de esta idea. El proceso de continuo perfeccionamiento moral y material se ha de sostener, únicamente, sobre la voluntad y las acciones del ser humano, criatura completamente independizada de fuerzas ajenas a su poder —como la Providencia—, pues de lo contrario la continuidad del progreso estaría bajo un peligro constante.⁵⁷ Por último, la idea moderna de progreso asume que la evolución es irreversible, de modo que una vez que el ser humano ha superado cierto umbral de perfeccionamiento, ya nunca puede volver atrás. Así lo expresa Condorcet, uno de los grandes campeones del progreso, en su *Bosquejo*:

Los progresos de esta perfectibilidad [del hombre], de ahora en adelante independientes de la voluntad de quienes desearían detenerlos, no tienen más límites que la duración del globo al que la naturaleza nos ha arrojado. Indudablemente, esos progresos podrán seguir una marcha más o menos rápida, pero tiene que ser continuada y jamás retrógrada.⁵⁸

Este tipo de afirmaciones, que proliferaron especialmente con la Ilustración, y cuyo influjo se pudo sentir hasta bien entrado el siglo XIX, contrastan radicalmente con las reflexiones sobre el progreso realizadas por Jünger en la década de 1930. La vivencia de la Primera Guerra Mundial y el creciente imperio de la técnica maquinista eran, para Jünger, refutaciones suficientemente sólidas contra la idea de un progreso inmanente, rectilíneo, indefinido e ilimitado. Así, sostuvo que «cabe aportar ciertamente buenas razones para probar que el progreso no es un *avance*.»⁵⁹ Y en su análisis del progreso se señalan dos rasgos esenciales para comprender la crítica a este concepto. Estas características que Jünger señala como peculiares de la idea de progreso, y que le otorgan su carácter especialmente problemático, son: en primer lugar, su naturaleza cultural, relacionada con la *hýbris* que logra desatar de forma inadvertida; y, en segundo

⁵⁷ Bury, *Idea of progress. An inquiry into its origin and growth*, 5.

⁵⁸ Nicolas de Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, trad. Marcial Suárez (Madrid: Editora Nacional, 1980), 82-83.

⁵⁹ Jünger, «La movilización total», 91.

lugar, su función como escondite que guarda en su interior «impulsos diferentes y más ocultos.»⁶⁰ Se trata ahora de examinar este peculiar culto con la intención de revelar los principios subrepticios que, situados en las bases de la idea de progreso, serán los mismos encargados de dinamitarla.

1.3 EL CULTO AL PROGRESO COMO METAFÍSICA DE LA POTENCIA

El progreso moderno, tal y como lo hemos descrito, trata de aunar dos perspectivas irreconciliables, como son la visión pagana de la historia y la cristiana. Ambas son coherentes a su modo. La visión pagana, que defiende la existencia eterna del mundo, mantiene una perspectiva cíclica de la historia. Por otro lado, el cristianismo puede escapar del tiempo cíclico dado el lugar central que ocupa la orientación trascendente de la historia, cuyo esquema no es ya circular, sino que se parece más a un segmento delimitado en ambos extremos y en cuyo punto final cabe esperar el rompimiento de gloria. Sin embargo, la visión moderna sostiene la existencia de un tiempo infinito, carente de trascendencia; pero, por otra parte, no es capaz de aceptar la estructura circular pagana, y sueña con una línea en continuo crecimiento, es decir, con una circunferencia de radio infinito. Este es el motivo por el que Löwith acusa que «el espíritu moderno es indeciso, no sabe si es cristiano o pagano.»⁶¹

Esta es la primera incoherencia del progreso, y fue percibida con claridad por Jünger, pues afirmó que solamente una fe, incluso disfrazada bajo el racionalismo del proyecto ilustrado, podía «caer en el atrevimiento de extender hasta el infinito la perspectiva de finalidad.»⁶² Oswald Spengler apuntaba en la misma dirección en su ensayo *El hombre y la técnica*:

Progreso fue la gran voz del siglo pasado. Veíase la historia como una gran carretera sobre la cual «la humanidad» marchaba, valientemente, siempre adelante. [...] Pero ¿adónde? ¿por cuánto tiempo? Y luego ¿qué? Era algo ridícula esa marcha hacia el infinito.⁶³

No obstante, quizá esta indefinición de la finalidad inherente al concepto de progreso moderno no sea sólo ridícula, como afirma Spengler, sino también peligrosa. Y es que la negación del *éscathon* trascendente no puede ser suplida ni tan siquiera con una

⁶⁰ Jünger, 92.

⁶¹ Löwith, 251.

⁶² Jünger, «La movilización total», 92.

⁶³ Oswald Spengler, *El hombre y la técnica y otros ensayos*, 3.^a (Madrid: Espasa-Calpe, 1967), 16.

versión inmanente del mismo, pues, como Spengler señala, la idea de progreso es contraria a todo «estar.»⁶⁴ Esta es una de las aporías de aquello que Jünger denominó «esperanza secularizada.»⁶⁵ Es comprensible que Löwith afirme que la visión de la historia típicamente moderna es «cristiana por su origen y anticristiana por su resultado.»⁶⁶ Esto coincide con la tesis jüngeriana de que, con la fe en el progreso, la redención divina es sustituida por la voluntad humana de autorredención a través del conocimiento,⁶⁷ en una suerte de neognosticismo. Así, el progreso es la perspectiva temporal propia de esta soberbia mundana, que, según Jünger, antropomorfiza la lectura del decurso histórico⁶⁸ e inaugura una época miope, incapaz de advertir los movimientos velados tras la «falacia óptica del progreso.»⁶⁹

Ya hemos señalado que la perspectiva del progreso realiza su lectura del pasado para postular una creciente mejoría, cuyo pretendido culmen coincide siempre con el momento presente. No obstante, el progresismo ofrece una perspectiva de la historia marcadamente futurista, donde el verdadero protagonismo lo tiene el tiempo que ha de llegar. Es así como el pasado —lo que ya ha sido— y el presente —lo que ahora mismo está siendo— se subordinan al futuro, que apunta aquí a lo que puede ser, pero que no es, ni ha sido todavía. La realidad entera es valorada conforme a esa potencia supuestamente encerrada en el presente; potencia que, sin embargo, no se actualizará totalmente jamás, pues la visión progresista elimina toda meta definida que implique arribar a un punto final. Así, la fe en el progreso concibe la realidad a partir de una metafísica de la potencia donde no cabe la plenitud del ser realizado ni la posibilidad de una plenitud realizable, sino solamente el proyecto contradictorio, siempre incompleto, de un paraíso que se mantiene difuso en un horizonte indefinido. Acontece así una reducción del ser al poder ser, al puro movimiento incuestionado que se oculta bajo las «marionetas de madera del progreso»⁷⁰ y que, además de no admitir grado alguno de actualidad, se conduce sin la brújula del deber ser. Y, quizá, «los delgados hilos que ejecutan los movimientos de las marionetas,»⁷¹ en los que Jünger comprende que se encuentra el núcleo mismo de la idea de progreso, estén formados a partir de esta

⁶⁴ Spengler, 13.

⁶⁵ Ernst Jünger, *El libro del reloj de arena*, trad. Pilar Giralt (Barcelona: Argos Vergara, 1985), 42.

⁶⁶ Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, 245.

⁶⁷ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 160.

⁶⁸ Ernst Jünger, *Los titanes venideros. Ideario último*, recogido por Antonio Gnoli y Franco Volpi, trad. Atilio Pentimalli (Barcelona: Página Indómita, 2016), 22.

⁶⁹ Jünger, «La movilización total», 92.

⁷⁰ Jünger, 92.

⁷¹ Jünger, 92.

metafísica de la potencia en la que la totalidad de lo real se reduce a la promesa de una posibilidad imposible, como lo es la configuración de un mundo perfecto cuya perfección, paradójicamente, se encuentra desde el principio fuera de todo alcance.

Además, la relación cultural con el progreso es capaz de imponer esquemas de pensamiento que se mueven en una doble dirección, ampliando el rango de sus incongruencias. Un ejemplo lo encontramos en los postulados humanitarios que se enuncian en nombre del progreso,⁷² bajo los que pueden ocultarse intereses que van más allá cualquier intención declarada. Jünger alude aquí a Henri Barbusse quien, adversario de la guerra, hubo de afirmar la necesidad de la Gran Guerra en nombre del progreso, la humanidad, y, más notablemente, la paz.⁷³ Y es que el humanitarismo, moral derivada de la fe en el progreso, «no puede prescindir ni del tiro de barrera ni de los ataques con gas ni tampoco de la guillotina.»⁷⁴ El progreso homologa la posibilidad de predicar la paz haciendo la guerra. Esto, que siguiendo a Orwell podemos denominar «doblepensar»⁷⁵ no es simplemente una expresión de las incoherencias internas de la idea de progreso, sino que tiene consecuencias reales. La mediación de las interacciones humanas por este valor cultural hace que aumente «la índole abstracta y, por tanto, también cruel de todas las relaciones humanas.»⁷⁶ Tras la dialéctica artificial del progreso se van revelando, como retazos de su verdadero fondo, esos rasgos de crueldad que Jünger observa presentes en el auge de los nacionalismos de todo signo, que progresarán hacia el fascismo y el bolchevismo y que él opone al patriotismo.⁷⁷ Según lo expresado por Jünger, los movimientos político-sociales de tendencia totalitaria no son resultados anómalos del culto al progreso, sino la verdadera cara de este una vez ha caído su máscara humanitarista. Ante la *Columna de Julio*, Jünger anota en su diario el 19 de julio de 1942:

Vemos exaltado allí el genio del progreso, en el cual alienta ya el triunfo de incendios futuros. Para erigir ese genio de la Bastilla se unieron el espíritu del

⁷² Jünger, 110.

⁷³ Jünger, 113-114; Cf. Henri Barbusse, *El fuego. Diario de una escuadra*, trad. Carles Llorach (Barcelona: Montesinos, 2009).

⁷⁴ Jünger, «La movilización total», 114.

⁷⁵ Cf. George Orwell, *1984*, trad. Miguel Temprano García (Barcelona: Debolsillo, 2013).

⁷⁶ Jünger, «La movilización total», 120.

⁷⁷ Jünger, 120.

populacho y el espíritu mercantil [...] Esa figura ha dejado de ser un símbolo; es un auténtico ídolo.⁷⁸

La auténtica dirección del progreso, que había permanecido oculta al mundo burgués, se muestra cuando vemos que en su nombre se empieza a someter a pueblos y personas «bajo unas formas que ya son poco distintas de las de un régimen absolutista.»⁷⁹ Quizá Dostoyevski transitaba reflexiones similares cuando hizo decir lo siguiente a uno de sus personajes en *Los hermanos Karamázov*: «Cuanto más quiero a la humanidad en general, tanto menos quiero a los hombres en particular, es decir, por separado, como simples personas.»⁸⁰

Jünger señala que en el desvelamiento de las auténticas fuerzas del progreso aflora el «fetichismo medio grotesco medio bárbaro de la máquina, un ingenuo culto de la técnica,»⁸¹ con lo que la falacia óptica del progreso ilumina el estrato más profundo sobre el que se sostiene: la idolatría de la técnica. Del lugar de la técnica en el mundo configurado tras la Primera Guerra Mundial nos ocuparemos más adelante. De momento, sólo queremos precisar la relación existente entre la fe en el progreso y la técnica, pues esta resulta crucial para comprender la negativa, por parte de Jünger, a admitir el progreso como una perspectiva capaz de capturar el auténtico sentido de la historia.

La descripción de la metafísica implícita en la visión progresista de la historia, unilateralmente centrada en el ámbito de la potencia, ha posibilitado señalar la creencia en la primacía del poder sobre el ser. La Providencia de un Dios trascendente fue sustituida por la idea de un progreso ilimitado y autorredentor «en y de este mundo.»⁸² Y esta perspectiva mundana ofrecía la ilusión del paraíso terrenal manufacturado a partir de tácticas específicamente humanas. El poder ser, iluminado por los avances en las ciencias naturales, pudo comprenderse así, de forma activa, como el hacer del técnico en el sentido de lo que hoy podemos denominar tecnociencia.⁸³ Esta profunda confianza en las posibilidades humanas de ocupar el lugar del Creador aparece expresada con rotundidad en el *Discurso del método* de Descartes, donde leemos que:

⁷⁸ Jünger, *Radiaciones I. Diarios de la segunda guerra mundial (1939-1943)*, 324.

⁷⁹ Jünger, «La movilización total», 120.

⁸⁰ Fiódor Dostoyevski, *Los hermanos Karamázov*, trad. Augusto Vidal (Madrid: Alianza, 2021), 80.

⁸¹ Jünger, «La movilización total», 120.

⁸² Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, 81.

⁸³ Cf. Volpi, *El nihilismo*, 162.

Conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, podríamos emplearlos de manera semejante en todos los usos para los que son apropiados, y convertirnos así en dueños y señores de la Naturaleza.⁸⁴

La realidad entera, convertida en pura potencia, demanda una aproximación técnica a la misma, pues sólo así podrían realizarse las supuestas posibilidades que se mantienen en todo momento abiertas, a la espera de la acción humana. Además, en el fragmento citado es notable la absoluta certeza con respecto a las capacidades de la razón humana, que superan el poder de los elementos naturales y logran someterlos bajo su dirección. El mundo, desde esta perspectiva, se convierte en «otra cosa» permanentemente, en el sentido de que siempre puede ser modificado por la praxis del *homo faber*, regida según su voluntad. Y esta ha de ser necesariamente cambiante, puesto que el progreso demanda una transformación constante, condición de posibilidad de la mejora indefinida en el tiempo. De modo que, de nuevo, desembocamos en una visión del mundo que elimina la posibilidad de un límite al progreso, dado que ni siquiera las fuerzas naturales se resisten al gobierno de la razón técnica. La realidad adquiere así un rasgo de provisionalidad, pues ya no existe nada fuera del alcance las capacidades de la razón calculadora, que transforma el mundo a través de la orientación técnica de sus facultades. Y el ser humano, según las añoranzas ilustradas y, después, positivistas, habría de dirigir esta razón mutilada, desvinculada de su orientación trascendente, hacia la realización del progreso material y moral.

Es esta una ilusión de omnipotencia que Jünger verá quebrarse, precisamente, con la emergencia del verdadero sentido del progreso, que dista mucho de lo que sus profetas más vehementes esperaban. La experiencia de la Primera Guerra Mundial será un acontecimiento clave en la revelación del «trasfondo propio»⁸⁵ del progreso. La concepción de la realidad como material orientable hacia direcciones escogidas libremente, tan indefinidas como lo es la mejora progresiva de la vida entera, será revelada como una creencia de tamaña ingenuidad. Y es que, a pesar de que el progreso moderno soñaba con la apertura total de las posibilidades humanas, Jünger señaló que el

⁸⁴ René Descartes, *Dissertatio de Methodo*, AT VI, 56. Trad.: René Descartes, *Discurso del método. Reglas para la dirección de la mente*, trad. Antonio Rodríguez Huéscar y Francisco de P. Samaranch (Barcelona: Orbis, 1983), 98-99.

⁸⁵ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 50.

engreimiento de la razón ilustrada conducía, en realidad, a «situaciones enteramente determinadas,»⁸⁶ muy distintas de un futuro indefinido de constante mejora.

En el capítulo que sigue, se analizarán los límites que la orientación técnico-progresista de la razón ilustrada y positivista del burgués no pudo superar, y que permitieron a Jünger el reconocimiento de una realidad decadente y la postulación de un nuevo marco de sentido a partir del cual comprender la existencia.

⁸⁶ Jünger, 161.

CAPÍTULO 2

LA CRISIS DE LA RAZÓN POSITIVISTA Y LOS PODERES ELEMENTALES

«La confianza es el mayor enemigo de los mortales»⁸⁷

2.1 LA CRISIS DEL CONOCIMIENTO POSITIVISTA Y SUS NUEVOS FUNDAMENTOS ESTEREOSCÓPICOS

La visión burguesa del mundo, de la que es inseparable la confianza en el progreso, se había establecido a partir de una epistemología heredera de la modernidad iluminista, cuya reducción de la razón humana fue continuada por el positivismo. Jünger desplegó una crítica contra esta forma de conocimiento que, además, fue complementada con una propuesta destinada a posibilitar el conocimiento de la realidad en todas sus dimensiones.

El análisis de Jünger se fundamenta sobre la defensa de la irreductibilidad del mundo a las regularidades racionales establecidas por el pensamiento positivista. Con esto, Jünger se muestra como un continuador de la doble crítica de Nietzsche al positivismo, sustentada en el cuestionamiento de la sustancialidad de la razón y de la idea de causa en la naturaleza, que se remonta a la *Investigación sobre el conocimiento humano* de Hume, como ha señalado Porcel Dieste.⁸⁸ Frente a esa concepción defectuosa de las

⁸⁷ William Shakespeare, «La tragedia de Macbeth», en *Obras completas*, trad. Luis Astrana Marín (Madrid: Aguilar, 1951), 1609.

⁸⁸ David Porcel Dieste, «La educación estética como superación del nihilismo en la obra de Ernst Jünger» (Salamanca, Universidad de Salamanca, 2008), <http://hdl.handle.net/10366/19361>, 69-72; Cf. David Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. Jaime de Salas Ortueta, 3.^a (Madrid: Alianza, 2015).

capacidades de la razón preconizada por el positivismo, Jünger propondrá un nuevo método de conocimiento adecuado para capturar la unidad de acción de la época, y sentará así las bases para el desarrollo de su metafísica de la figura en *El trabajador*.

En la primera versión de *El corazón aventurero*,⁸⁹ publicada en 1929, Jünger expone importantes reflexiones acerca de la posibilidad, la naturaleza y los límites del conocimiento de la realidad propio del positivismo. El subtítulo original de la obra (*Anotaciones del día y de la noche*) nos sitúa ante el tono general que adopta Jünger en ella. La tensión entre dos polos que, no obstante, pueden armonizar, es una constante en sus razonamientos. La vigilia, propia del día, es el terreno donde existe «precisión, lógica, congruencia»; mientras que el sueño, afincado en la noche, se rige por «presentimiento, eco y analogía.»⁹⁰ Esta dicotomía, que recuerda a la tradicional distinción entre lo apolíneo y lo dionisiaco, fundará la peculiar teoría del conocimiento jüngeriana, radicalmente incompatible con el racionalismo iluminista, como ya hemos mencionado en el primer capítulo.

La principal fuente de esta incompatibilidad reside en la constatación de que la vida, como abundante torrente de realidades complejas, es incontenible por los diques conceptuales de una razón estrecha, volcada enteramente en sus potencias lógico-discursivas. Según Jünger, existe incluso una creciente oposición entre la dimensión dinámica de la realidad y su esclerotización compartimentada en distintas formas del entendimiento, que impiden atisbar toda la densidad de los fenómenos vitales, y por eso «está en cierne un poderoso asalto de la actividad contra la realidad, de la vida contra sus formas.»⁹¹ Las formas que aquí sitúa Jünger bajo el asalto de la espesura de la vida son aquellas impuestas por el cinturón positivista, cuyo proyecto epistemológico, basado en el conocimiento de las leyes naturales, se funda sobre la reducción de toda complejidad al estudio de las causas y los efectos con el objetivo de predecir y controlar el devenir. Jünger sostiene que toda formulación conceptual emitida desde ese ánimo presenta grietas a través de las cuales se escapa el auténtico sentido de lo real. La disposición de las ciencias naturales decimonónicas ante la vida parece constatar esto:

⁸⁹ Publicada en español con su subtítulo original como título principal: Cf. Ernst Jünger, *Anotaciones del día y de la noche. El corazón aventurero (primera versión)*, trad. Enrique Ocaña (Barcelona: Tusquets, 2013), para diferenciarla de la segunda versión, ampliamente modificada y publicada en 1938: Cf. Ernst Jünger, *El corazón aventurero. Figuras y caprichos*, trad. Enrique Ocaña (Barcelona: Tusquets, 2003).

⁹⁰ Jünger, *Anotaciones del día y de la noche. El corazón aventurero (primera versión)*, 51.

⁹¹ Jünger, 126.

En zoología, la aspiración innata a la ciencia de matar la vida para poder formular enunciados sobre lo vivo destaca con una particular claridad. Se asemeja en ello a la psicología, que también es una especie de profanación de momias, en la medida en que pretende a partir de lo devenido en el pasado extraer conclusiones sobre lo que está por devenir en el futuro y acoplar así en sus formulaciones lógicas la esencia más maravillosa y fugaz del mundo. Pero ningún color azul metileno o rojo eosina hará que destaque el núcleo más delicado y más secreto de la vida [...] con conceptos no se palpa más que la *máscara* de la vida.⁹²

Tras esta caracterización del proceder científico resuenan las ya mencionadas críticas al concepto de causalidad realizadas por Nietzsche en *La voluntad de poder*. Del mismo modo que Jünger sostiene que la complejidad de la naturaleza y de la mente humana no puede reducirse al conocimiento de las causas ni a su representación matemática, Nietzsche expresa lo siguiente:

El cálculo del mundo, la posibilidad de expresar en fórmulas todo lo que ocurre, ¿es quizá comprender...? ¿Qué es lo que comprenderíamos de una música si calculásemos todo lo que en ella hay de calculable y puede ser reducido a fórmulas? Las «causas constantes», las cosas, las sustancias, son algo incondicionado, esto es, imaginado: ¿qué es lo que hemos obtenido?⁹³

Las fórmulas que pretenden roturar racionalmente lo real para, así, convertirlo en un recurso disponible para el ordenamiento conforme a los imperativos de una forma de vida técnica, no expresan la naturaleza, sino sólo cálculos sobre la misma. Producen un falso sentido del mundo, según el cual la realidad entera puede ser controlada por la voluntad divinizada de un hombre que, de acuerdo con Nietzsche y Jünger, no hace más que imponer sus formas a la exuberancia de la vida, que permanece velada tras las categorías de una razón estrecha. Y, aunque «desde el punto de vista de la lengua nos es imposible desembarazarnos de estas ideas,»⁹⁴ es un error considerar que el uso positivista de nociones como la de causa expresa algo más que una ilusión puesta sobre la naturaleza, y no solamente una mera reducción de una realidad laberíntica y

⁹² Jünger, 89.

⁹³ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, trad. Aníbal Froufe, 31.^a (Madrid: EDAF, 2020), 420.

⁹⁴ Nietzsche, 373.

maravillosa, como la que trasluce en «nuestro sentimiento de voluntad, de libertad, de responsabilidad, y nuestro intento de acción.»⁹⁵

La ruptura definitiva con las aspiraciones progresistas del siglo XIX la vivió Jünger, incluso con mayor intensidad que durante la propia guerra, en la posguerra.⁹⁶ La modificación acaecida en el mundo demandaba una mirada capaz de rastrear la raíz bajo el fenómeno, una «nueva forma de ver»⁹⁷ que no guardaba ninguna relación con el estudio de las causas y los efectos y que buscaba ir más allá del dinamismo de lo dado: «Hemos de traspasar con la mirada las formaciones para ver la fuerza conformadora.»⁹⁸ Y tras la superficialidad conceptual del positivismo existía una realidad recalcitrante al control racional, un mundo que sería curado en el fuego de la guerra y que después revelaría un rostro ajeno, incluso contrario, a todo despliegue técnico orientado hacia el progreso extendido a toda la humanidad. La captación de esa realidad extraña al mundo burgués, que expresa una unidad tras la diversidad de fenómenos aparentemente disgregados, será el objetivo de Jünger en su investigación de la figura. Y, para avanzar en esta pesquisa, Jünger empleó dos métodos de conocimiento fundamentales: el fisiognómico y la sensibilidad estereoscópica.

El método fisiognómico puede ser abordado recordando las palabras de Spengler, quien habiéndolo expuesto en la *Decadencia de occidente*,⁹⁹ lo definió como:

La facultad que nos permite penetrar en el sentido de todo acontecer; la mirada de Goethe, la mirada de los que conocen a los hombres y conocen la vida, y conocen la historia y contemplan los tiempos, es la que descubre en lo particular su significación profunda.¹⁰⁰

Esta mirada penetrante permite capturar, en un golpe de vista, la esencia y la apariencia, que quedan reunidas en la figura.¹⁰¹ Esto exige una actitud abierta al fenómeno de un modo radicalmente distinto al ejemplificado en el proceder del burgués. No cabe ya examinar la realidad imaginando la vigencia de la legalidad causa-efecto. La figura, unidad sentido dominante en una época dada, se muestra en y a través de cada

⁹⁵ Nietzsche, 372.

⁹⁶ Jünger, *Anotaciones del día y de la noche. El corazón aventurero (primera versión)*, 137.

⁹⁷ Jünger, 137.

⁹⁸ Jünger, *Radiaciones I. Diarios de la segunda guerra mundial (1939-1943)*, 303.

⁹⁹ Spengler, *La decadencia de occidente I*, 167-192.

¹⁰⁰ Spengler, *El hombre y la técnica y otros ensayos*, 14.

¹⁰¹ Robert Steuckers, «Ernst Jünger: método fisiognómico», en *Jünger. Tras la guerra y la paz* (Alicante: Eas, 2017), 68.

uno de los fenómenos siguiendo una ley muy distinta a la de causalidad: la «del sello y la impronta.»¹⁰² Cada fenómeno, correctamente considerado, remite, como «tipo» (*Typus*), al fondo metafísico sobre el que se sustenta. Este fondo opera como «centro inmóvil»¹⁰³ tras todo movimiento. Cada aspecto de lo real es un testimonio de la figura, y sobre esta consideración reside la legitimidad del método fisiognómico, pues Jünger entiende que solamente esta forma de mirar permite reconocer el sentido oculto tras el despliegue fenoménico de la realidad.

Pero la respuesta de Jünger a la forma de conocer propia del mundo burgués no terminó con el método fisiognómico, cuya relación con la captación de la figura nos ocupará más adelante. Además, Jünger expuso un concepto central en su teoría del conocimiento: la sensibilidad estereoscópica.

La definición de esta facultad se enfrenta, desde el comienzo, a la concepción positivista del conocimiento, pues la forma jüngeriana de percepción involucra un placer¹⁰⁴ que nada tiene que ver con la mirada pretendidamente neutral del positivista. Jünger comprende el conocimiento a partir de una actitud estética que comparte mucho con la mirada del poeta,¹⁰⁵ pues se aleja de toda razón abstraída de su fondo de sentido y reivindica el despliegue de un pensamiento en imágenes, porque «el logos es únicamente la radiación de ellas, su cara pulimentada.»¹⁰⁶

Según Jünger, la percepción estereoscópica consiste en «obtener al mismo tiempo, en un único y mismo objeto, dos cualidades sensoriales, siendo esencial que sea captado mediante un solo órgano de los sentidos.»¹⁰⁷ Una visión completa de la realidad ha de darse en este doble sentido, de modo que pueda capturar el día y la noche, el logos y la imagen, o lo lógico y lo intuitivo. Pensar únicamente con conceptos equivale a someter al lenguaje a una crueldad equivalente al vicio positivista consistente en ver categorías sociales donde, en realidad, hay seres humanos.¹⁰⁸ Contra esto, Jünger señala que el cognoscente debe acercarse al centro desde el que nace la luz que el fenómeno irradia.

¹⁰² Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 38.

¹⁰³ Jünger, 187.

¹⁰⁴ Jünger, *Anotaciones del día y de la noche. El corazón aventurero (primera versión)*, 70.

¹⁰⁵ Cf. Luis Alberto de Cuenca, «Jünger y la poesía», en *Ernst Jünger y sus pronósticos del tercer milenio* (Madrid: Complutense, 2006), 61-72.

¹⁰⁶ Ernst Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Barcelona: Tusquets, 2005), 109.

¹⁰⁷ Jünger, *Anotaciones del día y de la noche. El corazón aventurero (primera versión)*, 71.

¹⁰⁸ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 62.

Es este un resplandecer que permaneció oculto al Siglo de las Luces, que nunca logró entender que «no hay luz sin sombra.»¹⁰⁹

Jünger ilustra la estereoscopia con una metáfora extraída de la entomología,¹¹⁰ disciplina en la que él mismo destacó, y expresa que esta peculiar sensibilidad permite «asir las cosas con las pinzas internas.»¹¹¹ Esta forma de percepción intuitiva del orden armónico de la realidad está inmediatamente relacionada con la mística. Así lo demuestra Jünger cuando ilustra su teoría con los siguientes versos de Angelus Silesius: «En el espíritu los sentidos son un *solo* sentido y uso; quien ve a Dios, lo gusta, roza, huele y oye.»¹¹²

Con la alusión a la hipersensibilidad del místico, Jünger introduce la «estereoscopia espiritual» que posibilita apresar «la unidad en la contradicción interna.»¹¹³ Esto resulta especialmente significativo en una época tan convulsa como la que alimentó las reflexiones de Jünger. Bajo acontecimientos como la Primera Guerra Mundial, capaz de desbordar las facultades racionales de cualquier ser humano, la reducción del mundo a causas y efectos parecía algo propio de una época apacible y lejana. La fuerza de los elementos y de las pasiones puso a prueba las formas de vida burguesas, que habían terminado por secar incluso las propias fuentes de la razón. Pues en su desprecio absoluto de toda negatividad, de aquello capaz de poner a prueba el orden racional del mundo, la razón burguesa terminó por erradicar la posibilidad de la duda, que es «padre de la luz», pero también «patriarca de las tinieblas.»¹¹⁴ Y con este intento de eliminar la duda, que nos confronta con la dimensión misteriosa de lo real en la que el sujeto vivencia tanto el límite de su conocimiento lógico-discursivo como el acicate de su actividad intelectual, se imposibilitaba también «participar ni siquiera del lado oscuro de la fe: he ahí el estado absoluto de la ausencia de gracia, el estado de la muerte térmica, donde incluso la putrefacción, ese postrer aliento sombrío de la vida, se ha desvanecido.»¹¹⁵

¹⁰⁹ Ernst Jünger, *La tijera*, trad. Andrés Sánchez Pascual, 2.^a (Barcelona: Tusquets, 1997), 205.

¹¹⁰ Ha de tenerse en cuenta que Jünger cultivó esta disciplina durante toda su vida, y la extrapolación de observaciones de insectos a otros ámbitos de reflexión es algo muy frecuente en su obra. Además, ha consagrado una obra completa a la «caza sutil», que es como él denominaba a esta práctica. Cf. Ernst Jünger, *Subtile Jagden* (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1967).

¹¹¹ Jünger, *Anotaciones del día y de la noche. El corazón aventurero (primera versión)*, 74.

¹¹² Angelus Silesius, *El peregrino querúbico*, trad. Lluís Duch Álvarez (Madrid: Siruela, 2005), 228.

¹¹³ Jünger, *Anotaciones del día y de la noche. El corazón aventurero (primera versión)*, 74.

¹¹⁴ Jünger, 64.

¹¹⁵ Jünger, 64.

En definitiva, la crítica que Jünger esgrime contra las ilusiones racionalistas del positivismo aplicado al conocimiento radica en la ineficacia de esta concepción tan reducida de la razón humana. Jünger ofrece una mirada abarcadora de la multiplicidad de manifestaciones de una época, de las que cabe después preguntarse: «¿Qué expresan y qué es lo que las une?».¹¹⁶ Para responder a esta pregunta ha de invocarse, de nuevo, la estereoscopia, según la cual «nos han sido dados dos pares de ojos, uno corporal y otro espiritual,»¹¹⁷ y solamente su uso simultáneo permite reconocer el auténtico rostro de una época, es decir, su figura. Este ámbito permanece ajeno a la razón positivista, que no logra aunar unos «ojos agudos para todo lo visible» con un «instinto para lo invisible.»¹¹⁸ La miopía espiritual propia del positivista será, según el análisis de Jünger, la principal responsable del derrumbe del mundo burgués, pues bajo su ansia de orden y progreso se alimentaron fuerzas cuya dirección era muy distinta a la esperada.

Decíamos antes que Jünger analiza la realidad a través de dos peculiares lentes: una microscópica y otra macroscópica. Podemos añadir ahora que la estereoscopia es la síntesis de ambas, en tanto que permite atender al suceso particular y, también, a su sentido general. Esta nueva mirada es ejercida con maestría por Jünger en sus diarios de la Segunda Guerra Mundial. No obstante, su propuesta epistemológica no se reduce a la gestación de un estilo narrativo diarístico, sino que involucra, como veremos en la última parte de este trabajo, un cierto *ethos* dedicado a la supervivencia de la persona singular en un medio crecientemente hostil.¹¹⁹ Y esto fue de lo que el mundo moderno se privó a sí mismo en su delirio positivista. De este modo, a partir de una crítica a la epistemología positivista, Jünger ordenará un diagnóstico de la incompatibilidad existente entre la forma de vida burguesa, sostenida sobre un conocimiento defectuoso de la realidad, y las exigencias de una época tremendamente peligrosa, cuestión que analizamos en lo sucesivo.

2.2 LA CRISIS DEL ORDEN Y LA ONTOLOGÍA DEL PELIGRO

La aspiración del positivista se dirige, como ya hemos visto, al conocimiento de las leyes que regulan los fenómenos naturales. Esto tiene una orientación eminentemente

¹¹⁶ Jünger, 82.

¹¹⁷ Jünger, 82.

¹¹⁸ Ernst Jünger, «El estallido de la guerra de 1914», en *Tempestades de acero seguido de El bosquecillo 125 y El estallido de la guerra de 1914*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Barcelona: Tusquets, 2015), 448.

¹¹⁹ José Luis Molinuevo, *La estética de lo originario en Jünger* (Madrid: Tecnos, 1994). 121; Cf. Jünger, *Radiaciones I. Diarios de la segunda guerra mundial (1939-1943)*; Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*.

práctica, pues a este conocimiento se vinculan dos aspectos fundamentales: primero, la voluntad de predecir los eventos naturales para, en segundo lugar, desarrollar la capacidad de controlarlos. Las reflexiones que Jünger realiza sobre la zoología y la psicología experimental¹²⁰ concentran la doble dirección hacia la que tiende el conocimiento positivista: el control racional del medio, mediante la planificación y el dominio de la naturaleza, y el control racional del sujeto, que encuentra en la educación burguesa su más clara expresión. Y es que, como expresa Jünger en *El trabajador*, el burgués es el tipo humano que valora, por encima de cualquier cosa, la seguridad. No obstante, esta comprensión de la razón como cerco a la injerencia de la negatividad quedará en entredicho a partir de algunas experiencias fundamentales que cabe resumir, en palabras de Jünger, como «la irrupción de los poderes elementales (*elementarer Mächte*) en el mundo burgués.»¹²¹

Lo elemental ocupa un lugar fundamental en la obra de Jünger. En ello se encuentra un poder capaz de poner en duda todo sentido, pero también es la fuente a partir de la que refundar una visión amplia de la existencia que integre en su seno la negatividad. Esta dimensión puede aflorar «en las modalidades del poder y de la pasión», como en el caso de la guerra, o «del Fuego, del Agua, la Tierra y el Aire,»¹²² como en las catástrofes naturales. Estas fuerzas son enemigas naturales del burgués, que destina su vida a la búsqueda indefinida de una mayor comodidad y de un aumento del bienestar. El primer síntoma de esto se observa con una mirada fisiognómica a las grandes ciudades: «cada una de las victorias de la técnica es aquí una victoria de la comodidad, y quien determina el acceso a los elementos es la economía.»¹²³ El arsenal técnico que la razón calculadora pone a disposición del burgués es movilizad o en un intento de suprimir la negatividad, representada por lo elemental, capaz de quebrar todo orden impasiblemente y sin previo aviso. Pero el burgués aplica lo que Georg Simmel denomina «exactitud calculadora» en su vida, para así «transformar el mundo en un problema aritmético y fijar cada una de sus partes en fórmulas matemáticas.»¹²⁴

No obstante, Jünger reconoce, con la experiencia de la Gran Guerra como prueba, que la voluntad de organización asistida por la técnica no consigue reducir el mundo a una función, sino todo lo contrario. El peligro, como dimensión fundamental de la

¹²⁰ Véase la nota 92.

¹²¹ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 52.

¹²² Jünger, 52.

¹²³ Jünger, 53.

¹²⁴ Georg Simmel, *Las grandes ciudades y la vida intelectual* (Madrid: Hermida Editores, 2016), 63.

existencia, se mantiene incólume, y su bajo continuo permite intuir la fragilidad del orden burgués:

El peligro se halla siempre presente, sin embargo; cual si fuera uno de los elementos, perpetuamente está intentando romper los diques de que se rodea el orden; de acuerdo con las leyes de una matemática secreta, pero insobornable, en igual proporción en que el orden sabe expulsar de sí el peligro, en esa misma proporción tórnase este más amenazador y mortal.¹²⁵

La fuerza conceptualizadora de la razón no logra contener el peligro, que prevalece como constituyente fundamental de la realidad e incómodo polizón de todo orden, de modo que el burgués lo despacha como irracional, inmoral y, en último término, como inexistente. Así, el orden del burgués, sostenido sobre la parcial epistemología positivista, extiende su imprudencia al ámbito de la ontología. Al confundir los conceptos de la razón con lo real, se niega la realidad de todo aquello que rivaliza con las capacidades de la razón humana. La relación con lo elemental es así únicamente comprensible a partir de la radical aversión que, sin embargo, pronto puede degenerar en pánico cuando el peligro irrumpe. En palabras de Jünger:

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 sólo 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 real.¹²⁶

Esta relación represiva del burgués con los poderes elementales será el fundamento de un nihilismo particular. La incapacidad para construir una visión amplia de la realidad, dispuesta a enfrentar y asumir la negatividad como aspecto fundamental de la existencia, condena al sinsentido más rotundo, al automatismo complaciente de una voluntad de bienestar narcótico, bajo la que se oculta la opresión del miedo a la nada.¹²⁷ El burgués, como el último hombre, queda incapacitado para toda creatividad. Habita

¹²⁵ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 54.

¹²⁶ Jünger, 54.

¹²⁷ Villacañas Berlanga, «Técnica y nihilismo», 177.

una tierra «pobre y floja», y «no podrá brotar de ella ningún árbol elevado,»¹²⁸ dado que su control técnico del medio lo convierte en un desierto con forma geométrica. Jünger reconoce la necesidad del contacto con un fondo caótico de abundancia para cualquier acto creativo, tal y como expresa también Nietzsche: «En verdad os digo que hay que seguir teniendo un caos dentro de sí para ser capaz de parir una estrella rutilante.»¹²⁹ Y no son pocas las sociedades tradicionales que han contemplado cómo el establecimiento de cualquier orden presupone la transformación del caos en cosmos.¹³⁰ Pero la pretensión de orden total termina por secar la fuente misma del orden, con lo que la razón burguesa sabotea la posibilidad de una existencia capaz de hacer frente, desde una disposición creativa, a la injerencia de la negatividad en su forma elemental. Esto es especialmente significativo en la edad de la técnica. Friedrich Georg observó que, mediante el ostracismo de estas fuerzas elementales, la Tierra, «objeto de una planificación inteligente y artificial», se convertía en «una esfera muerta.»¹³¹ Pero como la fuerza elemental desborda la coerción de la técnica en manos del burgués, la peligrosidad del mundo aumenta, pues la técnica comienza a exhibir rasgos elementales reunidos bajo el aciago ritmo repetitivo del automatismo.¹³² Friedrich Georg afirma que esto confiere a la técnica un rasgo demoníaco, un rostro rebelde «tendente a la destrucción,»¹³³ pues la contradicción entre voluntad de control y resistencia de los elementos no hace sino aumentar, y estos últimos retornan galvanizados, revestidos del armazón técnico que les confiere una frialdad geométrica, tal y como se vivió en las trincheras.

Encontramos un ejemplo paradigmático de este rasgo de la técnica señalado por Friedrich Georg en un acontecimiento que impactó notablemente a su hermano, en relación con la voluntad de bienestar propia del burgués: el hundimiento del Titanic.¹³⁴

¹²⁸ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 48.

¹²⁹ Nietzsche, 48.

¹³⁰ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, trad. Luis Gil Fernández y Ramón Alfonso Díez Aragón (Barcelona: Espasa Libros, 1998), 28 y ss.

¹³¹ Jünger, *La perfección de la técnica*, 174.

¹³² Jünger, 177.

¹³³ Jünger, 177.

¹³⁴ La fuerza de la imagen del Titanic guarda relación con el interés que Jünger demostró en torno a los naufragios, acontecimientos en los que cabe observar pequeños fines del mundo y, por tanto, el destino del ser humano en zonas donde domina lo elemental y desaparece el precario orden establecido, representado por el barco que se desintegra y abandona a sus tripulantes. Son muchos los fragmentos de sus obras en los que encontramos descripciones y reflexiones sobre los naufragios: Cf. Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 75, 127, 320, 321, 329, 334. Sobre el Titanic en concreto: Cf. Jünger, *El libro del reloj de arena*, 87; Jünger, *La tijera*, 62, 165; Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 338; Jünger, *Los titanes venideros*.

Esta máquina perfecta, construida como un baluarte de comodidad capaz de introducir la vida moderna y el lujo en el caos primigenio de los océanos, hubo de convertirse en un ataúd de hierro. El optimismo, la falsa omnipotencia nacida del aumento de velocidad, se ve truncado cuando «emergen a la superficie islas que escupen fuego o aparecen icebergs.»¹³⁵ En ese momento se constata la ficción establecida como orden en la moderna Torre de Babel,¹³⁶ pues los poderes elementales triunfan, inclementes, sobre ella. En situaciones como esta, a la persona singular se le exige mirar al abismo cara a cara. Pero el burgués se encuentra radicalmente incapacitado para esto también, pues su visión del mundo reduce lo elemental al «espacio romántico.»¹³⁷ Esta forma de represión de la negatividad se caracteriza por situar el caos en un lugar remoto espacialmente, bajo la categoría de lo exótico, o temporalmente, como un mundo pretérito.¹³⁸ La conversión de los espacios salvajes en Parques Naturales responde a este desbordado afán museístico: allí lo peligroso se contempla como una curiosidad ajena a la vida cotidiana. Pero la presencia de lo elemental permite dar el salto desde el espacio romántico al espacio elemental, como se constató con la catástrofe del Titanic o con el estallido de la Gran Guerra, eventos que, según Jünger, dan cuenta de lo que las valoraciones burguesas tienen de estéril. Esta transición súbita acontece cuando «lo peligroso, que estaba confinado en las fronteras más lejanas, parece refluir a gran velocidad hacia los centros.»¹³⁹

La voluntad de extender el orden racional del mundo corresponde al sueño de toda utopía moderna, que vincula, bajo el progreso indefinido, la tríada razón-técnica-moral.¹⁴⁰ Pero, en la realidad del mundo, el abismo se muestra por la ofensiva que los poderes 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 haciendo acto de presencia. Su expulsión definitiva es imposible, y no sólo porque el mundo sea su fuente, sino porque, como explica Jünger, se encuentran alojados en el centro mismo de la persona singular.

Jünger reconoce que la artificial amputación del órgano del peligro realizada por el burgués produce una existencia incompleta pues, como ya hemos señalado, elimina toda

Ideario último, recogido por Antonio Gnoli y Franco Volpi, 118; Ernst Jünger, *La emboscadura*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Barcelona: Tusquets, 2023), 67.

¹³⁵ Jünger, *La emboscadura*, 68.

¹³⁶ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 288.

¹³⁷ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 56.

¹³⁸ Jünger, 56; Jünger, *El libro del reloj de arena*.

¹³⁹ Jünger, 59.

¹⁴⁰ Ocaña, *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger*, 75.

posibilidad de encarar los abismos de la vida con entereza. Y esto lo sitúa Jünger, poéticamente, no en el espacio racional-positivista, sino en la fuerza de los instintos que habitan en el corazón:

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 incompleta.¹⁴¹

Pero, en el mundo burgués, este sentimiento de incompletitud se expresa, en analogía con el principio de lejanía inherente al espacio romántico, como actitud romántica, es decir, como «protesta.»¹⁴² El romántico protesta contra el medio enrarecido por el narcotismo del bienestar, pero no puede ir más allá de la mera añoranza de un espacio allende los muros de seguridad establecidos por el burgués. Es la actitud de los jóvenes cuyo sentimiento «les dice que en la búsqueda del peligro hay que irse muy lejos, cruzar los mares, marchar a América, alistarse en la Legión Extranjera, escapar a los países donde crece la pimienta.»¹⁴³ Estos románticos son incapaces de asumir el bienestar como punto álgido de la existencia, de modo que aparecen como el albatros¹⁴⁴ en el poema de Baudelaire,¹⁴⁵ cuya grandeza queda truncada al estar fuera de su medio natural. No obstante, estos centinelas de lo elemental, que permanecen en «las posiciones perdidas,»¹⁴⁶ serán los primeros en adaptarse a un mundo peligroso, traspasando el espacio romántico, puramente reactivo, e ingresando «en la esfera del poder,»¹⁴⁷ donde la huida da paso a la acción.

El restablecimiento del estatus ontológico del peligro realizado por Jünger, en oposición al orden ilustrado, no ha de comprenderse como una alabanza unilateral al caos. Su crítica apunta a la pérdida de contacto con lo elemental, fundamento de

¹⁴¹ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 56.

¹⁴² Jünger, 57.

¹⁴³ Jünger, 58. El mismo Ernst Jünger fue uno de estos jóvenes, pues con 17 años se alistó a la Legión Extranjera y viajó a África en busca de un paraíso no hollado todavía por la técnica moderna. Cf. Jünger, *Anotaciones del día y de la noche. El corazón aventurero (primera versión)*, 31-49; Ernst Jünger, *Juegos africanos*, trad. Enrique Ocaña (Barcelona: Tusquets, 2004).

¹⁴⁴ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 58.

¹⁴⁵ Charles Baudelaire, *Las flores del mal*, trad. Carmen Morales y Claude Dubois, 2.ª (Madrid: Nórdica Libros, 2021), 21.

¹⁴⁶ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 57.

¹⁴⁷ Jünger, 59.

cualquier orden duradero, por parte del burgués. Jünger busca, por tanto, restablecer las raíces primordiales de la razón, que escapan a la pretensión positivista de realizar un cálculo capaz de controlar el mundo y convertir a la humanidad en «homogénea, radicalmente buena, razonable.»¹⁴⁸ Pues el conflicto y la catástrofe no siempre son errores cuya repetición cabe prevenir «con los medios de la educación o la ilustración.»¹⁴⁹ La sobrevaloración de la razón lógico-discursiva denuncia la distancia con la realidad propia del burgués. Ningún orden fundado bajo estos preceptos podrá soportar el embate de la negatividad que, de un modo u otro, habrá de darse. Resulta necesario, entonces, desplegar una existencia capaz de relacionarse con los poderes elementales de otra manera, y Jünger señala aquí los ejemplos «del creyente, del guerrero, del artista, del navegante, del cazador, del criminal, y también, como ya se ha dicho, del trabajador.»¹⁵⁰ Todos ellos rodean la periferia de la razón burguesa y observan sus límites desde fuera, pues conocen la fuerza del misterio y del abismo. Esto es especialmente notable en el caso de la figura del trabajador, absolutamente nuclear en el pensamiento de Jünger, sobre la que se proyectará un orden nuevo tras la caída del mundo burgués. No obstante, esta cuestión se estudiará más adelante, y cabrá contrastarla con las figuras del emboscado (*Waldgänger*) y el anarca (*Anarch*), donde lo elemental se presenta como raíz originaria de la libertad de la persona singular.

Finalmente, merece la pena citar un fragmento de *Sobre los acantilados de mármol*, con la intención de ilustrar correctamente cuál es la idea de orden que se fraguará dentro del pensamiento de Jünger, especialmente a partir de 1939. En dicha obra, los dos protagonistas despliegan una labor filosófico-teológica aplicada a la botánica como resistencia contra la crueldad del Guardabosques Mayor (*Oberförster*), personaje marcadamente nihilista e introductor de un desorden puramente negativo dirigido contra la tradición y la trascendencia. Es cierto que en esta obra Jünger establece una distancia abismal con el tono adoptado en *El trabajador*,¹⁵¹ pero la presencia de lo elemental, en

¹⁴⁸ Ernst Jünger, *El mundo transformado seguido de El instante peligroso*, ed. Nicolás Sánchez Durá, trad. Ela Fernández Palacios (Valencia: Pre-Textos, 2005), 311.

¹⁴⁹ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 14.

¹⁵⁰ Jünger, 53.

¹⁵¹ *Sobre los acantilados de mármol* nació, en gran medida, como una reacción contra el auge del régimen nacionalsocialista, que repugnó a Jünger. No obstante, Jünger ha desestimado la lectura de esta obra como una pura alegoría, pues esto la circunscribe a un momento histórico y, por ende, reduce su alcance filosófico y mítico. En realidad, con esta obra Jünger empieza a centrar su reflexión en la resistencia contra el avance del nihilismo, cuestión que poblará los ensayos escritos a partir de 1939 y que no es un problema exclusivo de Alemania, sino que atañe a toda la humanidad. También se anuncia aquí el horror que se vivirá durante la Segunda Guerra Mundial, desligado ya de todo heroísmo, y se constata la reorientación teológica del pensamiento de Jünger, que desembocará en su aproximación intelectual y

el mundo y la persona, sigue apareciendo como una condición necesaria para la construcción de un orden asentado en el ejemplo del cosmos, aunque lo hace ahora en un sentido que aspira al acercamiento a lo divino, más allá de la razón positivista y del avance del nihilismo:

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 en su interior el impulso de construir nidos, el ser humano siente profundamente en sí el impulso de reconfigurar la creación con su débil espíritu.¹⁵²

2.3 LA DISOLUCIÓN DEL PROGRESO

Si el positivista es solamente capaz de un conocimiento muy parcial de la realidad, cuestión que afecta a la inestabilidad de los órdenes fundados según sus principios, también es débil su idea de la historia. Esta viene cortada por el patrón del progreso, cuyo basamento en una metafísica de la potencia ha sido ya anunciado como un centro problemático de esta doctrina. Y es que la idea de que la razón puede controlar tanto a la naturaleza como al sujeto se extiende, con el progreso, al control sobre la totalidad del devenir. La historia queda reducida a lo que la razón humana, y en el fondo la voluntad, es capaz de hacer de ella, y se comprende que todo desempeño racional se destinará a la producción de un mundo crecientemente bueno. Sin embargo, Jünger señaló que la distancia del pensamiento progresista con la realidad era tan radical como en los ámbitos que acabamos de analizar, y ello por su aversión a lo elemental:

Las grandes escuelas del progreso se señalan por su falta de relación con las fuentes primordiales y por el hecho de que su dinámica se basa en el decurso temporal del movimiento. Tal es el motivo de que las conclusiones a que esas escuelas llegan sean de suyo convincentes y, sin embargo, estén condenadas, como por una matemática diabólica, a abocar al nihilismo.¹⁵³

existencial al cristianismo. Cf. Julien Hervier, *Conversaciones con Ernst Jünger*, trad. Hugo Martínez Moctezuma (México: Fondo de Cultura Económica, 1990), 63; Molinuevo, *La estética de lo originario en Jünger*, 116; Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 563; Jünger, *Los titanes venideros. Ideario último*, recogido por Antonio Gnoli y Franco Volpi, 70.

¹⁵² Ernst Jünger, *Sobre los acantilados de mármol*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Barcelona: Tusquets, 2019), 56.

¹⁵³ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 49-50.

La confusión de que adolece el positivista al confundir sus conceptos con la realidad, denunciada por Nietzsche y Jünger, se vincula con esa metafísica parcial donde la realidad es pura potencia, y las fuerzas motrices de esa potencialidad de lo real se arrojan todas a la omnipotente razón técnica. Como señala Jünger, la idea de progreso es internamente coherente en su identificación del movimiento como valor. Pero yerra completamente el tiro cuando se convence de que ese movimiento es, en sí mismo, el sentido de la realidad. Según Jünger, es precisamente mirando más allá del movimiento como puede comprenderse el trasfondo operante en una época. Es ahí donde se acude al encuentro con el centro inmóvil antes mencionado, o la figura, que es el núcleo del sistema periférico de fenómenos que el progreso confunde con la auténtica sustancia de lo real.¹⁵⁴ Y la idea de que esos fenómenos presentan un carácter neutral, domeñable por la predicción positivista, es la responsable de la producción paradójica de un orden ajeno a los propósitos mismos del progreso. Friedrich Georg encontró, de nuevo en la guerra, un ejemplo de esta cortedad de miras, aplicada al ámbito de los hallazgos técnicos que, orientados hacia la producción de un paraíso artificial de bienestar, terminaron por ser herramientas destinadas a la administración eficaz de la muerte:

La batalla de los materiales, con toda su planificación, con toda su falta de ideas, brinda la imagen del hombre que ha caído en las redes de su propio pensamiento causal y es destruido por su propia maquinaria. A este hombre todavía se le oculta la esterilidad de su propia aspiración, idéntica a una marcha hacia la pobreza. Aún no es capaz de ver la relación que existe entre su propia voluntad y las imágenes que surgen ante él, imágenes que son el reverso de dicha voluntad.¹⁵⁵

La voluntad de progreso tiende, entonces, a producir resultados contrarios a sus planes. Y, en contra del tipo humano incapaz de reconocer la realidad subyacente a sus desarrollos técnicos, Jünger señala cómo la verdadera significación de estos se deja entrever a cada avance: «Hay un orgullo por los éxitos técnicos y por la dominación ilimitada del espacio que posee una vislumbre de la más secreta voluntad de poder.»¹⁵⁶ Toda forma de vida que trate de escapar del reconocimiento de esta voluntad de poder sin renunciar a la organización del mundo comprendido como potencia, cae en la hipocresía o la inconsciencia, características ambas del mundo burgués descrito por

¹⁵⁴ Jünger, 50.

¹⁵⁵ Jünger, *La perfección de la técnica*, 267.

¹⁵⁶ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 50.

Jünger. No obstante, en *El trabajador*, Jünger sostiene también la imposibilidad de oponerse románticamente a este proceso. La única alternativa que queda es la asunción del *Zeitgeist* sin miramientos, pues parece que sólo así se puede recuperar el contacto con lo elemental y reconocer en cada punto de la época el sello vivo de la figura: «No es tarea nuestra el ser los antagonistas en el juego de nuestro tiempo, sino el ser jugadores que dicen *va banque* y cuya puesta total ha de ser comprendida tanto en su extensión como en su profundidad.»¹⁵⁷ Esta actitud, que representa un nihilismo activo decidido a contribuir con el derrumbe de un mundo decadente, no será la última palabra de Jünger, pues su búsqueda de sentido trazará rutas muy distintas a las presentadas en *El trabajador*, como veremos a partir de la segunda parte del presente trabajo.

A través de algunos acontecimientos notables hemos observado cómo la razón propia del mundo burgués se mostró incapaz de hacer frente a la realidad que, no obstante, ella misma había creado. La violencia de las categorías positivistas desatada contra el mundo elemental produjo la ilusión de un cosmos controlable a través de fórmulas científicas y pedagógicas, mediante las cuales desterrar de una vez por todas la injerencia de la negatividad, y esto en un tiempo extendido infinitamente hacia delante. Pero Jünger reconoció que tras estos deseos de bienestar latía una voluntad de poder desbocada, infinitamente más ambiciosa de lo que la conciencia burguesa podía asumir. Era ese mundo, el del lujo y el bienestar, el que reunió las fuerzas que serían invocadas en las largas jornadas de la Primera Guerra Mundial. Resultó entonces complicado mantener la connotación positiva que la modernidad atribuye a todo lo novedoso, pues lo nuevo aquí era el despliegue de la batalla de material. Así, incapaz de hacer frente a la dureza del mundo a cuya configuración ella misma había contribuido, la forma de vida burguesa llevaba a cabo un suicidio involuntario. Esta fue, según Jünger, la tragedia nacida del carácter antitrágico del burgués. Eran estas las postrimerías de una época que coincidían con el comienzo de la configuración de una nueva realidad. Y, como señala Jünger, ambas edades confluyeron en el punto de cesura marcado por la Gran Guerra, pues «en todos los grandes acontecimientos de nuestros tiempos se ocultan tanto los puntos finales de unas evoluciones anteriores como los puntos iniciales de unos órdenes nuevos.»¹⁵⁸

Fue un cúmulo de rasgos lo que permitió a Jünger reconocer la realidad que la confianza en el progreso y la razón positivista habían fraguado para terminar siendo

¹⁵⁷ Jünger, 50.

¹⁵⁸ Jünger, 227.

engullidas por sus propias obras. Los siguientes capítulos se encargan de estudiar estas primeras manifestaciones del nuevo ordenamiento de la realidad, así como sus consecuencias espirituales, que exigirán a Jünger la búsqueda de un sentido a la altura de las circunstancias.

CAPÍTULO 3

LA MOVILIZACIÓN TOTAL COMO VERDADERO SENTIDO TRAS EL PROGRESO

«La civilización moderna recluta automáticamente a todo el que se mueva»¹⁵⁹

3.1 LA DISPONIBILIDAD COMO NÚCLEO DE LA MOVILIZACIÓN TOTAL

La idea de progreso conformó una corteza de bienestar cristalizada sobre el fondo ignorado, pero insoslayable, de la voluntad de poder. Este es el supuesto teórico fundamental de lo que Jünger reconocerá, a la luz de los acontecimientos, como un proceso planetario irreversible, revelado y acelerado por la experiencia de la guerra. Este proceso recibe el nombre de movilización total (*totale Mobilmachung*). Y con este concepto Jünger apunta a describir algo más que una forma peculiar de organizar los recursos para la guerra. La movilización es total no sólo en su despliegue, sino también en su extensión existencial y temporal, con lo que la movilización, aparentemente excepcional, se constituye como estado normal de la humanidad. Esto representa uno de los caracteres determinantes de la figura del trabajador, en la que Jünger situará notables esperanzas a principios de los años treinta, pero de la que se distanciará a través de un paulatino desarrollo espiritual en su filosofía.

Esta cuestión hemos de analizarla tomando como base el texto *La movilización total*, que contiene tanto un diagnóstico de la situación global en 1930 como una propuesta concreta para Alemania. El mismo Jünger, en un comentario retrospectivo publicado en 1980, ha señalado que, al margen de las circunstancias accidentales propias de un

¹⁵⁹ Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito*, 517.

momento, un lugar y una mirada peculiar, el núcleo sustancial de su ensayo permanece intacto en cuanto a su vigencia.¹⁶⁰ La revelación del fondo metafísico sobre el que se sostiene la idea de progreso forma parte de este núcleo, así como el auténtico sentido de sus avances. Por otra parte, la propuesta de actuación nace del siguiente diagnóstico: el Tratado de Versalles es el resultado de la ineficacia alemana en su movilización, pues ella todavía permanecía con un pie en el pasado de comodidad burguesa, algo que impidió su dedicación total a la nueva forma de luchar.¹⁶¹ Su derrota habría sido el símbolo de un pueblo en estado de transición hacia una forma de vida en la que ya no se recurriría a «espacios románticos e idealistas,»¹⁶² sino al despliegue plenipotenciario de hombres y máquinas, única respuesta posible ante las exigencias del tiempo. Más allá de las implicaciones coyunturales de esta propuesta concreta, que corresponden a «la situación de un joven alemán tras cuatro años de esfuerzos mortales y tras el Tratado de Versalles,»¹⁶³ nos interesa reconocer lo que ella tiene de significativo en el conjunto del pensamiento de Jünger y en su diagnóstico del sentido quimérico del progreso. Es ahí donde este ensayo muestra su carácter «histórico,»¹⁶⁴ lo que apunta, en realidad, a su dimensión suprahistórica,¹⁶⁵ en tanto que todavía hoy la lucidez de su análisis puede mantener vigencia allí donde «sigue ardiendo el fuego de la movilización.»¹⁶⁶ Y su descubrimiento de la movilización será, además, lo que permitirá a Jünger desarrollar distintas propuestas de resistencia a esta, que originalmente fue por él descrita como un acontecimiento en absoluto condenable.

Jünger busca la piedra de toque fundamental a la hora de definir el carácter novedoso de la Gran Guerra, y la encuentra en la ligazón establecida entre la guerra y el progreso. La guerra de trincheras exigía la precisión del técnico positivista y la fiereza del corazón exaltado por una causa colectiva en un sentido masivo. El principio capaz de movilizar un sinfín de voluntades individuales en torno a una idea común, construida mediante la administración de enormes sumas de dolor, era el progreso, «un factor capaz de reclutar sus propias tropas en los campamentos del adversario.»¹⁶⁷ Esto es señalado por Jünger como una novedad con respecto a las guerras libradas antes de 1914, caracterizadas por

¹⁶⁰ Jünger, «La movilización total», 122-123.

¹⁶¹ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 142.

¹⁶² Jünger, «La movilización total», 111.

¹⁶³ Jünger, 123.

¹⁶⁴ Jünger, 123.

¹⁶⁵ José Luis Molinuevo, *La estética de lo originario en Jünger* (Madrid: Tecnos, 1994), 83.

¹⁶⁶ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 154.

¹⁶⁷ Jünger, «La movilización total», 93.

una movilización parcial, concepto cuya aclaración nos permitirá aclarar cuál es la ruptura introducida por su versión total.

Jünger señala cómo en las guerras que todavía mantenían un ejército estrechamente vinculado a la Corona, con una casta guerrera claramente identificada, la inversión de recursos destinados a un conflicto había de ser limitada. Esto es propio de formas políticas como la monarquía, donde la razón de Estado informa al monarca de la necesidad de conservar, al menos, parte de su tesoro, con lo que el gasto militar ha de estar bien definido. Jünger reconoce que es comprensible encontrar una resistencia por parte de los reyes y militares de viejo cuño a la introducción de innovaciones técnicas en el armamento, «pues en cada mejora de las armas de tiro, especialmente en el incremento de su alcance, se esconde una agresión indirecta a las formas de la monarquía absoluta.»¹⁶⁸ Con esta afirmación, Jünger incide en algo crucial para la comprensión de la vida tras 1914, como lo es el reconocimiento de que el progreso técnico altera también el orden político y el vital, pues los medios de la técnica siempre rebasan el ámbito de aplicación para el que habían sido ideados y permean el resto de la existencia.

El alcance ampliado de las armas es un símbolo poderoso del proceso de movilización total. La vinculación entre guerra y técnica, unida a la apelación a principios abstractos como el de progreso, condujo a la disolución de toda diferencia entre los combatientes y los civiles.¹⁶⁹ Jünger confirma así su ontología del peligro: nadie está ya a salvo, pues la amenaza se extiende de forma abstracta más allá de los muros de las ciudades, y también emana desde dentro de ellos. La trinchera no es nada más que el puesto avanzado de un conflicto que se desarrolla a escala global, pues no existe una diferencia substancial entre el peatón de la metrópoli y el soldado del frente, dado que ambos están al alcance del peligro y embarcados en un mismo proceso. El carácter total de este nuevo estilo de hacer la guerra, que inaugura una nueva forma de vida, es subrayado en *El trabajador* con las siguientes palabras:

En la guerra total cada una de las ciudades, cada una de las fábricas es una plaza fortificada; cada una de las naves mercantes, un buque de guerra; cada uno de los

¹⁶⁸ Jünger, 95.

¹⁶⁹ Jünger, 100; Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 141.

alimentos, contrabando; cada una de las medidas activas o pasivas, algo que tiene un sentido bélico.¹⁷⁰

Por oposición a la movilización parcial, la total se define en su absoluta transgresión de todo límite. Esto puede afirmarse en un doble sentido, que da cuenta de la amplitud de la noción acuñada por Jünger para describir el ritmo mundial cuyas primeras convulsiones despertaron en 1914. En primer lugar, desde un punto de vista estrictamente económico, la movilización total no duda en operar desde la inflación y el empréstito, con tal de no detener nunca el ritmo productivo necesario, con lo que la economía deviene también potencia extendida al infinito. Sin embargo, como indica Jünger, la descripción economicista de la cuestión se desliza por un estrato muy superficial del proceso de movilización, motivo por el cual cualquier explicación realizada desde el materialismo histórico palidece a la hora de mostrar la verdad radical del mundo que se abre.¹⁷¹ Y es que, en segundo lugar, el aspecto fundamental que convierte a la movilización total en un despliegue ilimitado de poder se encuentra en un nivel que ya hemos sugerido: su aspecto cultural. Este es el componente capaz de entusiasmar a la masa a partir de sus convicciones más profundas, hasta el punto de no ser ya posible el establecimiento de una distancia crítica entre las demandas de la movilización y la voluntad individual. Con la identificación plena entre los mandatos impuestos exteriormente y la conciencia subjetiva, a la persona singular le resulta ya enormemente dificultoso aparecer como indisponible para la movilización. Comienza ya a mostrarse claramente el fondo sobre el que acontece «la muerte del individuo (*Individuum*),»¹⁷² epifenómeno del ocaso del mundo burgués.

El proceso que llevará a su término el orden político propio del burgués, que es, según Jünger, la democracia parlamentaria, se lleva a cabo, paradójicamente, a partir de una democratización radical. Lo que el burgués percibía como logros notables de la humanidad en su progreso, como la disolución de los estamentos y la reducción de los privilegios de la nobleza, mostrará un rostro amargo, pues tras la ilusión del progreso indefinido se alzaba la movilización como futuro cierto. La destrucción de la casta guerrera supone para Jünger la máxima expresión de esta democratización, que definimos como radical en tanto que atañe directamente a la vida de cada persona

¹⁷⁰ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 141.

¹⁷¹ Jünger, «La movilización total», 103.

¹⁷² Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 131.

singular involucrada en el proceso. Cuando la llamada a filas se hace total, no existe nadie al margen de la representación armada de un país.¹⁷³ Esto conlleva la imposición imperativa del derecho y del deber de dar muerte al enemigo, que naturalmente implica también la orden de ofrecer la propia vida en la lucha cuando así se requiera. Estar disponible supone, en su cara negativa, permanecer constantemente al alcance. Esto es lo que otorga a la Gran Guerra el aspecto de «un gigantesco proceso de trabajo; junto a los ejércitos que se enfrentan en los campos de batalla surgen los nuevos ejércitos del tráfico, del abastecimiento, de la industria de armamento — el ejército de trabajo en general.»¹⁷⁴ Jünger apunta aquí hacia lo que será el centro de su metafísica del trabajo, desarrollada dentro de las fronteras de la voluntad de poder: el trabajo comienza a emerger como la forma de vida que dota de sentido a cualquier actividad, pues cada acción particular se presenta ya como un aspecto concreto del gran proceso de movilización, llegando a una identificación del trabajo con el ser.¹⁷⁵ El 31 de diciembre de 1942 Jünger volverá a reflexionar sobre la desaparición del guerrero en favor del soldado-trabajador con amargura: «La vieja caballería ha muerto; quienes hoy conducen la guerra son los técnicos.»¹⁷⁶

Existe, todavía, un aspecto fundamental de la movilización total que puede comprenderse a partir de la centralidad del mandato de la disponibilidad (*Bereitschaft*). Sin ninguna resistencia posible, la movilización total aparecería como la radical asunción de que el mundo, tal y como estaba contenido implícitamente en la idea de progreso, no es más que una potencia infinita. Pero, expresándolo en términos aristotélicos, si el grado de potencia de un agente se conjuga en función de la resistencia del paciente, en tanto que toda potencia activa nace de la realización de la esencia de un ente a partir del movimiento de otros entes hacia la finalidad esencial, parece que una potencia infinita y, empero, activa, se reduce a la nada, tanto por imposibilidad física como lógica.¹⁷⁷ Jünger afirma que «más que ser ejecutada, la movilización total se ejecuta a sí misma»,¹⁷⁸ pero cabe preguntarse cómo puede la movilización movilizar el mundo, si todo movimiento ha de darse de algo a algo,¹⁷⁹ y la movilización, al ser total, supone que no existe nada fuera de su propio movimiento. ¿Hacia dónde se mueve,

¹⁷³ Jünger, 96.

¹⁷⁴ Jünger, 97.

¹⁷⁵ Alain de Benoist, *Ernst Jünger y el trabajador. Una trayectoria vital e intelectual entre los dioses y los titanes*, trad. J. C. García (Madrid: Barbarroja, 1995), 69.

¹⁷⁶ Jünger, *Radiaciones I. Diarios de la segunda guerra mundial (1939-1943)*, 440.

¹⁷⁷ Félix Duque, *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, 3.^a (Madrid: Abada, 2019) 189.

¹⁷⁸ Jünger, «La movilización total», 101.

¹⁷⁹ Aristóteles, *Física*, 241a26.

entonces, la movilización total? Esta es la cuestión asumida implícitamente en el ensayo de Jünger dedicado a este concepto, y parece que aquí se encuentra el germen de la metafísica de la figura del trabajador, del que la movilización total emerge como sello impuesto a la historia. Así puede entenderse que, a pesar del mecanismo de la movilización, el trabajador, como figura, permanece inmóvil en el centro del proceso,¹⁸⁰ y es así su sentido. Este es el núcleo metafísico sobre el que se asienta el descubrimiento de la movilización total como nueva forma de la realidad. Con esta apreciación se observa la constante transferencia que Jünger realiza entre las realidades constatadas históricamente y su significación metafísica. En el fondo, opera en su visión de la realidad una voluntad de sentido que se despliega bajo el convencimiento, a veces enterrado a mucha profundidad, de que todo lo que acontece guarda un significado que frecuentemente se nos escapa. No obstante, el sentido aportado por la figura del trabajador será duramente cuestionado por el mismo Jünger, aunque especialmente en los escritos publicados entre 1925 y 1932¹⁸¹ ese fuese para él el único marco a partir del cual comprender el mundo transformado a través de la técnica.

La movilización total, con el trabajador como centro velado, se desarrolla imponiendo a toda la realidad el mandato de la disponibilidad. Vencidas todas las resistencias, se plantean dos consecuencias cuya importancia será doble en su conjunción con la dimensión técnica de todo el proceso. En primer lugar, la movilización total modifica la comprensión de la vida en un sentido que afecta profundamente a la persona singular. En segundo lugar, el proceso de movilización manifiesta la vacuidad de la civilización burguesa como orden social y fundamento de valores ante las exigencias de la época, con lo que se completa la preparación para la irrupción de la figura del trabajador.

3.2 LA TRANSMUTACIÓN DE LA VIDA EN ENERGÍA POTENCIAL

Ya se ha mostrado cómo en el horizonte del pensamiento positivista se encuentra la plena disposición de la realidad como algo enteramente controlable a partir del orden conceptual de una razón estrecha. Resulta llamativa la familiaridad que existe entre esta aspiración y el proceso de la movilización total. Pero en el contraste resaltan también las diferencias: en la movilización total descubierta por Jünger no encontramos ya alusión alguna al progreso o al bienestar, y mucho menos a la posibilidad de controlar la

¹⁸⁰ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 187.

¹⁸¹ Benoist, *Ernst Jünger y el trabajador. Una trayectoria vital e intelectual entre los dioses y los titanes*, 71.

realidad a partir de la exclusiva fuerza de la razón asentada sobre la aplicación técnica del saber científico. El ser humano parece sumamente impotente a la hora de situarse al margen del movimiento y operar como director de este, pues la movilización total desarrolla su transformación del mundo en un ámbito suprasubjetivo, correspondiente a la esfera de la figura, que no coincide con ninguna de las medidas de lo humano. Y es en este sentido que puede afirmarse la impersonalidad de la movilización, pues cuando Jünger reconoce la presencia de la figura en el centro del proceso, este queda desvinculado de la voluntad particular del ser humano. Se entiende ahora por qué para Jünger el pensamiento burgués ilustrado no es el más adecuado a la hora de comprender el mundo totalmente movilizad. Su oposición a la tragedia, decididamente contraria a una visión de la realidad como *polemos*, le hace incapaz de asumir el mundo que, contradictoriamente, se ha gestado en su interior. Y uno de los rasgos fundamentales de este mundo movilizad puede rastrearse a partir del estudio del concepto de energía potencial,¹⁸² que Jünger introduce en *La movilización total* y con el que alude a cierta forma de organización del mundo y a cierta comprensión de la existencia humana.

La movilización total plantea una reorganización de la realidad realizada exclusivamente a partir de la transformación de la vida en energía potencial, consumible en el desarrollo conflictivo del mundo del trabajo.¹⁸³ Jünger es consciente de que este proceso se presenta a la persona singular como un evento traumático que provoca una dislocación en lo más hondo del individuo. Con el desplazamiento del sentido al terreno de la figura, el individuo aparece como un átomo desorientado en un campo de fuerzas cuya magnitud desconoce. Pero la mirada distante de Jünger, que atisba el centro figurativo estático tras el movimiento, reconocerá la presencia de un núcleo del que emana la nueva forma de la realidad:

Basta contemplar esta nuestra vida misma en su completo desencadenamiento y en su implacable disciplina, con sus zonas humeantes e incandescentes, con la física y la metafísica de su tráfico, con sus motores, sus aeroplanos, sus ciudades donde viven millones de personas, basta contemplar esas cosas para vislumbrar con un sentimiento de horror mezclado de placer que en ninguna de ellas hay un solo átomo que *no* esté trabajando y que nosotros mismos nos hallamos adscritos en lo más hondo a ese proceso frenético.¹⁸⁴

¹⁸² Jünger, «La movilización total», 97 y ss.

¹⁸³ Ocaña, *Duelo e historia. Un ensayo sobre Ernst Jünger*, 108.

¹⁸⁴ Jünger, «La movilización total», 101.

En este fragmento resulta claro que el mundo forjado en las catástrofes de la guerra despierta en el Jünger de los años treinta una experiencia estética cercana a lo sublime. Pero esta perspectiva estética no es un impedimento para su análisis de la realidad, sino que más bien funciona como catalizador de este, y sus reflexiones metafísicas irán frecuentemente configuradas en torno a una actitud estética. Un pasaje muy similar al que acabamos de comentar aparece en ambas versiones de *El corazón aventurero*. En él, Jünger nos sitúa en un paseo nocturno por las calles de Berlín. A través de una ventana, Jünger vislumbra una sala de máquinas en la que un volante gira automáticamente, sin la presencia de ningún operario, manteniendo un ritmo uniforme. Esta imagen concentra, en una sola visión, el sentido de la movilización total, y ante ese movimiento repetitivo e impersonal Jünger llegó a la misma conclusión que antes: «al espíritu no le parece que posible que no haya ni un átomo que no esté *trabajando*.»¹⁸⁵ Pero el cambio de óptica que experimentará Jünger durante los años treinta puede observarse en la diferencia introducida en ambas versiones de la obra citada, pues mientras que en la primera describe la visión de la máquina autónoma como «siniestramente heroica,»¹⁸⁶ en la segunda acentúa «el sentimiento de estar en una situación de peligro», caracterizada porque «no hay posibilidad de huida.»¹⁸⁷ Con la interrupción de la dialéctica progresista por la fuerza de los acontecimientos, la voluntad de poder que a ella subyace emerge sin embozos. Así, ante el espectáculo que presenta el mundo en visiones como la que acabamos de presentar a través del relato de Jünger puede captarse esa «unidad de acción,»¹⁸⁸ que antes solamente podía ser intuita y que ahora comienza a hacerse evidente.

Con la disponibilidad como supuesto fundamental, la pretensión de dominio inherente al proceso de movilización no encuentra ninguna frontera en el despliegue de su poder. Este proceso de puesta en marcha del mundo entero emerge de la Primera Guerra Mundial y se establece como estructura planetaria a partir de la cual organizar la vida. Y, para Jünger, es aquí donde se agota la sustancia de la modernidad.¹⁸⁹ Con este desgaste de los supuestos modernos, que nace de su realización consecuente, acontece una reformulación del sentido de la realidad como energía potencial, cuya *dýnamis* se

¹⁸⁵ Jünger, *El corazón aventurero. Figuras y caprichos*, 67-68; Jünger, *Anotaciones del día y de la noche. El corazón aventurero (primera versión)*, 154.

¹⁸⁶ Jünger, *Anotaciones del día y de la noche. El corazón aventurero (primera versión)*, 153.

¹⁸⁷ Jünger, *El corazón aventurero. Figuras y caprichos*, 68.

¹⁸⁸ Jünger, «La movilización total», 119.

¹⁸⁹ Ocaña, *Duelo e historia. Un ensayo sobre Ernst Jünger*, 114.

ordenará bajo la forma del trabajo. En la topografía existencial presentada por Jünger se reconoce, con este paso, que la vida abandona el reino del valor e ingresa en el terreno de las funciones. Este es el aspecto destructivo de la energización de la vida, pero el trabajo, como *polemos*, incorpora un proceso constructivo en su movilización de la realidad, cuyo alcance habrá de analizarse en capítulos posteriores. De momento, hemos de retornar al paradigmático ejemplo del campo de batalla para comprender el proceso de conversión de la vida en energía potencial y sus consecuencias, pues ya hemos dicho que en la filosofía de Jünger la guerra opera como una lente de aumento a través de la cual comprender también la paz.

En el mundo movilizad, la persona singular no es observada teniendo en cuenta su carácter único, digno e irreductible. Estos conceptos se diluyen ante la creciente uniformización producida por una nueva forma de mirar, una mirada a la que nosotros estamos bien acostumbrados pero que Jünger estudia, en 1934, a través del «revolucionario fenómeno de la fotografía», que se extendió notablemente durante la Primera Guerra Mundial.¹⁹⁰

La imagen del ser humano captada por la fotografía no es nada más que la plasmación de un grupo de «células ópticas» y, en este sentido, lo mismo da ya fotografiar a «la bala en su trayectoria como al ser humano en el instante en que una explosión lo despedaza.»¹⁹¹ El diafragma de la cámara se sitúa, así, allende el bien y el mal. Más allá de las implicaciones que esto presenta en relación con la filosofía del dolor de Jünger, que se discutirá más adelante, nos interesa ahora reconocer las consecuencias de esta mirada capaz de reificar aquello que cae en su campo. Esta cosificación del mundo, que aplicada a la persona conduce a la disolución de su singularidad, es uno de los rostros de la crueldad abstracta que el progreso concentraba en su seno¹⁹² y que emergen con su caída, como señalábamos en el primer capítulo. El «ojo artificial atraviesa los bancos de niebla, el vapor atmosférico, las tinieblas, más aún, la resistencia de la propia materia,»¹⁹³ y la persona singular tampoco puede ofrecer resistencia a esta cosificación, pero «la lente sin vida de la cámara fotográfica no capta lo esencial y milagroso,»¹⁹⁴ con lo que su especificidad desaparece del campo visual. Salvando todas las distancias, Jünger recorre aquí una senda similar a la propuesta por

¹⁹⁰ Jünger, «Sobre el dolor», 71.

¹⁹¹ Jünger, 71.

¹⁹² Jünger, «La movilización total», 120.

¹⁹³ Jünger, «Sobre el dolor», 71.

¹⁹⁴ Jünger, *Radiaciones I. Diarios de la segunda guerra mundial (1939-1943)*, 235.

Walter Benjamin con su tesis acerca de la pérdida del aura de la obra de arte a causa de la reproductibilidad técnica.¹⁹⁵ El «aquí y el ahora»¹⁹⁶ faltan en la reproducción técnica de la obra de arte, que provoca la pérdida de su singularidad, de su vinculación a una tradición y de su carácter ritual. Benjamin señala que la fotografía temprana no consigue destruir del todo el valor de culto cuando reproduce la imagen del rostro humano, pero que esto acontece cuando el ser humano ya no aparece en la fotografía.¹⁹⁷ Jünger nos habla del paso inmediatamente anterior a la desaparición definitiva de la persona concreta del objetivo fotográfico: la fotografía durante la guerra representa el rostro humano sin vida, bajo máscaras o siendo destruido. Y en todas estas situaciones asistimos a la desaparición del aura a sangre y fuego.

Así, la nueva forma de mirar, propia del mundo movilizado, aparece también como una forma de ceguera: el ser humano concreto deja de tener importancia más allá de su situación en un campo de fuerzas general que le impone el anonimato.¹⁹⁸ Pues, dada la imposibilidad de representar la singularidad de la persona, es natural que esta termine por convertirse en material imbricado en una red totalmente movilizadora de recursos disponibles y explotables, ausente de valores y regida por el número. La entrada en la guerra de las masas, «unas masas de conformación cada vez más uniforme»,¹⁹⁹ contribuye al establecimiento de esa democracia de la muerte antes anunciada. Además, se produce un estrechamiento moral cuando la visión que se tiene del otro, ya esté en un lado de la trinchera o en el contrario, se reduce a la percepción de un objetivo abstracto, uniforme, masificado y, en definitiva, anónimo. En *El teniente Sturm*, Jünger abunda en la abstracción de la crueldad introducida por el matrimonio entre guerra y progreso:

La batalla era un brutal encuentro de masas, una lucha sangrienta de producción y de material. Por eso los combatientes, ese personal subterráneo encargado de manejar máquinas asesinas, a menudo no tenían conciencia durante semanas de que allí se luchaba contra seres humanos.²⁰⁰

¹⁹⁵ Georg Knapp, «Fotografía y mirada estereoscópica», en *Ernst Jünger: Guerra, técnica y fotografía*, 2.^a (Valencia: Universidad de Valencia, 2002), 90.

¹⁹⁶ Walter Benjamin, *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica y otros ensayos sobre arte, técnica y masas*, trad. Jordi Maiso y José Antonio Zamora (Madrid: Alianza, 2021), 67.

¹⁹⁷ Benjamin, 79.

¹⁹⁸ Ocaña, *Duelo e historia. Un ensayo sobre Ernst Jünger*, 103.

¹⁹⁹ Jünger, «La movilización total», 121.

²⁰⁰ Jünger, *El teniente Sturm*, 19.

Se completa de este modo, en cuanto a la persona singular, la conversión de la vida en energía potencial disponible. El acceso a la realidad vendría dado, entonces, por el grado de adaptación a la uniformidad impuesta por la red de fuerzas de la que cada cual forma parte,²⁰¹ de modo que nada de lo que existe puede quedar al margen. Y la movilización, como realidad total, no solamente trastoca la posibilidad de comprender a la persona como algo más que materia y energía disponible, sino que incluye también un mandato claro sobre la relación con el medio. El cuerpo humano, transformado «en un objeto abierto a la intervención mecánica a la manera de una materia sin vida,»²⁰² es el espejo donde puede examinarse el trato recibido por la Tierra. La disponibilidad de todas las cosas, que se concreta transformando la vida en energía, erradica la posibilidad del misterio encerrado en la naturaleza, algo presente en el mundo pagano, que encuentra lo sagrado incardinado en el espaciotiempo, y especialmente en el cristiano, que reconoce la procedencia divina del mundo y su dimensión sacramental, aunque también subraya la provisionalidad del mundo terreno.²⁰³ Pero la pura energía organizable en torno a los mandatos de la técnica, cuestión en la que ahondaremos en el siguiente capítulo, no admite fronteras en su desarrollo y disuelve toda distancia en su gestión de la vida.²⁰⁴ El mundo moderno, movilizado y tecnificado es, también, profano.²⁰⁵ Esta realidad, a la que ha conducido la creencia en el progreso indefinido, es lo que Weber reconoció como el desencantamiento del mundo (*Entzauberung der Welt*), mediante el que se impone la creencia de que «todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión.»²⁰⁶ Sin embargo, en la movilización total, la desacralización del mundo no se comprende como la autoafirmación de la autonomía de la razón en la feliz marcha hacia la paz perpetua, sino más bien como la liberación de poderes situados más allá de los valores humanos, o antes de ellos. Esto inserta a un individuo despersonalizado, energizado, en un medio titánico crecientemente peligroso, cuyo modelo se encuentra en los soldados apostados en el precario abrigo de la trinchera y rodeados por una tierra de nadie horadada por proyectiles que, no obstante, son prodigios técnicos cuyo desarrollo presupone un alto grado de sofisticación calculadora.

²⁰¹ Ocaña, *Duelo e historia. Un ensayo sobre Ernst Jünger*, 106.

²⁰² Jünger, «Sobre el dolor», 81.

²⁰³ «Todo esto es la sombra de lo venidero; pero la realidad es el cuerpo de Cristo» Col. 2:17 *Biblia de Jerusalén*.

²⁰⁴ Benoist, *Ernst Jünger y el trabajador. Una trayectoria vital e intelectual entre los dioses y los titanes*, 86.

²⁰⁵ Sobre la dualidad sagrado-profano. Cf. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*.

²⁰⁶ Weber, *El político y el científico*, 196.

Como cada persona singular se encuentra permanentemente al alcance, no existe un átomo capaz de resistir su integración en la red de energía movilizable.

En los primeros años de la década de los treinta, Jünger comprenderá que el proceso de movilización es, a pesar de su crudeza, estrictamente necesario. La consunción de los valores en decadencia, propios del mundo burgués, habría de completarse por la vía de un nihilismo activo que, en su movilización enérgica del mundo, sería el supuesto para una construcción nueva. La persona singular se ve así encaminada a un destino trágico: de la situación descrita se deduce «la necesidad de participar.»²⁰⁷ Resulta evidente que las consecuencias de esta movilización energizada y energizante conllevan también una nueva comprensión de la sociedad, cuyos primeros síntomas fueron también analizados por Jünger. No es inoportuno adelantar que los resultados de estas observaciones desempeñan un importante papel en la evolución de su pensamiento. Los mismos rasgos que en sus obras de los primeros años treinta, centradas en la figura del trabajador, son saludados con un orgullo gélido ante la expectativa de un mundo nuevo poblado por héroes, serán poco a poco considerados como muestras de una barbarie inaceptable ante la consumación de un nihilismo cruel, puramente destructivo. Desde estas dos perspectivas, Jünger desarrollará propuestas muy distintas, aunque, como veremos, complementarias, a través de las que lograr el descubrimiento del sentido de acontecimientos que, en un primer vistazo, parecen merecer su destierro a los páramos del absurdo.

3.3 LA CIVILIZACIÓN COMO PODER VACÍO

Los inconmensurables medios de poder desatados en las batallas de material no pudieron ser, como hemos visto, integrados en una visión burguesa del mundo.²⁰⁸ El desfase entre la idea de progreso y sus realizaciones concretas situaba las bases de la civilización occidental entre signos de interrogación. Jünger, ante la vorágine de la movilización total, constató la existencia de una sociedad viva «bajo la superficie de la escala de valores de la sociedad burguesa.»²⁰⁹ El carácter híbrido, propio de una fase de transición tal como lo es la movilización, hacía aparecer a los involucrados a un tiempo «bárbaros y civilizados,»²¹⁰ pues en la forja del nuevo mundo emergía un tipo humano en el que la agudeza de la conciencia se desposaba con las fuerzas elementales. Según

²⁰⁷ Jünger, «Sobre el dolor», 85.

²⁰⁸ Cf. Molinuevo, *La estética de lo originario en Jünger*, 85.

²⁰⁹ Jünger, *El mundo transformado seguido de El instante peligroso*, 314.

²¹⁰ Jünger, 313.

Jünger, hizo aparición «un mundo lleno de maldad en el que el barniz de la seguridad se ha mantenido únicamente en una serie de vestíbulos de hotel.»²¹¹

Esto fue observado por Jünger en la capacidad de movilización de naciones como Estados Unidos. Su apelación a la *civilization*, estrechamente ligada a la idea de progreso, posibilitaba el uso de medios de poder sin encontrar resistencia alguna en su despliegue. Algo muy distinto sucedía con Alemania y su *Kultur*, pues la fuerza de la tradición y la historia no eran un mero impedimento a la movilización, sino que planteaban una resistencia activa.²¹² Tras esta apreciación hay una constatación fundamental en la visión metapolítica desarrollada por Jünger. Más allá de los actores históricos concretos, Jünger constata que el grado de poder desplegable por una unidad política no depende tanto de su forma de gobierno concreta como de su capacidad de movilización. La prueba era evidente: el Estado militar prusiano no fue el contendiente más eficaz en su movilización, y a su poder se impuso el dominio de una nación democrática. Pero la clave, como ya hemos dicho, se encuentra en un estrato más profundo, al que apuntaba Goethe en un corto poema dedicado a los Estados Unidos²¹³ y que Jünger cita en *La movilización total*: «¿Y quién pondría en duda que el país que salió de esa guerra como visible vencedor fue Norteamérica, el país “sin castillos en ruinas, sin basaltos, sin historias de caballeros, bandidos y fantasmas”?». ²¹⁴ Jünger establece así una relación de proporcionalidad inversa entre el carácter tradicional de una sociedad y su predisposición a la movilización. De este modo, la ausencia de vínculos sólidos es reconocida como un requisito fundamental en la producción de la laxitud necesaria para la imposición del mandato de movilización a grandes grupos humanos, transformados, como vimos, en pura energía masificada. Esta transformación trasciende, por supuesto, el estado de guerra: «En América, y estando ya en situación de paz, se ha pasado a un trabajo planificado de conjunto entre la industria y el Estado Mayor.»²¹⁵

Lo que acabamos de señalar nos permite observar la disolución de las castas guerreras y los estamentos antes mencionada desde una perspectiva más aguda. Este triunfo del mundo civilizado según los criterios ilustrados cimentó, al menos en parte, las bases de un futuro movilizado, ensayado en la Primera Guerra Mundial y llevado a

²¹¹ Jünger, «Sobre el dolor», 26.

²¹² Jünger, «La movilización total», 110.

²¹³ El poema en cuestión se titula *Den Vereinigten Staaten* (1827).

²¹⁴ Jünger, 106.

²¹⁵ Ernst Jünger, «La gran imagen de la guerra», en *Ernst Jünger: Guerra, técnica y fotografía*, trad. Joan B. Llinares Chover, 2.^a (Valencia: Universidad de Valencia, 2002), 167.

su máxima expresión en la segunda. Pero tras el desenmascaramiento de la retórica humanitarista, los Estados se muestran «más amenazadores y se muestran más pertrechados de armas que nunca», y es que «en cada uno de sus detalles esos Estados se orientan al despliegue del poder.»²¹⁶ Aquí, la persona singular «va a parar a una situación en la que puede ser sacrificada sin reparos.»²¹⁷ Estas frases aparecen en el ensayo de 1934 *Sobre el dolor*, pero la idea está formulada mucho antes en *El teniente Sturm*. El protagonista, *alter ego* de Jünger, piensa en lo siguiente al ver a un soldado que se ha suicidado en la soledad de la trinchera: «Una vez más, un individuo había protestado allí enérgicamente contra el esclavismo del Estado moderno. Pero este, ídolo indiferente, lo pisoteaba y pasaba por encima de él.»²¹⁸ La pérdida humana, sin embargo, es contabilizada por el mundo civilizado como una sustracción material sin mayor relevancia. Este despliegue de poder ejercido sobre la persona singular es también una constatación de que el individuo ha quedado reducido a su carácter típico, uniforme y sustituible. En este contexto, Jünger recuerda los últimos compases de *La voluntad de poder*²¹⁹ y se pregunta: «¿Estamos asistiendo aquí a la inauguración de aquel espectáculo en el que la vida sale a escena como voluntad de poder y nada más?»²²⁰ Las exigencias realizadas a la persona singular en la civilización moderna congenian, con un grado de coherencia preocupante, «una gran capacidad organizadora» y un «completo daltonismo con respecto al valor.»²²¹ Esta es la época de la «fe sin contenidos» y de «la disciplina sin legitimación.»²²² Pero estos son rasgos de un periodo de transición, pues Jünger sostiene en *Sobre el dolor*, siguiendo los razonamientos expuestos en *El trabajador*, que cada uno de estos aspectos atestigua el avance de un orden nuevo, cuyo contenido axiológico no nos es todavía mostrado.²²³ Es este el tiempo de un nihilismo terminal, tras el que Jünger afirma el inminente surgimiento de la figura del trabajador en su dimensión constructiva, supuestamente capaz de sustituir el marco formal de la civilización burguesa por nuevos vínculos colmados de contenido figurativo, cuestión que trataremos más adelante.

En su análisis del proceso de movilización total, Jünger confía en que a la destrucción colectiva le seguirá una construcción también colectiva. Siguiendo el

²¹⁶ Jünger, 82.

²¹⁷ Jünger, 82.

²¹⁸ Jünger, *El teniente Sturm*, 18.

²¹⁹ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 679-680.

²²⁰ Jünger, «Sobre el dolor», 83.

²²¹ Jünger, 84.

²²² Jünger, 84.

²²³ Jünger, 84.

principio heraclíteo según el cual «la guerra de todos es padre.»²²⁴ Jünger confía en que la naturaleza polémica de la realidad alumbrará una nueva formación tras la disolución de los órdenes previos: «Cuanto más progresen la destrucción y la reconfiguración, tanto más nítidamente se hará visible la posibilidad de una edificación nueva, la posibilidad de la construcción orgánica (*organischen Konstruktion*).»²²⁵ El concepto de construcción orgánica merece un tratamiento más detallado, pero por ahora solamente queremos subrayar la confianza que Jünger exhibe con respecto a la generación de un orden positivo capaz de unificar las contradicciones del presente, resultado del sumergimiento en la más rotunda negatividad. Solamente un orden como este podría dar sentido al combate global en el que se ha transformado la vida tras la Gran Guerra, y también al sacrificio de los soldados que en ella han caído.²²⁶

Jünger mantendrá la confianza en que la exploración de las profundidades abismáticas de la existencia es un paso, o mejor, una pasión, que ha de realizarse para superar el nihilismo. No obstante, durante la Segunda Guerra Mundial constatará que a la desvalorización inherente al proceso de la movilización total no le correspondió nada más que un creciente desierto axiológico negador de cualquier sentido. En 1942 anota en su diario una reflexión sobre la aparición de carteles nacionalsocialistas donde se lee «*Das Volk ist alles — du bist nichts* [el pueblo lo es todo — tú no eres nada]», y reconoce el significado del discurso nihilista: se anuncia la construcción de un todo compuesto de ceros.²²⁷ Con el ascenso del partido nazi al poder, Jünger observó que el orden destruido no sería reconstruido en un nivel superior, sino que la movilización total se imponía como organización puramente formal de la vida, fundando una nueva tiranía. Desencantado con las construcciones colectivas que degeneran en camarillas de matarifes, no es casual que sea en esta época cuando Jünger comienza a centrar su atención en la persona singular como núcleo a partir del cual superar esa desvalorización, algo que está ya presente en sus primeras obras, pero que se acentuará especialmente en producciones más tardías.

El carácter opresivo inherente a la civilización es constatado por Jünger también cuando en medio de la movilización total se consigue observar un espacio de reposo. Este no contradice el creciente dinamismo de la vida, sino que se integra en un marco

²²⁴ DK 22 B 53

²²⁵ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 146.

²²⁶ Benoist, *Ernst Jünger y el trabajador. Una trayectoria vital e intelectual entre los dioses y los titanes*, 45.

²²⁷ Jünger, *Radiaciones I. Diarios de la segunda guerra mundial (1939-1943)*, 288.

móvil donde la persona es zarandeada por poderes ante los que está disponible, y permite resaltar «el reverso de la vida moderna.»²²⁸ El ejemplo de los medios de transporte modernos ilustra con claridad esta idea: el viaje en tren, en mitad de la noche, presenta una «gran frialdad»,²²⁹ pues en él se constata el desabrigo del sujeto que permanece quieto en un medio que impone una disposición pasiva, que le es extraño y que le mantiene unido a la red de energía movilizada.

La segunda versión de *El corazón aventurero* incluye una breve narración —*En la trastienda de las cafeterías*²³⁰— que abunda en esta cuestión. En este escrito, Jünger 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. El trasfondo cruel de la vida construida durante y tras la movilización total se revela, aquí, en forma de tedio. En cualquier caso, Jünger atestigua cómo la persona singular cada vez cuenta con menos espacios en los que negarse a participar en la movilización.

Hemos realizado un recorrido panorámico a través de las fuerzas que nacieron de la pretensión de domeñar la realidad, propia del racionalismo positivista, y hemos hecho hincapié en las bases teóricas que permitieron desatar los poderes soterrados bajo la máscara del progreso. Se ha podido constatar el carácter fundamentalmente disolvente de esta idea, que movilizó totalmente la realidad y, con esto, permitió a Jünger profetizar la llegada de una nueva figura, que impondría su sello al planeta. Y en este recorrido hemos evitado conscientemente la discusión detallada acerca de la técnica, que desempeña un papel protagonista en el pensamiento de Jünger, para dedicarle ahora un capítulo completo a esta cuestión. A través de la reflexión sobre la técnica, comprendida de momento como un incipiente rasgo del trabajador, podremos completar el retrato de la situación a partir de la cual pudo Jünger buscar en la figura el nuevo sentido de la historia. Hemos de centrarnos, pues, en la dimensión práctica de la movilización total, que se presenta ahora como un proceso eminentemente técnico.

²²⁸ Jünger, *Anotaciones del día y de la noche. El corazón aventurero (primera versión)*, 127.

²²⁹ Jünger, 127.

²³⁰ Jünger, *El corazón aventurero. Figuras y caprichos*, 92-93.

CAPÍTULO 4

LA EXPERIENCIA DE LA TÉCNICA Y SU PODER FIGURATIVO

«La máquina constituye uno de los ejemplos del engranaje de las multitudes humanas, en las que los actos de cada individuo no cumplen más que una función»²³¹

4.1 LA TÉCNICA COMO LENGUAJE DE MANDO

A la hora de caracterizar la realidad de la técnica, resulta apropiado aproximarse a la relación que con ella establece la literatura en un momento determinado. Friedrich Georg Jünger, en *La perfección de la técnica*, fue certero al señalar cómo en 1944 la producción literaria enmarcada en el género de la utopía mostraba rasgos enteramente distintos a los de obras fundantes del género. Obras como la *Utopía* de Tomás Moro,²³² o *La ciudad del Sol* de Campanella,²³³ incorporan un grado de imaginación aplicada a las innovaciones técnicas, pero el grueso de su argumento se asienta sobre la cuestión de la sofisticación del Estado,²³⁴ y son en este sentido utopías políticas. Pero la orientación futurista del pensamiento utópico implica la postulación de un porvenir deducible de la potencia encerrada en el presente, y la deducción ha de ir guiada por instrumentos racionales de modo que lo imaginado se presente como verosímil.²³⁵ No es difícil, según lo que acabamos de decir, percibir la profunda conexión que existe entre el pensamiento progresista, con su metafísica de la potencia, y la utopía técnica. Sin embargo, todavía

²³¹ Nietzsche, *El caminante y su sombra*, 125.

²³² Cf. Tomás Moro, *Utopía*, 3.^a (Madrid: Zero, 1971).

²³³ Cf. Tommaso Campanella, *La ciudad del Sol*, trad. Miguel Á. Granada (Madrid: Tecnos, 2007).

²³⁴ Jünger, *La perfección de la técnica*, 17.

²³⁵ Jünger, 18.

hemos de conceder al utopista que la elucubración de futuros inventos maravillosos cabe dentro de lo imaginable, siempre que no se confunda el dominio de la posibilidad con el de la necesidad. Pues incluso si no llegamos a ver nunca el grado de refinamiento técnico presentado por el utopista, podemos reconocer que este se encuentra germinalmente en la disposición técnica de la realidad. Pero hay un paso donde la utopía técnica se muestra realmente como tal, y donde su ligazón con la falacia progresista se hace evidente: el tránsito de la esfera de la técnica a la esfera moral. El utopista no se limita a prometer una gran abundancia de medios, sino que los acompaña con nobles fines. Hay aquí un salto inadmisibles, una vinculación mágica,²³⁶ pues la esperanza puesta en la técnica no ha de salir de ella hacia esferas superiores: «No puede esperar de la técnica algo que esté fuera de las posibilidades de la misma.»²³⁷

Al realizar este análisis, estamos aproximándonos a la falacia del progreso desde su concreción práctica, cuya esencia, no obstante, va más allá del carácter instrumental de la técnica. La perspectiva progresista de la historia establece la univocidad entre el avance técnico y el avance moral, de modo que ambos se insertan en su horizonte indefinido. Pero ya hemos visto que esta parcial aplicación de la razón sobre la vida presenta límites intrínsecos a su propia constitución, tanto en el terreno de la epistemología como en su voluntad de orden y progreso. Naturalmente, la concepción de la técnica que aquí se hace posible es también inapropiada:

En el espacio burgués la técnica aparece, en efecto, como un órgano del progreso, un órgano que tiende a la realización plena de lo racional y lo virtuoso. De ahí que la técnica se halle estrechamente ligada a las valoraciones propias del conocimiento, de la moral, del humanitarismo, de la economía y del confort. En ese esquema encaja mal la cara marcial de su cabeza de Jano.²³⁸

No es casual que Jünger aluda, en su crítica a la concepción burguesa de la técnica, al dios romano Jano. Esta deidad, que gobierna puertas y umbrales, presenta dos caras complementarias. La visión progresista, sin embargo, sólo es capaz de considerar uno de los dos rostros. Solamente así puede sostenerse la creencia de que la técnica es un

²³⁶ Schmitt, *El concepto de lo político*, 123.

²³⁷ Jünger, *La perfección de la técnica*, 23.

²³⁸ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 153.

poder neutral.²³⁹ Sin embargo, no es este el caso, pues su neutralidad es simplemente aparente, y esta apariencia sólo se mantiene mientras permanecemos en una consideración puramente instrumental cuya corrección, como señala Heidegger, no equivale a la verdad esencial de lo que la técnica moderna es;²⁴⁰ y esta última es, precisamente, «la que nos inquieta»²⁴¹ y a la que nos referimos en este trabajo.

En su análisis de la técnica, tanto Heidegger como Jünger realizan una reducción fenomenológica que busca suspender la comprensión cotidiana de la técnica que, irremediablemente, impide vislumbrar su significación profunda. A este respecto, Heidegger señala, al comienzo de su conferencia *La pregunta por la técnica*,²⁴² que «la técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica.»²⁴³ En la misma dirección apunta Jünger cuando acusa en su época una falta de percepción estereoscópica en la comprensión del proceso de la técnica, tal y como muestra «la aparición de un especialismo desenfrenado.»²⁴⁴ En el centro de esta especialización se encuentra la concepción puramente instrumental, pues se ignora que «para poseer una relación

²³⁹ Carl Schmitt coincide con Jünger y Heidegger en su análisis de la técnica cuando señala que, efectivamente, su carácter neutral es ilusorio. Sin embargo, Schmitt conjuga esta postura con una comprensión instrumental de la técnica. De hecho, hace que ambas tesis se sostengan mutuamente, pues señala cómo la instrumentalidad de la técnica hace que no sea neutral, dado que ella puede servir a cualquiera y, dada su efectividad, es cada vez más verosímil que la técnica sea efectivamente utilizada y abandone el espacio de neutralidad. Además, Schmitt señala, como Jünger, que la era técnica es provisional. Sin embargo, sus posiciones difieren en aquello que esperan que surja tras la era de la técnica. Aunque su punto de vista evolucionará en trabajos posteriores, en *El trabajador*, Jünger, con su metafísica de la Figura, sitúa la fuerza de la técnica en un marco mítico, titánico, y suprahumanista que ordena una concepción del Estado como Leviatán, y este sería el soberano en tanto que encarna la Figura del trabajador: Cf. Villacañas Berlanga, «Técnica y nihilismo», 185. Schmitt, por su parte, acentúa la realidad del hombre concreto como soberano sobre el que se funda el orden político, pues en él recae la decisión, con lo que sitúa el sentido definitivo de la edad técnica en la cuestión acerca de la clase política que surgiría con fuerza suficiente como para hacerse cargo del instrumental técnico. Cf. Schmitt, *El concepto de lo político*, 126.

²⁴⁰ Martin Heidegger, *La pregunta por la técnica*, trad. Jesús Adrián Escudero (Barcelona: Herder, 2021), 16.

²⁴¹ Heidegger, 24.

²⁴² En este texto de Heidegger hay una notable influencia tanto de *La movilización total* como de *El trabajador*. Heidegger impartió seminarios sobre esta última obra, y reconoció que «*La pregunta por la técnica* debe a las descripciones de *El trabajador* un estímulo duradero»: Cf. Martin Heidegger, «Hacia la pregunta del ser», en *Acerca del nihilismo*, trad. José Luis Molinuevo (Barcelona: Paidós, 1994), 81. Un análisis cruzado de ambas queda más que justificado. La influencia de Jünger en Heidegger es directa en su descripción del tránsito del *animal rationale* al «ser vivo que trabaja» en un desierto donde el trabajo adquiere rango metafísico como objetualización incondicionada de lo presente, desplegada en la voluntad de poder: Cf. Martin Heidegger, «Superación de la metafísica», en *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau (Barcelona: Serbal, 1994), 64. Cabe añadir, además, que Jünger escuchó en calidad de público la conferencia de Heidegger sobre la técnica, pronunciada el 18 de noviembre de 1953 en la Academia Bávara de Bellas Artes, durante el ciclo de conferencias titulado *Las artes en la época técnica*: Cf. Jünger, *Los titanes venideros. Ideario último, recogido por Antonio Gnoli y Franco Volpi*, 59.

²⁴³ Heidegger, *La pregunta por la técnica*, 13.

²⁴⁴ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 147.

verdadera y efectiva con la técnica es preciso ser algo más que un mero técnico.»²⁴⁵ Para Jünger, es menester escapar de esa valoración ingenua de la técnica, que pone al ser humano en relación inmediata con ella y lo concibe unilateralmente como creador de paraísos artificiales o como víctima de sus ingenios, es decir, como sujeto activo de la técnica o como objeto por ella dominado. La definición de la técnica que Jünger presenta trata de capturar no uno de sus caracteres especiales, sino su esencia, y es la siguiente: «La técnica es el modo y manera en que la figura del trabajador moviliza el mundo.»²⁴⁶ En su definición hay un elemento —la figura del trabajador— cuyo análisis hemos eludido por el momento, y que no abordaremos inmediatamente, aunque ya podemos señalar que esta figura es la que media la relación del ser humano con la técnica, que diferirá en el grado en que la persona singular encarna un tipo de la figura del trabajador. No obstante, por ahora, nos interesa simplemente reconocer que en esta definición se abandona el marco meramente instrumental de la técnica y se introduce la figura del trabajador como centro metafísico de un proceso que, en este caso sí, nos es ya muy familiar: la movilización.

Es en el proceso de la movilización total donde se observa que la técnica es algo distinto a un instrumento, y que su lógica no está encorsetada bajo el agradable esquema del progreso, como atestigua claramente la «imagen figural (*das gestaltmäßige Bild*)»²⁴⁷ de la guerra, en la que la técnica revela su sentido unitario y no ya simplemente correcto, sino verdaderamente esencial: el de dominio (*Herrschaft*).²⁴⁸ Esta es la realidad que permanecía velada tras la cortina progresista del mundo burgués, que representaba la técnica como un conjunto de medios manejables por cualquiera y, por tanto, orientables hacia la evolución constante por el sujeto. Pero Jünger señala que los medios de la técnica conforman un lenguaje metafísico que hace al ser humano, simultáneamente, sujeto y objeto del proceso de movilización. El espacio que ellos inauguran no es de libertad, sino que imponen un estilo de vida totalmente determinado sin esperar el consentimiento de la persona singular, pues basta con su obediencia.²⁴⁹ La alusión al dios Jano se repite en los diarios de Jünger, concretamente en una nota del 5 de abril de 1943, donde se hace evidente la irrupción de la técnica en la vida cotidiana en forma de poder desmesurado. Ese día, tras un bombardeo, Jünger observó cómo

²⁴⁵ Jünger, 147.

²⁴⁶ Jünger, 147-148.

²⁴⁷ Jünger, 149.

²⁴⁸ Jünger, 155.

²⁴⁹ Jünger, 156.

«sobre los paseantes domingueros que salían de las bocas de metro se abalanzó una multitud de heridos que corrían sin aliento», para después concluir que «esa es la cabeza de Jano de nuestro tiempo,»²⁵⁰ pues ahí se muestran entrelazados ambas dimensiones de la técnica, a saber, la de comodidad y la de dominio.

En el pensamiento de Jünger, técnica y movilización son inseparables. Hemos visto el proceso por el que la movilización se hizo total, por lo que es ahora momento de examinar cómo la emergencia de la esencia de la técnica trastoca su propia imagen neutral hasta revelarse como un lenguaje de mando. Tendremos así una imagen completa de los dos rasgos principales a partir de los que cabe atisbar la figura del trabajador, mediante la que Jünger podrá postular la existencia de un sentido constructivo tras estos procesos nacidos del mundano culto al progreso e imbuidos del corrosivo influjo del nihilismo.

La extensión planetaria de la comprensión burguesa de la técnica, que Jünger lamenta románticamente en algunas de sus obras,²⁵¹ corresponde a un proceso que culmina con lo que Jünger denomina «revolución mundial» (*Weltrevolution*),²⁵² acontecimiento que sigue forzosamente a la Primera Guerra Mundial, pues ambos forman parte de «un mismo acontecimiento cósmico y en muchos aspectos dependen el uno del otro.»²⁵³ La revolución mundial representa el desvelamiento del verdadero rostro de la técnica como poder figurativo y dominante que lleva a la relación burguesa con la técnica a un abismo. Y el grado de este hundimiento ha de ser enorme, pues tras la Primera Guerra Mundial la burguesía se ha extendido planetariamente, pero su victoria es, según Jünger, sólo aparente. Esto se debe a que ella misma «es incapaz de emplear la técnica como un medio de poder ordenado a su propio existir.»²⁵⁴ El burgués, tratando de orientar la técnica desde una concepción instrumental, cree posible dirigirla como un mero medio a fines que le son en realidad ajenos.²⁵⁵ Y con este ensanchamiento del dominio de la técnica en su aparente neutralidad se amplía también el alcance que tendrá cuando muestre «su auténtica condición de lenguaje de mando.»²⁵⁶ En cada uno de los medios de confort proporcionados por la técnica se oculta una dimensión orientada enteramente a la organización, y que, cuando emerge, permite

²⁵⁰ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 35.

²⁵¹ Cf. Jünger, *Anotaciones del día y de la noche. El corazón aventurero (primera versión)*; Jünger, *Juegos africanos*.

²⁵² Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 80, 151.

²⁵³ Jünger, «La movilización total», 90.

²⁵⁴ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 154.

²⁵⁵ Jünger, 158.

²⁵⁶ Jünger, 158.

conocer la esencia de la técnica en forma de máximo peligro. Jünger, en *El trabajador*, sostiene que «tal vez disponga de mayor comodidad el hombre que hace instalar en su casa la corriente eléctrica [...] Pero lo que sí es seguro es que dispone de una independencia menor que quien se alumbra con un candil.»²⁵⁷ Esta constatación resuena en lo que su hermano, Friedrich Georg, escribió doce años después en *La perfección de la técnica*, en un fragmento en el que se presenta magistralmente el rostro oculto de los medios de bienestar proporcionados por la técnica:

Si imaginamos una casa que posea un alto grado de perfección técnica, [...] no sólo veremos una gran cantidad de enchufes y conexiones; también observaremos que sus habitantes viven en total dependencia de la organización técnica, que se hallan sometidos a las funciones técnicas y se ven afectados por cualquier perturbación del funcionamiento. Y no sólo eso. Quizás vivan con la agradable sensación de hallarse provistos de todo el «confort de los tiempos modernos» [...]. Cuando giran el dial de su receptor de radio, esperan que les suministren esa música del éter capaz de ahuyentar el aburrimiento del tiempo libre [...]. Pero de su aparato podrían surgir también otras voces, más rudas, que les ordenaran levantarse, ir a trabajar y ejecutar otras cosas que no les gusten en absoluto.²⁵⁸

Esta forma que tiene la técnica de disponer de todo indiscriminadamente²⁵⁹ engarza con el núcleo de la movilización total. La impronta de la figura se hace clara en la disolución de toda resistencia. No existe ningún rincón libre de las comodidades de la técnica y, en ese sentido, no existe tampoco ningún recurso sin movilizar. Así, la técnica, como el «medio más eficaz de la revolución total,»²⁶⁰ no permite el establecimiento totalmente libre de fines.

Existe aquí un fuerte paralelismo con la obra de Heidegger. Aquello que este autor identifica como peculiar de la técnica moderna es su forma de desvelar (*entbergen*), radicalmente distinta de la *poiesis* propia de la naturaleza (*physis*) y también de la del artista y del artesano (*téchne*). La naturaleza opera como un producir (*hervorbringen*) que es un emerger-desde-sí, y se diferencia de lo producido (*Hervorgebrachte*) artesanal y artísticamente en que en esto último el origen del producir se encuentra en un principio distinto de lo producido. Y todo producir acontece como desvelamiento

²⁵⁷ Jünger, 157.

²⁵⁸ Jünger, *La perfección de la técnica*, 131.

²⁵⁹ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 158.

²⁶⁰ Jünger, 159.

(*Entbergung*) de lo oculto, que entonces aparece como *alétheia*. La técnica moderna es un desvelamiento, pero es distinto de las otras formas de producción señaladas por Heidegger, en tanto que su desocultamiento no es un producir *poiético*, sino que es un provocar²⁶¹ (*herausfordern*) que impone a la naturaleza la «exigencia de suministrar energía que *como tal* puede ser extraída y almacenada,»²⁶² concepción que se encuentra enraizada en la física moderna.²⁶³ La técnica moderna, como engranaje (*Gestell*) «emplaza (*stellt*) a la naturaleza»²⁶⁴ en el sentido de la provocación: libera, transforma, almacena y distribuye la naturaleza desvelada como fondo permanente (*Bestand*)²⁶⁵ de reservas o, en el lenguaje de Jünger, de energía potencial. La transmutación de la vida en energía potencial, analizada antes desde el lado de la movilización total, muestra así, como dimensión de la técnica, una imagen más completa. Aquí las perspectivas de Jünger y Heidegger se complementan, y ambas confluyen tanto en el reconocimiento de que la técnica moderna es más que un medio de una actividad humana, como en la constatación de que la representación de la técnica como una potencia neutral nos entrega a su poder,²⁶⁶ de modo que el ser humano deviene, también, fondo permanente de reservas. Se revela en este punto que la preocupación por la técnica no puede desligarse del modo en que ella emplaza también al ser humano. Dejamos abierta, sólo por ahora, la cuestión sobre la actitud que puede adoptar el ser humano que renuncia a considerar la técnica como el único modo de acceso a la realidad.

Hemos de añadir, no obstante, una salvedad respecto a la relación entre las posturas de Jünger y Heidegger con respecto a la técnica. Más que una coincidencia, podemos hablar de que ambas comparten un aire de familia, pero también existe una diferencia fundamental. Ya hemos dicho que, para Heidegger, la técnica destina un modo peculiar de desvelamiento, concretamente el provocador, que convierte lo desvelado en objeto con vistas a su dominación. Esto sitúa la conferencia de Heidegger en correspondencia con la pregunta por la metafísica y el olvido del ser, pues la técnica misma es una manera de destinarse el ser: es metafísica realizada.²⁶⁷ La discusión heideggeriana de la técnica debe reconducirse, entonces, a la pregunta por el nihilismo, que es indisoluble en su filosofía de la pregunta por el ser. Es aquí donde encontraremos el principal punto

²⁶¹ Heidegger, *La pregunta por la técnica*, 25.

²⁶² Heidegger, 25.

²⁶³ Heidegger, 36.

²⁶⁴ Heidegger, 26.

²⁶⁵ Heidegger, 28.

²⁶⁶ Heidegger, 14.

²⁶⁷ José Manuel Chillón y Alfredo Marcos, «Técnica y sentido», *SCIO. Revista de filosofía*, n.º 11 (2015): 94.

de discrepancias en el intercambio sobre el nihilismo llevado a cabo por Jünger y Heidegger, que más adelante analizaremos. La ligazón entre técnica y metafísica recibirá un tratamiento bien distinto por parte de ambos, y esto será fundamental para reconocer la diferencia de sus posiciones con respecto al nihilismo y la posibilidad de superarlo, así como la paulatina transformación del punto de vista de Jünger. Merece la pena señalar, sin embargo, que ambos consideraron la posibilidad de encontrar un hilo de Ariadna en el mundo dominado por el nihilismo. Aunque hicieron esto desde perspectivas muy distintas, como veremos, podemos anticipar que ambos comparten la convicción heideggeriana de que el hombre, aun perteneciendo al ámbito del destino, es más su oyente que su siervo.²⁶⁸

En definitiva, la técnica, como lenguaje de mando, es una imposición del sello de la figura a cada aspecto de la realidad, que es así emplazado en un engranaje unitario. La cita que encabeza *La perfección de la técnica*, y que se atribuye a una inscripción presente en un cobertizo de herramientas, captura el modo de organizar de la técnica moderna que acabamos de desgranar: «Un lugar para todo, pero todo en su lugar.»²⁶⁹ Dado el carácter determinado de este proceso, que ya ha perdido el barniz que le daba apariencia de apertura, cabe esperar el momento en el que todo se encuentre, efectivamente, en el lugar que el armazón de la técnica impone. Con la posibilidad de una perfección de la técnica se apunta a una perspectiva ya absolutamente contraria a la del progreso, y se dirige la reflexión al término de la movilización. Es este el momento en el que el mundo presentará su rostro completamente transformado, tiempo en el que la realidad entera se habrá desvelado conforme a los mandatos del lenguaje de la figura del trabajador. Debemos, pues, examinar los mecanismos fundamentales por los que, según señala Jünger, esto se hace posible, así como las consecuencias que tal destino presenta con respecto a la existencia del ser humano.

4.2 LA PERFECCIÓN DE LA TÉCNICA

Como es habitual en Jünger, todo pronóstico se acompaña de una serie de observaciones precisas que lo sustentan. Así, la idea de que en la ideología moderna del progreso se encuentra *in nuce* el punto final del desarrollo técnico nace de la observación del instrumental técnico de los años treinta. Hemos de recalcar algo que ya hemos sugerido en lo dicho hasta ahora: Jünger no cae nunca en la superficial

²⁶⁸ Heidegger, *La pregunta por la técnica*, 40.

²⁶⁹ Jünger, *La perfección de la técnica*, 7.

identificación de la técnica con las máquinas. No obstante, esto no excluye la posibilidad, en él realizada, de analizar la esencia de la técnica como poder figurativo mediante la interpretación simbólica de la técnica maquinista y de su papel en la vida. Será así como Jünger podrá sostener una máxima que, en el caso de la técnica, se aplica plenamente: «La complicación no es una característica de las situaciones tardías, sino de las iniciales.»²⁷⁰ Prueba de ello es la creciente simplificación del instrumental técnico que se produce, además, con un ritmo en constante aceleración. Para explicar la mecánica de este proceso, que se desarrolla orgánicamente, Jünger esboza una imagen que plasma el destino que cabe esperar en cuanto a la técnica:

Lo que importa es, antes bien, que los ojos se habitúen a otra imagen integral de la técnica. Esta estuvo apareciéndosele a la imaginación durante mucho tiempo como una pirámide invertida, esto es, como una pirámide que se apoyara en su vértice, se hallara en un proceso de crecimiento ilimitado y cuyos lados fueran agrandándose hasta tal punto que la mirada no pudiera abarcarlos. Nosotros hemos de esforzarnos en lo contrario, esto es, en verla como una pirámide cuyos lados van reduciéndose progresivamente y que alcanzará su punto final en un tiempo previsible [...] La técnica contiene en sí las raíces y los gérmenes de su potencialidad última.²⁷¹

La inadecuación de la perspectiva instrumental-antropológica de la técnica, cuya crítica a manos de Heidegger ya hemos expuesto, puede ser comprendida mediante la consideración de este pasaje. El arsenal técnico no aparece aquí como un conjunto de aparatos²⁷² disponible, sino más bien como la fuerza capaz de disponer de todo en el ascenso a su propia cima. En *El trabajador*, así como en los otros ensayos de los años treinta que venimos comentando, Jünger reconoce que este proceso presenta, principalmente, un rostro destructor. La técnica, indisociable de la movilización, aparece como un despliegue de poder disolvente cuya «marcha triunfal»²⁷³ aniquila todo símbolo. En su movilización de la realidad transmutada en energía, la técnica «es la destructora de toda fe en general y, por tanto, el poder anticristiano más resuelto que ha

²⁷⁰ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 163.

²⁷¹ Jünger, 165.

²⁷² El aparato, por oposición a la máquina, no es más que «una adición a nuestras herramientas». Por otro lado, las máquinas presentan un carácter cualitativamente distinto a las herramientas, por muy sofisticadas que sean estas últimas. Jünger, *El libro del reloj de arena*, 83.

²⁷³ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 157.

surgido hasta ahora.»²⁷⁴ La técnica se expande como un gas en una cámara vacía, y no permite que en su espacio habiten otras fuerzas de índole diferente capaces de rivalizar con el mundo configurado conforme a sus mandatos. Su avance viene acompañado de la erosión de todo símbolo porque ha de arrasar con todo lo que suponga un límite en su progreso, que se muestra ya enteramente determinado y ajeno al plano de la neutralidad. Forma parte de esto la disolución de «la visión humanístico-cristiana tradicional del hombre,»²⁷⁵ visión a la que Jünger terminará siendo próximo desde una perspectiva propia a partir de los años cuarenta, como veremos más adelante.

Sin embargo, en *El trabajador*, Jünger comprende que el trabajo de voladura realizado por la técnica no es estéril, aunque lo parezca. Es cierto que la técnica no concibe en sí misma la posibilidad de autolimitar su desarrollo, más allá de su punto de perfección. En este sentido, el enorme poder por ella invocado no se nos aparece acompañado de un aumento equiparable en la capacidad de valorar. La técnica misma capacita, pero no orienta; transforma, pero no interpreta; hace, pero no piensa. No obstante, Jünger reconoce que, a pesar de que la técnica misma carece de valor, algo que se acompaña con su aparente neutralidad, es en realidad un poder que está «de servicio.»²⁷⁶ Desde la perspectiva mítica de Jünger, cabe afirmar que la técnica es esencialmente prometeica por cuanto sirve sólo a un titán, y este no es otro más que la figura del trabajador. En este sentido, la perfección de la técnica coincide con la plena adhesión de todos los aspectos de la realidad a la coacción de la figura.

Es de notar que el progreso técnico se desarrolla, dentro de la perspectiva jüngeriana, en un espacio cerrado de antemano. Jünger pronostica que el límite intrínseco de este avance se alcanzará finalmente con el establecimiento de una univocidad perfecta, de una creciente unidad en las dimensiones de la vida mediadas por la técnica, que son todas. Se avanza así desde la aparente independencia de las aplicaciones especiales de la técnica, como aquellas que se desarrollan primeramente en la industria militar y la médica, hasta un auténtico espacio técnico, definido por el hecho de que ya «no hay ningún rendimiento singular que no se halle relacionado con los demás.»²⁷⁷ Con la concepción de un espacio técnico total, Jünger ofrece un diagnóstico cuyo carácter visionario es confirmado por la vigencia de su análisis. La tecnología de nuestros días ha fundado, efectivamente, un medio técnico dinámico que ya no depende

²⁷⁴ Jünger, 152.

²⁷⁵ Volpi, *El nihilismo*, 164.

²⁷⁶ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 158.

²⁷⁷ Jünger, 153.

exclusivamente de la acción humana y trasciende el ámbito de las relaciones unidireccionales entre el ser humano y la técnica.²⁷⁸ La lógica inherente al desenvolvimiento de la técnica comporta una nueva dinámica que parece escapar al control del ser humano en general, pero también al del especialista técnico que, como ya dijimos, no mantiene una relación más que parcial con esta movilización. Y parece que algo característico de esta lógica identificada por Jünger en el núcleo de la técnica es su carácter activo, que no solamente prescinde de la mediación humana, sino que a veces la rechaza de plano.²⁷⁹

Cuando Jünger eleva la técnica a un poder propio de la figura, reconoce la distancia que ha llegado a desarrollar para con la medida humana de la realidad. Resulta complicado, no obstante, extraer de *El trabajador* una imagen del término del proceso más allá de lo ya dicho. El mismo Jünger consideraba necesario añadir una segunda parte al texto, donde se abordase el panorama que reinaría en el planeta una vez que se hubiese completado la movilización técnica del mundo:

A propósito de *El trabajador*. El dibujo es exacto; con todo, esa obra mía se parece a un medallón bien acuñado, pero al que le faltase una de las caras, la de atrás. En una segunda parte habría que exponer que los principios dinámicos descritos en el libro se encuentran subordinados a un orden estático de rango superior. [...] De todos modos, Friedrich Georg consiguió dar un paso significativo en esa dirección con su libro *Las ilusiones de la técnica*.²⁸⁰

El libro al que se refiere Jünger terminó titulándose *La perfección de la técnica*²⁸¹ (*Die Perfektion der Technik*), y lo escribió su hermano Friedrich Georg Jünger. Este volumen, al que ya hemos aludido en varias ocasiones, concentra una visión global de un mundo regido en cada rincón por la primacía de lo técnico. Dessauer ha acusado a Friedrich Georg de no ofrecer una definición explícita de lo que es la técnica, y de asociarla a veces con la mecánica y otras con la máquina.²⁸² Sin embargo, gracias a la anotación del diario de Jünger que acabamos de citar, puede afirmarse que Friedrich Georg aborda la técnica no sólo como una visión del mundo o una disciplina particular,

²⁷⁸ Luca Valera, *Especiosos. Filosofía y nuevas tecnologías* (Barcelona: Herder, 2022), 39.

²⁷⁹ Recordemos aquí la visión del volante solitario que proseguía en su movimiento automático, imagen que tanto impresionó a Jünger. Véase la nota 185.

²⁸⁰ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 23.

²⁸¹ Jünger, 315.

²⁸² Friedrich Dessauer, *Discusión sobre la técnica*, trad. Álvaro Soriano y Lucio García Ortega (Madrid: Rialp, 1964), 45.

sino como una forma de vida unívoca de la que cabe observar cada uno de sus rasgos especiales, así como su imagen de conjunto. Según Jünger, la obra de su hermano guarda una relación con *El trabajador* análoga a la que mantienen el positivo y el negativo de una fotografía.²⁸³ Entonces, merece la pena detenerse un momento en la obra de Friedrich Georg antes de analizar, en la segunda parte de este trabajo, todas las aristas de la figura del trabajador.

Según Friedrich Georg, la técnica perfecta monopoliza la capacidad representativa del ser humano. Una razón malograda por el cientifismo utópico, unida a una rotunda esterilidad simbólica, encajonan al ser humano en el modo de ser técnico. Esto quiere decir que la vida pasa a comprenderse estricta y exclusivamente a partir de un esquema causal, que ordena la realidad en torno a un poder que une el máximo grado de centralismo con una enemistad frontal hacia todo tipo de jerarquía.²⁸⁴ En el fondo, la voluntad de poder opera aquí, en la técnica, como voluntad de organización, pues «la mentalidad técnica, que encierra una ilimitada ambición de poder [...] devora la vida no organizada dondequiera que la encuentra.»²⁸⁵ Y este sometimiento de lo desorganizado bajo un orden artificioso alcanza estratos muy profundos. Bajo la mentalidad técnica «el mundo es una máquina, el hombre es un autómatas,²⁸⁶ y así «la vida se pone por doquier al servicio de un automatismo activo.»²⁸⁷

La idea de configurar un movimiento automático activo, señalada por Friedrich Georg en el núcleo de la técnica moderna, puede rastrearse en la epístola *De magnete*, que Pedro el Peregrino de Maricourt escribió para el caballero Siger de Foucaucourt, en 1269.²⁸⁸ Al final de esta carta se expone el método para construir una rueda capaz de girar perpetuamente. Para iluminar la cuestión que nos ocupa podemos decir que la técnica, en su perfección, concibe el *perpetuum mobile* no como algo aplicable a aparatos concretos, sino como el ritmo que ha de imponerse al cosmos. La aportación complementaria que Jünger reconoce a su hermano Friedrich Georg consiste en haber identificado cómo la técnica se vincula al establecimiento del automatismo uniforme como estructura de vida. Pero, además, Friedrich Georg supo reconocer que la relación

²⁸³ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 217.

²⁸⁴ Jünger, *La perfección de la técnica*, 130-131.

²⁸⁵ Jünger, 133.

²⁸⁶ Jünger, 250.

²⁸⁷ Jünger, 251.

²⁸⁸ Su primera traducción al español puede leerse en Ana María C. Minecan, «Análisis y traducción bilingüe de la carta de Pedro el Peregrino de Maricourt al caballero Siger de Foucaucourt: Sobre el imán (De magnete)», *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 6, n.º 7 (2017): 277-307.

existente entre el «desarrollo de la mecánica» y el «aumento de fuerza elemental»²⁸⁹ encierra una enorme peligrosidad en un mundo donde impera una «filosofía de la mera utilidad,»²⁹⁰ que reduce el terreno de los valores a una dimensión cuantitativa perfectamente compatible con la barbarie.

En París, durante un bombardeo, Jünger experimentó efectivamente la realidad de las ideas de su hermano que acabamos de presentar. Los aviones, que acababan de dejar caer sus bombas, avanzaban impertérritos a pesar de que las baterías defensivas derribaban algunos, cuyos pilotos caían calcinados envueltos en su paracaídas. En la nota correspondiente del diario de Jünger leemos:

El espectáculo tenía los dos grandes rasgos de nuestra vida y de nuestro mundo: el orden rigurosamente consciente, disciplinado, y el desencadenamiento elemental. Era a un tiempo de una excelsa belleza y de una fuerza demoniaca. Por algunos minutos perdí la visión de conjunto y mi consciencia se diluyó en el paisaje, en la sensación de la catástrofe, pero también del sentido que subyacía a ella.²⁹¹

Este fragmento contiene un poderoso ejemplo de la estereoscopia espiritual que puebla la obra de Jünger. Aquí la presencia de la catástrofe no es óbice para la intuición de un sentido profundo, pues ambas dimensiones conviven en la hondura de la vida modelada a partir de la técnica. En fragmentos como el recién citado se observa cómo la cuestión del sentido, absolutamente central en el desarrollo intelectual de Jünger, conduce a esperar del fondo figurativo de la técnica una revelación que va más allá de lo propiamente técnico, cuyo camino se prepara con el aumento general del peligro hasta grados extremos. Jünger no perderá la esperanza de conseguir entablar una relación con la técnica que vaya más allá de la huida romántica y del delirio utopista, mediante una síntesis teológica entre ambas respuestas.²⁹² Hemos de recordar que, en su conferencia sobre la técnica, Heidegger también alude a un destino similar cuando cita los versos que Hölderlin escribe en *Patmos* y que iluminan esta idea: «Allí donde está el peligro, surge lo que salva.»²⁹³

²⁸⁹ Jünger, *La perfección de la técnica*, 256.

²⁹⁰ Jünger, 205.

²⁹¹ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 143.

²⁹² Jünger, 568.

²⁹³ «Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch»: Friedrich Hölderlin, *Poesía completa*, trad. Federico Gorbea, 5.^a (Madrid: Ediciones 29, 1995), 394-395.

Pero, antes de adelantar el sentido que Jünger encontrará en la vorágine técnica, tanto en sus obras de los años treinta como en trabajos tardíos, hemos de decir algo todavía acerca del ritmo vital impuesto en una era enteramente regida por lo técnico. Dado que la técnica es el lenguaje propio de la figura del trabajador, es necesario estudiar la influencia de este poder allí donde impone su dominio. Parece que solamente así podrá concretarse un proyecto que se encuentra latente en toda la obra de Jünger, como lo es el de la ordenación de una antropología a la altura del reto planteado al ser humano por la desvalorización y el automatismo. Nos ocuparemos, entonces, de una dimensión de la técnica a la que Jünger dedicó no pocas reflexiones: el nuevo esquema que la técnica impone al tiempo.

4.3 EL TIEMPO DE LA TÉCNICA

La experiencia del tiempo medida a partir de la idea de progreso quedó profundamente deteriorada por el traumático ingreso de la humanidad en el siglo XX. El ser humano sintió como nunca el desamparo de encontrarse sumido en las simas oceánicas de la historia. Es cierto que el ser humano siempre ha sentido angustia ante su realidad histórica. Pero también es verdad que la persona singular ha contado, al menos, con dos respuestas fundamentales frente al peculiar dolor sentido por la vida histórica. En primer lugar, las sociedades tradicionales y paganas han podido defenderse del azote del tiempo mediante su renovación en la repetición de los ritos cosmogónicos acontecidos *in illo tempore*, en un momento ahistórico, o insertando la experiencia temporal en una explicación metahistórica, como la cíclica, que otorga coherencia a lo vivido.²⁹⁴ En segundo lugar, la cultura judeocristiana consigue dotar de sentido al tiempo histórico reconociendo su ligazón con la historia de la salvación. El *in illo tempore* es situado así tanto en el momento de la creación como en el del fin de los tiempos,²⁹⁵ con lo que la renovación del tiempo no tiene por qué repetirse cíclicamente, ya que los acontecimientos son, a la vez, contemplados por Dios y conducentes a la salvación. Cabe señalar que, aunque la visión cristiana dota de valor a los hechos históricos, pues la misma historia está atravesada por lo divino, no confunde el hecho de que Dios esté en la historia con el de que el proceso de la historia sea Dios mismo. La escatología cristiana no espera la plenitud de la historia, sino la consumación del tiempo. Es esta una sutileza que no puede afirmarse del historicismo. Este se define por

²⁹⁴ Eliade, *El mito del eterno retorno*, 162.

²⁹⁵ Eliade, 124.

la valoración intrínseca del hecho histórico desvinculado de su matriz sagrada y, por ende, desemboca en la desesperación del que ansía una salvación de lo terreno por lo terreno. El continente de la historia se mantiene, pero el contenido ha sido disuelto, y el ser humano se observa a sí mismo en la marea de un tiempo roto. Evitar la caída en esta angustia de la historia supone, en el ser humano, la presencia de un aflujo simbólico robusto. Pero ya hemos visto cuál es el efecto que la aceleración velociferina (*veloziferisch*)²⁹⁶ de la movilización técnica del mundo tiene sobre la capacidad simbólica del ser humano.

La indignancia que la persona singular siente en experiencias como la guerra se ve redoblada por lo que acabamos de describir. El 13 de febrero de 1940, Jünger anota: «La guerra de nervios coloca al ser humano en un estado de cautividad en el que el mero transcurrir del tiempo es sentido ya como un dolor.»²⁹⁷ Que el tiempo le duela al ser humano es una prueba de que lo sagrado ha sido horadado por la experiencia de la técnica y la movilización, anudadas bajo la idea de progreso, hasta ser convertido en un solar donde la persona singular se encuentra con su soledad. Hemos de indicar, no obstante, que Jünger siempre mantendrá la convicción de que el contacto con lo eterno no ha quedado vetado para siempre. De hecho, aquí encontrará un fundamento — inspirado por Boecio— para afirmar la libertad del hombre en conjunción con su ligazón con lo divino, frente al automatismo imperante:

Boecio sitúa el libre albedrío en el tiempo y la providencia, en la eternidad (*Ewigkeit*). Puesto que nosotros vivimos en *ambos*, tanto en el tiempo como en la eternidad, actuamos con completa libertad en nuestras acciones, pero a la vez esas acciones están predeterminadas en todos sus detalles.²⁹⁸

Pero esto no eclipsa la constatación de que «el ser humano lucha siempre contra el poder del tiempo.»²⁹⁹ Esta es una afirmación que cobra especial importancia en un mundo donde la técnica roza su perfección y reorganiza la experiencia del decurso temporal conforme a su estructura automatizada. El automatismo del tiempo de la técnica fue analizado por Jünger a través de su concreción material en el reloj mecánico.

²⁹⁶ Término que Friedrich Georg toma de Goethe y que relaciona a Lucifer con la velocidad. Jünger, *La perfección de la técnica*, 253.

²⁹⁷ Jünger, *Radiaciones I. Diarios de la segunda guerra mundial (1939-1943)*, 100.

²⁹⁸ Jünger, 101.

²⁹⁹ Jünger, 88.

Huelga decir que cuando Jünger estudia este aparato no lo concibe como un mero instrumento de medición, pues esto nos arrojaría de nuevo a una comprensión superficial de la técnica. Según Jünger, el reloj no mide el tiempo, sino que lo crea, ya que es la condición de cierta experiencia,³⁰⁰ y en este sentido remite a un poder que supera lo instrumental y que indica, de nuevo, el surgimiento de la figura del trabajador.

En un primer vistazo, el ritmo que sigue el reloj mecánico podría recordar a un devenir marcado por su carácter cíclico. Sin embargo, este no tiene ya nada que ver con «las fiestas de cuyo ciclo puede deducirse que se instauraron en tiempos inmemoriales.»³⁰¹ Estas últimas implican la repetición de un evento tan destacado como el retorno de los dioses, e inauguran un tiempo concreto que se acompasa con las actividades humanas. Pero Jünger señala cómo «en nuestras fiestas sólo conservamos un débil reflejo de lo que fueron las antiguas porque nuestros ojos han cambiado.»³⁰² La irrupción del misterio y de lo sagrado en la fiesta tradicional ha sido paulatinamente olvidada, pero Jünger reconoce que la capacidad de asombro ante la eternidad que trasluce en nuestro tiempo sigue viva en la inocencia de la infancia: «Tal vez son los niños quienes mejor saben qué significa la llegada de san Nicolás y del Niño Jesús, su “regreso todos los años”.»³⁰³

La invención del reloj mecánico, uno de los primeros pasos en la configuración de la idea de progreso,³⁰⁴ habilita una comprensión del tiempo que no guarda ya ninguna relación con los ciclos históricos tradicionales. Confundir la trayectoria circular de sus agujas con una concepción cíclica del tiempo es un error: forma y contenido no son aquí homologables. El supuesto temporal que subyace al reloj mecánico es, según Jünger, el tiempo lineal,³⁰⁵ aquel que se encuentra también bajo la idea moderna de progreso. Del mismo modo que esta idea, el reloj mecánico nos encierra en sí mismo a la vez que nos proyecta hacia una sucesión temporal infinita. Establece un único compás, que se repite uniformemente un número indefinido de veces. Como toda máquina, para Jünger el reloj mecánico aúna un ritmo vertiginoso con una absoluta falta de periodicidad. Esto quiere decir que sus movimientos son tremendamente numerosos, pero entre ellos no existe ninguna diferencia notable.³⁰⁶ Esto es precisamente lo contrario de lo que sucede

³⁰⁰ Jünger, *El libro del reloj de arena*, 89.

³⁰¹ Jünger, 17.

³⁰² Jünger, 41.

³⁰³ Jünger, 41.

³⁰⁴ Jünger, *El libro del reloj de arena*, 45.

³⁰⁵ Jünger, 47.

³⁰⁶ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 130.

con los ciclos temporales tradicionales, cuya división del tiempo establece periodos cualitativamente distinguibles, normalmente por la relación que guardan con su referencia trascendente ahistórica.

A este tiempo lineal, que Jünger vincula con el reloj mecánico y que domina el mundo movilizad, su hermano Friedrich Georg lo denomina «*tempus mortuum*,»³⁰⁷ contrapuesto al tiempo vivo del ser humano. La característica principal de este tiempo muerto es la posibilidad que presenta de ser medido, fraccionado, reorganizado, y optimizado. Como toda dimensión de la vida, el tiempo también se convierte en una energía disponible para el servicio de la movilización. El ser humano ha de adaptarse al tiempo muerto, que ya no sigue su ritmo orgánico. La exactitud en la medición del tiempo lleva a un sentimiento de pérdida de libertad³⁰⁸ y de acoso constante.³⁰⁹ El tiempo muerto se adueña del ser humano, pues el primero ha cobrado un rasgo automático y hace que la realidad circundante se adapte a él, y no al revés. Encontramos un ejemplo análogo en el desarrollo del tráfico:³¹⁰ el ser humano es convertido en un peatón, es decir, en un servidor del automatismo del tráfico o en un obstáculo para el mismo.

La irrupción de la técnica en un estrato de la existencia tan profundo como lo es la experiencia del tiempo hace que la vida moderna se presente envuelta en un halo de absurdo. No obstante, Jünger reconoce, también en sus reflexiones sobre el tiempo, que detrás del engranaje en el que se ha convertido la vida puede haber algo distinto del mismo, capaz de explicar la totalidad del proceso: «Cada incremento de la velocidad es en este sentido una mera transferencia desde el punto central inmóvil e invisible, un traslado de lo fijo a lo expandido, de lo intemporal a lo temporal.»³¹¹ En la metafísica de la figura hallaremos la descripción del núcleo central del movimiento, el eje estático del que parte cada uno de los radios en movimiento. De nuevo, la técnica aparece aquí como un poder figurativo, en tanto que nace de la figura del trabajador y, por este motivo, traduce sus formas a la realidad. Pero, dado que el centro del automatismo propio del mundo de las máquinas va más allá de las máquinas mismas, resulta complicado enfrentarse a la realidad de este mundo transformado. Si el automatismo es

³⁰⁷ Jünger, *La perfección de la técnica*, 77.

³⁰⁸ Jünger, *El libro del reloj de arena*, 10.

³⁰⁹ Jünger, *La perfección de la técnica*, 81.

³¹⁰ El ejemplo del tráfico aparece en los dos hermanos Jünger: Jünger, «Sobre el dolor», 68.; Jünger, *La perfección de la técnica*, 81.

³¹¹ Jünger, *El libro del reloj de arena*, 54.

el poder universal, la técnica es sólo la lengua que lo expresa.³¹² Y así, el tiempo automático, propio de una época encerrada en la esfera de un gran reloj, presenta, tras todas sus precisiones y refinamientos, el mismo reverso que hemos visto tras la idea de progreso, a la que el reloj está tan vinculado. Jünger señala esto indicando que todas las armas modernas nacen del reloj mecánico, que tiene como presupuesto el tiempo muerto en su dimensión abstracta, es decir, medible.³¹³ Adelantando algunas de las reflexiones que desarrollaremos más adelante, diremos aquí que para Jünger el conocimiento del rostro tenebroso del mundo moderno es necesario si se quiere cruzar a través de dicho mundo para salir del automatismo: «La representación, el análisis del lado mortífero resulta de un gran valor indicativo. Es para la vida lo mismo que el conocimiento de la enfermedad es para la salud.»³¹⁴

Hemos realizado un primer recorrido a través de la comprensión de la técnica de Jünger y de su enorme injerencia en la totalidad de la vida. Hemos querido dibujar con esto el mapa sobre el cual cabe hablar del tiempo de la técnica, que no se reduce únicamente a la caracterización de la comprensión del tiempo bajo el engranaje de la técnica, sino que aludimos también al lugar dominante de la técnica en una época dada. No cabe ya pensar un mundo de la vida no construido en el interior del armazón técnico y, por tanto, toda superación de esta realidad habrá de concebirse más como un avance hacia delante que como un retroceso hacia posiciones de seguridad ya inhabitables.

El reloj, rueda que muele el tiempo³¹⁵ según el mandato de la figura, establece su dominio en una época de esterilidad simbólica que, además, es reproducida en una cadena lineal automática. La realidad entera, fundida y vaciada en el molde del automatismo, presenta un rostro disciplinado que observa impassible la destrucción. La persona singular envuelta en este proceso se encuentra ante la emergencia de una forma de vida que recuerda a un mundo dominado por fuerzas titánicas. En el capítulo que sigue, estudiaremos los rasgos principales de este mundo en el que no sólo se agudiza la tensión existente entre la vida y el sentido de esta, sino que el hilo que une ambos polos amenaza con ceder ante la tensión a la que le somete el ritmo del mundo moderno.

³¹² Jünger, 88.

³¹³ Jünger, 80.

³¹⁴ Jünger, 81.

³¹⁵ Ernst Jünger, «Máximas — Mínimas», en *El trabajador. Dominio y figura*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Barcelona: Tusquets, 2003), 322.

CAPÍTULO 5

MÁS ALLÁ DEL PROGRESO: EL MUNDO DE LOS TITANES

«Dios no nace de la experiencia de nuestros límites, pero muere de su olvido»³¹⁶

5.1 LA TRADICIÓN PERDIDA Y LA MEMORIA ROTA

La realidad construida a partir de la fe en el progreso se ha mostrado como un mundo totalmente movilizado, dominado por la primacía de lo técnico y tendente hacia un punto determinado por la voluntad de poder que sustenta como fondo metafísico los epifenómenos del mundo moderno. Este el contexto en el que la emergencia de la figura del trabajador se presentará como una necesidad para Jünger. No obstante, antes de analizar la metafísica de la figura, queremos detenernos de nuevo en la consideración de la experiencia sufrida por la persona singular en este proceso. Con esto se aplicarán las últimas pinceladas que dan cuenta de la realidad que Jünger vio nacer durante el periodo de entreguerras. Hasta ahora nos hemos centrado, principalmente, en lo que Jünger denomina el rostro visible del proceso de movilización. Pero, como ya hemos visto, para Jünger los fenómenos visibles dan cuenta del plan unitario del que emanan y que sustenta su sentido, plan que permanece por el momento velado.³¹⁷ Antes de abordarlo, queremos tratar los últimos aspectos de la cara visible del proceso de la movilización técnica del mundo nacida de la fe en el progreso y de su influencia en la guerra. Es menester explorar algunas de las simas más

³¹⁶ Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito*, 889.

³¹⁷ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 314-315.

profundas producidas por la influencia disolvente de los poderes que venimos describiendo. Y es que estos poderes no encuentran fronteras en un mundo donde todo es materia organizable conforme al ritmo del trabajo. Ya hemos visto que incluso el mismo tiempo se convierte en una magnitud divisible. Esta transformación involucra, además, un cambio en las profundidades de la conciencia de la persona singular, que ve su memoria individual disuelta junto con los restos de todo vínculo tradicional en un mar de puro poder. Este es el proceso que nos disponemos a explicar a continuación.

En distintos puntos de su obra, Jünger sostiene que el ser humano cuenta con una vivienda de sólidos cimientos cuyo rescoldo se mantiene a través de los movimientos oceánicos de la historia. Este hogar permite a la persona singular establecer sus acciones en unas coordenadas que garantizan no sólo la continuidad del tiempo vivido, sino también su sentido. Sólo así puede vivirse en un lugar más elevado que el puro espacio, y establecer un vínculo con el tiempo que no cabe imaginar en los estrechos confines de lo que Friedrich Georg denomina tiempo muerto. A este hogar construido con el tiempo, a esta patria espiritual donde la recepción y la creación se acompañan, Jünger lo llama «tradición.»³¹⁸

Es en la tradición donde la persona se nutre de los vínculos antiguos que le mantienen ligado a un pasado que es parábola de lo atemporal, sin el cual la existencia se desvanecería en un presentismo vacío. Ella es el receptáculo de las acciones que parecen diluirse en la nada, pero que son en realidad recogidas en un eco que habrán de escuchar los herederos de la tradición viva encarnada en cada persona.³¹⁹ Jünger no teme afirmar que «el hombre privado de vínculos muere, y su obra muere con él, porque la proporción de esa obra era medida sólo respecto a él mismo.»³²⁰ Es decir, la persona singular desvinculada de su pasado no encuentra las raíces desde la que asciende la savia que comporta la sustancia de la vida y su carácter creativo. Pues, para Jünger, la tradición no consiste en mero conservadurismo romántico, sino en la actualización creativa y renovadora de lo recibido en el aquí y en el ahora: «Heredar una casa comporta el deber de administrarla, y no ciertamente el de hacer de ella un museo.»³²¹ Jünger expresa aquí una convicción que atraviesa su obra: «Para ser conservadores en sentido elevado [...] no basta con vivir simplemente de herencias, con conservar lo que

³¹⁸ Cf. Ernst Jünger, «La tradición», en *Jünger: tras la guerra y la paz*, trad. Ángel Sobreviola (Alicante: Eas, 2017), 115-22.

³¹⁹ Jünger, 116.

³²⁰ Jünger, 117.

³²¹ Jünger, 120.

ya se posee.»³²² No obstante, con la carencia del fundamento tradicional, todo acto presente se reduce a un gesto absurdo, y todo proyecto futuro queda disuelto en el abismo del tiempo muerto, cerrado en sí mismo y ajeno a la trascendencia. En último término, el valor que tiene para Jünger la tradición como aquello que retorna en el tiempo es simbólico, pues opera como eco temporal de lo eterno:

Un árbol que pierde la hoja cada otoño puede llegar a muy viejo, sin embargo, sigue siendo mortal. No obstante, podemos entender ese retorno temporal como alusión a lo imperecedero (*Unvergänglich*). Por eso, en los buenos tiempos, el hacha no debería tocar tales árboles, y los pueblos han considerado y honrado la vejez como una bendición.³²³

Es cierto que durante los años veinte, en ensayos como *La tradición*, que hemos citado antes, Jünger concibió la posibilidad de unificar tradición y modernidad incorporando los más potentes medios de la técnica moderna, descubiertos en la Primera Guerra Mundial, a un fin superior al puro maquinismo y contrario a la civilización burguesa.³²⁴ Sin embargo, poco duró esta esperanza, pues ya se ha mostrado cómo Jünger observó en los años treinta que la movilización técnica total encontró su espacio de acción idóneo allí donde no existían fuertes tradiciones. Sólo así puede explicarse por qué «siempre existe el peligro de que pasen a primer plano los lados de sombra de la técnica, sus oscuros rasgos titánicos, no mitigados ni reconciliados por un querer superior.»³²⁵ No obstante, el escepticismo de Jünger sobre las posibilidades generadoras de la técnica, nacido de la disolución de todo vínculo producido por el avance del maquinismo, no hizo temblar su valoración sobre la necesidad de la tradición encarnada

³²² Jünger, *Los titanes venideros. Ideario último, recogido por Antonio Gnoli y Franco Volpi*, 45. Raúl Andrés Pérez ha comparado este aspecto del concepto jüngeriano de tradición con la parábola de los talentos: Cf. Raúl Andrés Pérez, *Ernst Jünger y la emboscadura* (Madrid: Manuscritos, 2022), 117. Jünger reiterará esta idea en sus diarios tardíos: Cf. Ernst Jünger, *Pasados los setenta IV. Diarios (1986-1990)*, trad. Isabel Hernández (Barcelona: Tusquets, 2011), 153.

³²³ Ernst Jünger, *Pasados los setenta III. Diarios (1981-1985)*, trad. Carmen Gauger (Barcelona: Tusquets, 2007), 506.

³²⁴ Esta actitud, que trata de desvincular el pensamiento conservador de su fijación por un pasado muerto, es lo que Jeffrey Herf ha analizado en Jünger calificándolo de «modernista reaccionario». El libro de Herf se centra en la época de Weimar y el Tercer Reich, pero ya en ambos volúmenes de *Radiaciones*, escritos durante el régimen nazi y parcialmente publicados durante este, la actitud de Jünger hacia la técnica es muy distinta a la de sus artículos de los años veinte. La primera edición del libro de Herf es de 1984, con lo que resulta difícil comprender la omisión de textos tan fundamentales como los diarios en su análisis de la obra de Jünger. Jeffrey Herf, *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*, trad. Eduardo L. Suárez (México: Fondo de Cultura Económica, 1990), 154-232.

³²⁵ Ernst Jünger, «El nudo gordiano», en *La paz, seguido de El nudo gordiano, El Estado mundial y Alocución en Verdún*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Barcelona: Tusquets, 1996), 147.

en la persona singular como engaste de valores tendentes al futuro y remitentes a lo atemporal:

Que el hombre continúe actuando en el curso de los tiempos, que su ejemplo, su obra, su *ethos* se repitan de generación en generación: eso es lo que proporciona a través de los siglos ayuda, vivienda y seguridad a los que vendrán después.³²⁶

El poder formal de la técnica, sin embargo, sumerge al hombre en un mundo donde todo contenido es volcado y movilizizado, convertido en energía vacía. Para Jünger, el núcleo nihilista de la técnica radica, precisamente, en su incapacidad para hacer brotar de sí un marco axiológico: «Vivimos en un desierto a cuya monotonía y extensión contribuye de forma creciente la técnica.»³²⁷ De este modo, la amenaza comportada por el absurdo en el mundo movilizizado es colosal. Consciente de esto, Jünger reconocerá que el proceso de la movilizización técnica del mundo no ha de llegar a eclipsar la riqueza afincada en la íntima humanidad de la persona singular:

Más importante que el progreso técnico, que nunca podrá ser otra cosa que una palanca, pero jamás un valor, es hacer visible aquello que en el ser humano es grande y libre, enseñar y comprender que existe una jerarquía histórica y teológica de las acciones y las obras.³²⁸

Pero parece que en un mundo donde la técnica y la movilizización se presentan como los únicos valores, todo vínculo con el pasado queda eclipsado por la fuerza motriz del presente. A esto contribuye la destrucción de los símbolos propia del avance de la tecnificación del mundo, pues Jünger sostiene que el pasado es un símbolo «cuando ilumina al ser», y a esa luz es a lo que llama sentido.³²⁹ Sin embargo, cuando el pasado desaparece por completo, o queda reducido a un mero pretexto para justificar la superstición del progreso moderno, se lleva consigo una fuente primordial de sentido. Esta demolición de la casa temporal del ser humano, que trasciende y robustece su existencia singular, supone una pérdida traumática para la persona concreta. La disolución de la tradición en la nada se corresponde, en una óptica más cercana a la

³²⁶ Jünger, 126.

³²⁷ Ernst Jünger, *El problema de Aladino*, trad. Juan Conesa (Madrid: Cátedra, 1987), 176.

³²⁸ Jünger, «El nudo gordiano», 136.

³²⁹ Jünger, *El libro del reloj de arena*, 144.

persona concreta, con la ruptura de la memoria, cuestión que cabe analizar a partir del testimonio de Jünger sobre la guerra de trincheras.

Es precario el sostén de la persona que ha de enfrentarse a una situación extrema, como la batalla de material (*Materialschlacht*), sin el basamento de la herencia tradicional filtrada a través del tiempo. El andamio sobre el que reside la persona que ha visto todo vínculo eliminado adolece de tanta fragilidad, que frecuentemente termina cediendo ante el vendaval nihilista, materializado en los cráteres de granadas y en el redoble fatal de las ametralladoras. Así, el avance del mundo de los titanes no tiene por qué detener su marcha cuando topa con la persona concreta, sino que puede edificar una de sus forjas más terribles en el propio pecho. También este es el campo de batalla donde se juega la movilización y la posibilidad de resistirla. Y en momentos de máxima agitación:

Nos las habemos con abismos que están presentes en el ser humano como tal, con profundidades que el ser humano redescubre en sí cuando no sólo existe una amenaza de modificaciones dentro del orden, sino que está en juego el orden como tal.³³⁰

En un mundo dominado por la fuerza telúrica de la técnica, la persona singular puede abismarse en sí misma. La amenaza de perder el sentido cuando todo punto de referencia ha sido eliminado es aquí enorme. Jünger, en sus relatos sobre la guerra, expresa la sacudida producida en la memoria durante los largos bombardeos donde la única actividad posible es la de enumerar los proyectiles que impactan cerca de la posición³³¹ en la que se esconde la existencia desnuda del soldado que, más que como una persona singular, puede ser concebido como una pieza impersonal y activa de la máquina bélica. Es esa «una prueba tan dura que casi alcanza los límites de la capacidad humana.»³³² La omnipresencia del peligro desatado como poder elemental produce en la persona un estado anímico donde ella «apenas logra recordar su propio nombre.»³³³

El estrechamiento de la memoria y la desaparición de las referencias tradicionales facilitan la integración del ser humano en el engranaje técnico, dada su

³³⁰ Jünger, «El nudo gordiano», 101-102.

³³¹ Jünger, «El bosquecillo 125. Una crónica de las luchas de trincheras en 1918», 323.

³³² Jünger, 323.

³³³ Jünger, 406.

disponibilidad.³³⁴ El valor de la persona ya no se encuentra ni en sí misma, pues llega a olvidar incluso quién es, ni en la trascendencia que la conecta a sus antepasados. En la guerra, la desvalorización de la persona y su desvinculación de un tiempo vital, distinto al del mundo de los relojes, se profundiza hasta producir una transformación fundamental. A este respecto, Jünger observa ciertos rasgos fundamentales que indican la entrada en nuevas zonas de peligro: «Si prestamos atención a estos tres signos: el uso ilimitado de armas, la negación de entierro y de sepultura, la reducción a esclavitud, siempre sabremos en qué género de conflicto estamos envueltos.»³³⁵ Tanto el uso ilimitado de armas como la esclavitud de la persona pueden comprenderse a partir de lo ya dicho, pues en la batalla de material domina el imperativo incontestable de la movilización, que colma la conciencia de la persona singular y que se concreta en el ritmo devastador de los ingenios bélicos. Pero sobre la cuestión de la sepultura cabe añadir algunas precisiones, dada la importancia que esta cuestión tiene en la obra de Jünger y su relación con la persistencia o el olvido del pasado.

Jünger, en *El problema de Aladino*, presenta a un protagonista enfermo de nihilismo que descubre cómo la vacuidad de su existencia se relaciona estrechamente con la decadencia del culto a los difuntos. En esta obra, Jünger señala que los fundamentos de toda cultura se sustentan sobre la relación ritual con los antepasados,³³⁶ de manera que cuando este vínculo tradicional se resquebraja, el sinsentido comienza a desplegar su poder. Es necesario «evocar a los muertos y procurarles una morada antes de que el progreso nos aniquile,»³³⁷ es decir, antes de que el pasado también se convierta en pura forma vacía al servicio de una utopía. Eso significaría la destrucción de la historia con todo su valor, y la sustitución de esta por el mero acaecer de las cosas.³³⁸ Así, la cultura no es algo que se da en la historia, sino que sin la primera no podemos contar con la segunda. «El ser humano es un ser que inhuma»,³³⁹ dice Jünger en *La tijera*, y subraya la unión del enterramiento no ya con la cultura, sino con la misma humanidad,³⁴⁰

³³⁴ Dirá Jünger en 1950 que al tipo de régimen que prolifera en el nihilismo le corresponde una instrumentalización del pasado al servicio de sus propios fines, «una especie de escritura periodística de la historia» que recuerda notablemente a las actividades del Ministerio de la Verdad de 1984: Cf. Ernst Jünger, «Sobre la línea», en *Acerca del nihilismo*, trad. José Luis Molinuevo (Barcelona: Paidós, 1994), 27.

³³⁵ Jünger, «El nudo gordiano», 101.

³³⁶ Jünger, *El problema de Aladino*, 167.

³³⁷ Jünger, 168.

³³⁸ Jünger, 138.

³³⁹ Jünger, *La tijera*, 238.

³⁴⁰ Sobre la relación entre *humanitas* y *humare*, que Jünger agradece a Vico Cf. Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 510.

tomando como ejemplo a Antígona.³⁴¹ Para Jünger, la inhumación de los muertos es un signo de vínculo con los antepasados que no se reduce al hecho desnudo del enterramiento. Este es un gesto por el que se refuerza el panteón que cada persona porta en su interior y con el que honra a sus difuntos, que ocupan la posición avanzada a la que habremos de acudir terminada nuestra andadura terrena:

A menudo me parece que los muertos maduran y se reblandecen; van creciendo dentro de nosotros con raíces póstumas — nosotros somos el verdadero *Totenacker*, el verdadero suelo de los muertos. Ellos quieren ser enterrados en los corazones. Lo agradecen, y esa circunstancia proporciona a familias y pueblos la fuerza para peregrinar por el tiempo.³⁴²

Dada la importancia que Jünger otorga a los ritos funerarios en la constitución del carácter histórico del ser humano, no es extraño que sostenga que un cambio en ellos indica la entrada en una nueva época.³⁴³ Esto resulta especialmente notable en la guerra. El trato que reciben los caídos en combate permite realizar un diagnóstico de la situación espiritual del ser humano. Para ello, Jünger sigue una máxima: «Hombres y dioses rinden honores a los caídos en la guerra.»³⁴⁴ Pero en un mundo donde la medida ya no la establece el ser humano en conexión con lo divino, cabe esperar que el tratamiento de los difuntos sea muy distinto al cuidado y la protección sagrada de los lugares de entierro. De hecho, el ser humano ha mostrado que es capaz de ver en el enemigo no sólo a alguien a quien vencer, sino alguien a quien se debe aniquilar, y que ha de desaparecer sin rastro alguno para eliminar la posibilidad del recuerdo. Jünger constata cómo la incineración durante la guerra, desvinculada de cualquier componente cultural, presenta un rasgo nihilista: se busca que cualquier resto material de la persona desaparezca, pues «lo que en el fondo se teme es que los muertos regresen a sus tumbas en forma de espíritus y atraigan ofrendas futuras, peregrinaciones futuras.»³⁴⁵ Prueba de ello, para Jünger, es la instalación de hornos crematorios en los campos de concentración. A este respecto, Jünger recuerda un fragmento de un testimonio de Himmler, donde reconoce haber dado órdenes de quemar los cadáveres de los

³⁴¹ Jünger, *El problema de Aladino*, 177; Jünger, *La tijera*, 238.

³⁴² Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 420.

³⁴³ Ernst Jünger, *Heliópolis. Visión retrospectiva de una ciudad*, trad. Marciano Villanueva (Barcelona: Página Indómita, 2016), 189.

³⁴⁴ Jünger, «El nudo gordiano», 95.

³⁴⁵ Jünger, 97.

asesinados cuando accedió al ministerio del Interior en 1943. La intención tras esta medida brutal es enunciada claramente por Himmler: «No queremos que ni de esa gente ni de quienes ahora están siendo ejecutados quede el menor recuerdo en una tumba o en otros lugares.»³⁴⁶

Con la negación del enterramiento se expresa exteriormente una transformación afincada en el interior de la persona, que es también la sede donde los titanes ejercen su dominio. Los tres signos del mundo totalmente movilizado que hemos citado antes³⁴⁷ pudo Jünger observarlos especialmente durante la Segunda Guerra Mundial. Cuando el uso de una potencia armamentística devastadora se acompaña con la destrucción de los ritos funerarios y con la esclavitud del ser humano, acontece la entrada en una zona donde «se terminan las teorías; se las utiliza como medios. Todo se simplifica en dos imágenes: la del hombre en pie y la del hombre en tierra.»³⁴⁸

La destrucción de las tradiciones, acelerada desde que el progreso moderno estableció su dominio en el pensamiento, supone para Jünger la desvalorización de lo humano, especialmente en la dimensión que atañe a la relación que la persona establece con el tiempo y la historia. También Viktor Frankl, en su explicación del fenómeno del vacío existencial, establece una relación entre la disolución de la tradición y el avance del progreso.³⁴⁹ Y también para Frankl el resultado de esta dialéctica corrosiva es la desorientación del ser humano, cuya conducta queda desgajada de un marco de sentido en el que asimilar la propia existencia. Esta es la situación de la que se nutren tanto la masificación y el conformismo, en los que el individuo desorientado y desarraigado se acomoda a lo que hacen todos los demás, como el totalitarismo, donde el pensamiento vicario doma la conciencia y el sujeto, carente de toda soberanía, hace exactamente lo que le dicen.³⁵⁰

Perdido el sentido, la existencia se conduce como una huida hacia delante impulsada por el absurdo que, paradójicamente, se encuentra también al final del camino. En esta situación parece que el valor de la persona singular queda reducido a su componente funcional, al grado de automatización con el que es capaz de seguir el ritmo uniforme impuesto por la movilización. Seguidamente, nos ocupamos de esta cuestión que acabamos de introducir.

³⁴⁶ Jünger, 97.

³⁴⁷ Véase la nota 335.

³⁴⁸ Jünger, «El nudo gordiano», 101.

³⁴⁹ Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido*, 3.^a (Barcelona: Herder, 2022), 134.

³⁵⁰ Frankl, 135.

5.2 EL IMPERIO DEL FUNCIONALISMO

El gran hallazgo presentado por Jünger en los primeros años treinta consiste en la constatación de la movilización total y el nuevo ritmo de la técnica como las formas de vida imperantes, tras haber sido consumidas las posibilidades del progreso moderno. Esta organización de la existencia en torno a una actividad dinámica, total y automática plantea un nuevo concepto de naturaleza, que se examinará en profundidad posteriormente. Por ahora, baste con señalar que la fuerza activa inherente a la técnica y a su lógica propia fue para Jünger el testimonio de la emergencia de los poderes elementales en una dialéctica que habría de vincular destrucción y creación. Así, en el mundo de las máquinas, donde la técnica llega a su perfección, no se asiste a un proceso puramente técnico, sino a una revolución cósmica, que altera la comprensión misma de las fuerzas naturales, con las que ahora rivaliza la actividad automática de la realidad devenida energía potencial. Este es el núcleo de la profunda transformación que Jünger registra a partir del análisis de las categorías filosóficas subyacentes a la experiencia vivida en la Primera Guerra Mundial. En su adenda a *El trabajador*, publicada en 1983 bajo el título *Máximas — Mínimas*, Jünger realiza el prometido proyecto de complementar teológicamente su ensayo de 1932,³⁵¹ y expresa la transformación acontecida en la realidad con las siguientes palabras:

La aceleración vertiginosa con que están cambiando no sólo la sociedad y el Estado, sino también la Naturaleza animada y la inanimada, permite sospechar unas causas que no cabe explicar satisfactoriamente ni a partir de la evolución histórica ni tampoco a partir de la evolución humana. Cambian no sólo las relaciones, cambia también el fondo común. Emergen tierras nuevas. Bajo disfraces históricos hacen su entrada poderes del ser. El hombre es afectado no sólo en cuanto realidad histórica, sino también en cuanto realidad natural, y con él quedan afectados los animales y las plantas, la superficie y la profundidad de la Tierra y de los mares, su emplazamiento en la atmósfera. El tiempo mismo comienza a cambiar; el mundo histórico, con sus culturas, llena un valle que se extiende, como entre el Líbano y el Antilíbano, entre el crepúsculo mítico y el rigor del mundo sin dioses.³⁵²

³⁵¹ En sus diarios, Jünger menciona la voluntad de escribir este anexo, incluido en la edición española de *El trabajador*: Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 309.

³⁵² Jünger, «Máximas — Mínimas», 292.

En este fragmento Jünger referencia la entrada de poderes del ser, algo que se comprende mediante el análisis de su metafísica de la figura del trabajador, en la que establece un centro a partir del cual comprender la totalidad del proceso más allá de cada uno de sus caracteres especiales. La cuestión ahora consiste en percatarse de que, para reconocer el sentido de la movilización total, última consecuencia del mundo moderno, ha de contarse con una capacidad que resulta cada vez menos frecuente en el mundo de la técnica. En este último se establece una evidente relación entre el poder y el saber aplicado. Como consecuencia, se pierde «la inteligencia de la conexión de las cosas,»³⁵³ es decir, la facultad por la cual se puede lograr encontrar un sentido a la experiencia vital. Jünger señala que allí «donde la capacidad técnica toca suelo, es decir, en los sitios donde está inmediatamente por encima de lo indiviso, los elementos de la voluntad quedan pospuestos en favor del conocimiento puro.»³⁵⁴ El ejemplo de este acercamiento al ámbito de la intuición lo sitúa Jünger en la matemática, que en su estudio de lo infinitamente pequeño y de lo infinitamente grande desemboca en la metafísica.³⁵⁵ Pero esto es muy distinto de lo que acontece en el proceso de perfeccionamiento de la técnica, que se acompaña de una especialización exacerbada y, por tanto, de una interrelación total con el puro poder. Es por esto por lo que Jünger afirma que «se ha hecho cada vez más visible la preeminencia del pensamiento técnico.»³⁵⁶ La capacidad para intuir un sentido unitario en el mundo se sustituye por la organización del fondo disponible al que ha quedado reducido lo real. Toda valoración acerca de cualquier aspecto de la realidad quedará entonces enmarcada no en el ámbito del valor, algo que exige contar con un sentido referencial a partir del cual enjuiciar lo presente, sino en el de la función, estrechamente ligado a la voluntad. Pero un funcionalismo exento de valor fácilmente degenerará en un despliegue torrencial de poder: «En los sitios donde los técnicos adquieren poder político o, no digamos, dictatorial, se corren grandísimos peligros.»³⁵⁷ Examinemos en qué medida cabe afirmar esta peligrosidad inherente al dominio del técnico.

Según Jünger, en el mundo movilizad, que cada vez se revela con mayor claridad como un mundo donde toda actividad es sólo concebible como trabajo, hay una creciente reducción de libertad, entendida esta en sentido clásico. Jünger comprende que

³⁵³ Jünger, 316.

³⁵⁴ Jünger, 316.

³⁵⁵ Jünger, 317.

³⁵⁶ Jünger, 317.

³⁵⁷ Jünger, 317.

la libertad se concibe, por un lado «como intangibilidad personal y, por otro, como disfrute tranquilo del ocio.»³⁵⁸ Resulta claro que cuando cada aspecto de lo real entra dentro del ámbito de lo disponible, no hay nada intangible, tampoco la propia persona. Además, de cada proceso cabe extraer un rendimiento, y es en ese sentido que el ocio solamente lo es aparentemente, en su carácter especial, pero contribuye, sin embargo, al cómputo total de la movilización en forma de trabajo. Puede comprenderse por qué Jünger volverá a valorar la «libertad antigua» entendida como «distanciamiento interior»³⁵⁹ en respuesta al mundo del trabajo.

En el mundo movilizado parece más acertado hablar de tiempo libre, categoría que supone una ocupación permanente, antes que de ocio. Este último es el supuesto necesario de todo despliegue espiritual, de toda ocupación auténticamente libre.³⁶⁰ Friedrich Georg es más claro todavía, y traduce el tiempo libre a la categoría de «tiempo vacío,»³⁶¹ infértil para cualquier actividad creativa. Jünger, en la misma dirección que su hermano, constata algo que quedará todavía más claro una vez hayamos realizado la exposición de su metafísica del trabajo, pero que merece la pena mencionar ahora: «El ser humano que abandona su lugar de trabajo no por ello se aleja del sistema. Asume, antes por el contrario, una función diferente [...]. El disfrute y el servicio se entretajan en una materia intercambiable.»³⁶² Jünger indica aquí hacia la dimensión esencial del mundo atravesado por la técnica, que trasciende su apariencia dinámica. Es decir, más allá de sus concreciones físicas y de su potencial destructivo, lo que a Jünger le preocupa es la formación espiritual subyacente, que captura la esencia de lo técnico en su carácter total, y no ya en la parcialidad de sus manifestaciones. En una entrada de su diario, motivada por la lectura del libro de Ezequiel y el análisis del papel que en las palabras del profeta juega la catástrofe, Jünger expone una reflexión crucial para comprender la magnitud invisible del poder de la técnica:

La cuestión es si la pura exhibición de las formaciones técnicas, su presencia y radiación mágicas, no entrañan más amenazas que su actividad cinética. Esta puede destruir grandes zonas; pero junto a la amenaza física hay todavía otra más. La

³⁵⁸ Jünger, «Máximas — Mínimas», 318.

³⁵⁹ Jünger, «El nudo gordiano», 154.

³⁶⁰ Jünger, *La perfección de la técnica*, 24.

³⁶¹ Jünger, 25.

³⁶² Jünger, «Máximas — Mínimas», 319; Cf. Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 592.

aniquilación del *nomos*, la erradicación del alma, el desencantamiento, dependen menos del lado de poder de la técnica que de su existencia, de su aparición en sí.³⁶³

El mundo movilizado por el ritmo de la técnica se presenta, como ya hemos dicho en varias ocasiones, como un mundo de poder. Pero las concreciones efectivas de este poder corresponden, según Jünger, a la potestad ejecutiva de la técnica. Sin embargo, al margen de cómo se concrete la aplicación de los medios técnicos, su rasgo peculiar se advierte, precisamente, en su mero aparecer. «Basta un hilo telegráfico para destruir La Meca,»³⁶⁴ advierte Jünger, y no importa si esa red de comunicación transmite unos mensajes u otros, o ninguno en absoluto. Ya su presencia impone una nueva forma de habitar un espacio antes sagrado, pues lo convierte en un centro de comunicaciones potencialmente movilizable. Algo parecido presenta Jünger en un pasaje de *El libro del reloj de arena*, reflexionando sobre el papel del reloj en relación con el maquinismo. Aquí contrapone Jünger la figura del velero con la del barco de vapor,³⁶⁵ de un modo que hace recordar el cuadro de Turner *El último viaje del «Temerario»*. El velero, símbolo de aventura, en tanto que exige la colaboración del ser humano con las fuerzas de los elementos, es sustituido por el barco de vapor, un autómatas ajeno a cualquier espacio de libertad. Así, en el mundo moderno «los barcos son cada vez más estaciones flotantes de centrales terrestres que vigilan y controlan sus movimientos,»³⁶⁶ con lo que la medida humana es sustituida por otra, en la que prima el funcionalismo sobre la libertad.

La destrucción física de los entornos mediante la técnica es el epifenómeno de una transformación a mayor profundidad que preocupa más a Jünger, y es esa que él mismo señala como la alteración del *nomos* en el fragmento antes citado. El mundo de la perfección técnica es, entonces, la expresión de un régimen de nueva planta, que arrincona y elimina todo reducto cuya función no quepa integrar como una pieza útil en el proceso de movilización, que es un proceso de trabajo. En la filosofía de la técnica de Jünger, el ser humano también termina por ser fondo permanente en sentido heideggeriano. Así, el valor de toda actividad humana puede ser medido, ponderado y, según su adecuación o inadecuación al plan de trabajo que rige el devenir de la movilización total, integrado o rechazado. Estamos aquí todavía dentro de los

³⁶³ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 432.

³⁶⁴ Jünger, 432.

³⁶⁵ Jünger, *El libro del reloj de arena*, 114-115.

³⁶⁶ Jünger, 115.

estrechísimos confines delimitados por la mentalidad especializada del técnico. Pero desde ese modo del pensar no podemos llegar a comprender los efectos que la nueva configuración de la realidad tiene para la vida humana, y la disposición que la persona singular ha de adoptar para sobrevivir íntegramente a esta transformación. Como bien expresa Friedrich Georg, «la respuesta no puede obtenerse mediante el pensamiento funcional.»³⁶⁷ Y una reflexión similar es la que presenta Heidegger cuando acusa la necesidad de abandonar el paradigma del pensar técnico para poder pensar el mundo de la técnica en *Serenidad*:

Sin embargo, lo realmente inquietante no es que el mundo se convierta en un mundo completamente técnico. Sigue siendo más inquietante que el hombre no está preparado para esta transformación del mundo, que aún no somos capaces de, mediante el pensamiento reflexivo, llegar a una confrontación adecuada con lo que está surgiendo en esta época.³⁶⁸

Es esta una inquietud compartida por el propio Jünger, consciente de la necesidad de un pensamiento a la altura de las exigencias planteadas por un mundo estrictamente funcional. En los siguientes capítulos examinaremos las distintas respuestas planteadas por Jünger a este mundo movilizad, así como la transformación que cabe acusar en su pensamiento en relación con este tema, especialmente desde su profundización en el análisis del acontecimiento del nihilismo. Pero no podemos pasar a analizar estas cuestiones sin antes introducir algunas notas finales acerca de la valoración de Jünger del mundo movilizad como un mundo propiamente titánico, pues aparecen ya aquí algunas de las reflexiones teológicas que se robustecerán hasta hacerse centrales con el desarrollo posterior de su pensamiento en torno al nihilismo y a la posibilidad de su superación.

5.3 DIOS SE RETIRA

Hay en la obra de Jünger una preocupación sobre lo divino que aparece bajo la forma de una dialéctica entre la cercanía y la lejanía del hombre con respecto a Dios. Esta

³⁶⁷ Jünger, *La perfección de la técnica*, 129.

³⁶⁸ «Dabei ist jedoch das eigentlich Unheimliche nicht dies, daß die Welt zu einer durch und durch technischen wird. Weit unheimlicher bleibt, daß der Mensch für diese Weltveränderung nicht vorbereitet ist, daß wir es noch nicht vermögen, besinnlich denkend in eine sachgemäße Auseinandersetzung mit dem zu gelangen, was in diesen Zeitalter eigentlich heraufkommt»: Martin Heidegger, *Gelassenheit* (Pfullingen: Neske, 1959), 22. [Nuestra traducción]

inquietud aparece a veces de forma latente, como la estructura que sostiene las reflexiones de nuestro autor, pero en ocasiones aflora como una cuestión protagonista a la luz de la cual cabe establecer un hilo conductor en el pensamiento de Jünger. Nos interesa centrarnos, en este punto del trabajo, en el momento de máxima distancia entre el hombre y lo divino, pues es aquí donde los titanes, otro tema central en Jünger, despliegan su poder triunfal. A este respecto, Jünger se muestra más como un discípulo de León Bloy que de Nietzsche. Detengámonos un momento en esto.

La cuestión de la muerte de Dios aparece ya en Hegel, quien señala cómo el sentimiento típicamente moderno de escisión entre lo finito y lo infinito es «el sentimiento de que Dios mismo ha muerto.»³⁶⁹ Pero resulta innegable que este tema filosófico ha cobrado mayor relevancia, casi hasta convertirse en lugar común, con las archiconocidas palabras de Nietzsche en *La gaya ciencia*: «¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!».³⁷⁰ El sentido de esta afirmación queda quizá más claro con la primera formulación que Nietzsche realiza de la muerte de Dios:

Después de la muerte de Buda, durante siglos se mostró su sombra en una caverna: una sombra monstruosa y pavorosa. Dios ha muerto: sin embargo, tal como es la especie humana, durante milenios habrá cavernas en las que tal vez se mostrará su sombra. Y nosotros... ¡también nosotros tenemos que vencer todavía su sombra!³⁷¹

En este fragmento se encuentra, en estado embrionario, la propuesta del superhombre, pues solamente él podrá vencer a la sombra de Dios. A un tiempo nuevo, le corresponde un hombre nuevo, y las medidas de este tiempo y de este hombre las configura la desaparición de Dios del horizonte ontológico. La salvación de lo humano con la génesis de lo superhumano es, no obstante, un asunto llevado a cabo por los propios hombres. Así, la crítica de Nietzsche a la modernidad no plantea una reacción completa contra ella, sino más bien la radicalización de sus supuestos. Los martillazos de su filosofía no destruyen por completo, sino que liberan la forma oculta del bloque de mármol de la modernidad, en cuyo núcleo yace la promesa de emancipación del hombre por el hombre.

³⁶⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Creer y saber*, trad. Jorge Aurelio Díaz (Bogotá: Norma, 1992), 193.

³⁷⁰ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, trad. José Jara (Barcelona: Ariel, 2019), 200.

³⁷¹ Nietzsche, 181.

Muy distinto es el diagnóstico de la situación espiritual del mundo moderno ofrecido por Léon Bloy, que cabe analizar a partir de la brevísima sentencia que da título a esta sección. Jünger se ocupó de la lectura de las obras de Bloy desde la Segunda Guerra Mundial,³⁷² y en él encontró una respuesta más satisfactoria que la de Nietzsche al problema de la relación entre el hombre y lo divino. Cuando Jünger visitó Bilbao, en 1989, Antonio Escohotado recogió las palabras con las que respondió a un periodista que le pedía su opinión sobre la muerte de Dios:

Prefiero emplear la expresión de Léon Bloy: *Dios se retira*. O se acerca. Eso depende en buena medida del mito que arraigue. El mito no es ficción, ni historia ocurrida en el pasado, sino realidad intemporal que se reitera en la historia.³⁷³

La fórmula de Bloy plantea una auténtica contestación a la lógica del mundo moderno, y ya en 1945, en *Radiaciones II*, Jünger la escogió como la definición más exacta de la época, frente a la famosa fórmula nietzscheana.³⁷⁴ La encrucijada planteada por la modernidad no encuentra en Bloy la posibilidad de una resolución estrictamente humana. Este autor está convencido de que la situación espiritual del hombre moderno no dice nada sobre la muerte de Dios, sobre su estatus ontológico. No obstante, sí que nos permite inferir algo sobre el lugar que Dios ocupa en cada uno de los corazones, pues es ahí donde Dios parece haber desaparecido —siguiendo los términos de Jünger diríamos que es en la persona singular donde se ha desarraigado la realidad atemporal que vive en el mito—. Pero, para Bloy, el abismo abierto por la desvalorización de todos los valores no es suficiente como para matar a Dios, pues a través de su exégesis bíblica personal puede afirmar la realidad del abismo como trasunto de Dios:

La palabra abismo tiene un lugar tan singular en la Revelación, que no puede evitarse creer que es un seudónimo de Dios, y que el corazón de tal abismo sólo

³⁷² Ambos tomos de *Radiaciones*, así como todos los volúmenes de *Pasados los setenta*, están repletos de referencias a distintos escritos de Bloy. Además, uno de los libros finales de Jünger, *La tijera*, estudia detenidamente la idea de Bloy que comentamos en esta sección: Cf. Jünger, *La tijera*, 168.

³⁷³ Antonio Escohotado, «Siguiendo al rebelde», *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, n.º 20 (1995): 107.

³⁷⁴ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 415. Cf. Jünger, *La tijera*, 199.

puede ser el Corazón de Dios, el Corazón de Nuestro Señor Jesucristo adorado por toda la Iglesia.³⁷⁵

Donde Nietzsche observa, ilustradamente, la posibilidad de reivindicar la autoliberación voluntarista del hombre de todas las restricciones impuestas por la cultura occidental, Bloy defiende la permanencia de Dios también en el abismo, y la posibilidad de reconocer la orientación escatológica de la existencia cuando Dios se nos aparece en retirada.³⁷⁶ El diagnóstico presentado por Bloy es crucial para comprender la disposición de Jünger con respecto al mundo movilizado y la crisis de sentido por él planteada. Del mismo modo que Bloy reconoce la ceguera fundamental del hombre embebido del pensamiento moderno —«Los videntes modernos no tienen ya Señor que consultar»³⁷⁷—, Jünger señala, durante la Segunda Guerra Mundial, la desorientación del ser humano sumido en la época de las máquinas, mas no la muerte de Dios:

En nuestro tiempo el camino que lleva a Dios queda enormemente lejos; es como si el hombre se hubiera extraviado en los espacios ilimitados inventados por su *ingenium*. De ahí que haya un gran mérito también en el más modesto de los acercamientos. Es preciso concebir a Dios de un modo nuevo.³⁷⁸

Más adelante abordaremos la concepción de Dios esbozada por Jünger. Antes hemos de considerar por qué el camino a lo divino se encuentra, tal y como afirma Jünger, en un horizonte cada vez más lejano. A este respecto, cabe considerar de nuevo la relación existente entre la reducción de la realidad a pura potencia, que ya estaba contenida en la idea de progreso; y la primacía del pensamiento especializado del técnico, administrador de esa potencialidad. El dominio de la voluntad de poder embozada tras espesas capas de fraseología racionalista, conduce a una desvalorización del ser reposado. Jünger afirmará que «hemos de dejarnos vencer en nuestra condición de racionalistas, y esa lucha es la que está librándose hoy. Dios presenta la contraprueba contra nosotros.»³⁷⁹ Y

³⁷⁵ León Bloy, *En tinieblas*, trad. Manuel Serrat Crespo (Palma: José J. de Olañeta, 2006), 40. Bloy nos remite a distintos pasajes bíblicos donde comprobar la correspondencia entre Dios y el abismo: Gn, 1:2; Sal, XXXVI:7; Sal, CIV:6; Job, 38:16; Hab, 3:10; Lc, 8:31.

³⁷⁶ Alexander Pschera, «Sehnsucht nach der großen Destillation Jüngers Lektüren, zweiter Teil der JF-Serie: Ernst Jünger liest Léon Bloy, den Nietzsche Frankreichs», *Junge Freiheit*, 25 de marzo de 2005, <https://jf-archiv.de/archiv05/200509022541.htm>.

³⁷⁷ Bloy, *En tinieblas*, 45.

³⁷⁸ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 62.

³⁷⁹ Jünger, 320.

si Dios es una refutación del hombre moderno es porque este último representa el papel de los titanes. Dios se retira, pero no porque abandone a los hombres, sino porque estos le han dado la espalda al asumir el mandato proveniente del mundo titánico: «Nosotros nos alejamos de él. A esto le sigue como engaño óptico: *Dieu se retire.*»³⁸⁰

La lucha entre lo divino y lo titánico es una imagen predilecta tanto para Jünger como para su hermano Friedrich Georg. Este reconoció, recurriendo a las enseñanzas del mito, el lugar en el que se encuentra el hombre de la técnica en relación con lo divino:

Es evidente que los dioses no aman al *homo faber*; lo combaten violentamente o, al igual que hacen con Hefesto, lo toleran junto a ellos como figura semiburlesca. Los dioses combaten la terquedad y la presunción del titán. Y toda técnica tiene origen titánico; el *homo faber* pertenece siempre a la raza de los titanes.³⁸¹

Según Friedrich Georg, el hombre titánico confía exclusivamente en sí mismo y sus propias fuerzas en aras de una libertad ilimitada, lo que termina por desligarlo y aislarlo de todo ámbito superior.³⁸² Lo mismo reconoce Jünger cuando contrapone el tipo del técnico al del artista: «Los grandes combates de nuestro tiempo se libran bajo la superficie — es lo que ocurre con el combate entre el técnico y el hombre amigo de las Musas.»³⁸³ Los poetas son, para Jünger, los encargados de construir hogares espirituales sustraídos del tiempo y de sus sinsentidos; «de ahí que en aquellos sitios donde ellos faltan se propague enseguida un vacío terrible.»³⁸⁴ Y es en ese espacio vacío, desprovisto de Dios, donde el dominio de la técnica titánica eleva su imperio. En lugar de la belleza inconmensurable de la creación, gobiernan las cifras, y cuando esto acontece «los dioses se retiran.»³⁸⁵ En este espacio vacío Jünger reconocerá nuevas formas de crueldad, amparadas bajo la soberbia del hombre.

En su escrito *La paz*, Jünger señala cómo la creciente desvalorización, agudizada por la perversa alianza entre la tiranía y la técnica durante la guerra, ha hecho estragos que

³⁸⁰ Jünger, *Pasados los setenta IV. Diarios (1986-1990)*, 99.

³⁸¹ Jünger, *La perfección de la técnica*, 254-255.

³⁸² Friedrich Georg Jünger, *Los mitos griegos*, trad. Carlota Rubies (Barcelona: Herder, 2006), 109.

³⁸³ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 201; Jünger, 488. En *El autor y la escritura*, dirá que «al autor se le hace tempranamente consciente un desagrado por la técnica»: Jünger, *El autor y la escritura*, 60.

³⁸⁴ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 530.

³⁸⁵ Ernst Jünger, *Eumeswil*, trad. Marciano Villanueva (Barcelona: Página Indómita, 2017), 243.

afectan al género humano en general. Al final de la movilización surge un desierto donde parece que sólo queda escuchar el eco de las víctimas que han caído a lo largo del proceso. Jünger es claro al respecto: «A eso ha ido a parar el progreso con sus pensamientos y sus ideas; a esas ciénagas ha ido a desembocar este tiempo nuestro tan excesivamente listo e inventivo.»³⁸⁶

Pero, como hemos señalado, Jünger se sitúa al lado de Bloy en sus consideraciones sobre la situación espiritual tras la guerra. Considera posible, entonces, reconstruir la medida de lo humano, perdida con el avance de la técnica, a partir del redescubrimiento del camino hacia lo divino. Jünger bebe aquí de dos fuentes cruciales en su desarrollo espiritual y filosófico: la filosofía griega y el cristianismo.³⁸⁷ La sabiduría del mito, que escapa de los confines de la historia, es para Jünger crucial en el reconocimiento del vínculo que existe entre el triunfo de los dioses olímpicos sobre los titanes y el nacimiento de una «civilidad más elevada.»³⁸⁸ Y es en el cristianismo donde Jünger comprende que «sólo con la ayuda del hombre puede lograrse la victoria de la luz,»³⁸⁹ que ha de refundarse constantemente en el interior de cada persona singular, pues hemos de recordar que los poderes elementales, con su fuerza telúrica, no se encuentran exclusivamente en el mundo, sino que también viven dentro de la persona. La fuerza elemental desatada por la movilización técnica comporta un carácter titánico dada su naturaleza indómita, pero siempre que «se consiga domesticar esa fuerza se celebrará de nuevo el triunfo sobre los titanes.»³⁹⁰ Esta será la base sobre la que Jünger edificará la propuesta de una serenidad esperanzada, que nos ocupará al final de este trabajo.

En cualquier caso, la pregunta fundamental que se plantea Jünger tras haber atestiguado el proceso de la movilización total es la siguiente: ¿qué podrá sobrevivir una

³⁸⁶ Ernst Jünger, «La paz», en *La paz, seguido de El nudo gordiano, El Estado mundial y Alocución en Verdún*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Barcelona: Tusquets, 1996), 19-20.

³⁸⁷ Es importante señalar que Ernst Jünger se acercó al catolicismo en su madurez, algo especialmente notable en sus diarios, donde son frecuentes las referencias a sus lecturas bíblicas y, también, a las obras de León Bloy. Esta aproximación a una sensibilidad católica culminó con su bautismo a los 102 años el 26 de septiembre de 1996 en la Iglesia de Sankt Nepomukt, en Wilfingen, en la que pronunció el Credo católico apenas cuatro meses antes de su muerte. Este hecho ha sido relatado en un artículo escrito por dos de sus más señalados biógrafos: Cf. Heimo Schwilk y Uwe Wolff, «Die Konversion. Ernst Jünger und der Katholizismus», *Welt am Sonntag*, 28 de marzo de 1999. Una reproducción traducida de gran parte de este artículo puede leerse en: Cf. Aceprensa, «Ernst Jünger y el catolicismo», Aceprensa, 16 de junio de 1999, <https://www.aceprensa.com/religion/ernst-j-nger-y-el-catolicismo/>. Cabe mencionar la opinión del químico suizo Albert Hofmann, amigo personal de Jünger, que ha cuestionado su conversión tardía, aun admitiendo el enorme interés de Jünger por el simbolismo católico: Cf. Antonio Gnoli y Franco Volpi, *El dios de los ácidos. Conversaciones con Albert Hofmann*, trad. María Cándor (Madrid: Siruela, 2008), 123-125.

³⁸⁸ Jünger, «El nudo gordiano», 103.

³⁸⁹ Jünger, 103.

³⁹⁰ Jünger, 156.

vez amainen las tormentas de la guerra y de la movilización técnica total? Estos acontecimientos comportan una transformación irreversible del mundo, y es ante ellos que Dios se retira. Es esta la constatación que permitió a Jünger redactar uno de sus ensayos más importantes, *El trabajador*, donde se describe precisamente una situación en la que una forma de vida titánica se hace plenamente protagonista.

En el pensamiento de Jünger, al reconocimiento de la posibilidad de reconstruir el camino hacia lo divino le precede la descripción minuciosa de la geografía titánica configurada por la figura del trabajador. Con esta, «hace su entrada, más que un hermano de Heracles, un hermano de Anteo, de Atlante y de Prometeo — un nuevo Titán e hijo de la Gran Serpiente, de la cual el semidiós aniquiló únicamente un trasunto.»³⁹¹ El sentido unitario de las experiencias vividas durante la Primera Guerra Mundial, y también en los años posteriores, será expuesto por Jünger en su metafísica del trabajo. La cuestión de la búsqueda de sentido frente al nihilismo encontrará, en momentos posteriores de la obra de Jünger, desarrollos muy distintos a los ofrecidos en *El trabajador*, alguno de los cuales ya ha sido adelantado en las consideraciones sobre lo divino que acabamos de esbozar. Sin embargo, antes de llegar a esto, hemos de abismarnos en la realidad en la que el trabajador establece su dominio ante la capitulación de lo divino. Pues el espacio vacío inaugurado con la ausencia de Dios pronto recibe nuevos inquilinos. Estos nacen de la soledad del hombre del todo viciada, que sólo se encuentra consigo mismo en un páramo estéril sin poder reconocer más que su propia imagen. En esta anulación de toda distancia acontece una experiencia de totalidad que embriaga bajo la ilusión de omnipotencia. La tragedia que aquí registra Jünger es la siguiente: cuando el ser humano trata de ocupar el Olimpo, termina por acabar consigo mismo. Esta es la encrucijada a la que hemos arribado tras haber consumido las posibilidades de la fe progresista en un mundo disciplinado, total en tanto que hace de todo un recurso disponible, y profundamente tecnificado. Son estas las huellas en cuya impronta reconoció Jünger el advenimiento del titán del trabajador, y es a esta realidad a la que hemos de asomarnos a continuación.

³⁹¹ Jünger, «Máximas — Mínimas», 311.

SEGUNDA PARTE

EL TRABAJADOR Y EL NIHILISMO

CAPÍTULO 1

EL LENGUAJE DE LA FIGURA

«Lo que me propongo es comunicar al lector una idea del conjunto en su integridad»³⁹²

1.1 ESCLARECIMIENTO DE LA FIGURA

Durante el periodo de entreguerras, en una Alemania deprimida económicamente y convulsa en su situación política, Jünger escribió el polémico ensayo *El trabajador*, que se publicó en 1932. En esta obra, oceánica por su contenido y por su forma, Jünger presenta un concepto fundamental en su pensamiento, como lo es el de *Gestalt*, que se ha traducido normalmente como «figura». Es por esta noción por la que *El trabajador* puede ser considerado un tratado de ontología-sociología, como ha referido Escohotado,³⁹³ pues al análisis de la realidad social de la época le acompañó la formulación de nociones ontológicas que sientan las bases de una metafísica que Jünger ha desarrollado y modificado asistemáticamente a lo largo de toda su obra. Es nuestro objetivo, en este capítulo, aclarar el concepto de *Gestalt* y ponerlo en relación con las reflexiones de Jünger expuestas en el ensayo que acabamos de citar, así como con el resto de su obra.

Como ha señalado Heidegger, *El trabajador* presenta el mérito de haber descrito el nihilismo europeo posterior a la Primera Guerra Mundial.³⁹⁴ Puede comprenderse así que este texto resulta fundamental en la filosofía de la técnica de Jünger y, todavía hoy, en un mundo donde la tecnología tiene poco que ver con la técnica de los años treinta

³⁹² Jünger, *Radiaciones I. Diarios de la segunda guerra mundial (1939-1943)*, 19.

³⁹³ Antonio Escohotado, *El espíritu de la comedia* (Barcelona: Anagrama, 1991), 197.

³⁹⁴ Heidegger, «Hacia la pregunta del ser», 79.

que describe Jünger, es posible encontrar aquí indicaciones para comprender nuestro presente. Merece la pena, entonces, releer esta obra siguiendo la recomendación que el propio Jünger realiza en el prólogo de 1963: ha de extraerse de ella lo nuclear y abandonar lo episódico, y esto significa, en primer lugar, atenerse a la concepción de la figura y a su significación filosófica.³⁹⁵

En el prólogo a la primera edición, Jünger explicita su objetivo: «Hacer visible la figura del trabajador como magnitud operativa que ha incidido ya de un modo poderoso en la historia y está determinando imperativamente las formas de un mundo que ha experimentado modificaciones.»³⁹⁶ Esto implica dar cuenta de una realidad nueva, y es en este sentido que la habilidad descriptiva de Jünger depende enteramente de contar con una «capacidad visual plena y, además, no cohibida por nada.»³⁹⁷ En estos primeros compases nos encontramos ya con la densidad del programa de la figura. Si recordamos la teoría estereoscópica del conocimiento propuesta por Jünger, podemos entender a qué se refiere esa capacidad visual plena. No es casualidad que Heidegger, reflexionando sobre Jünger, dijese que este «es un reconocedor (*Erkenner*) pero en ninguna parte un pensador (*Denker*).»³⁹⁸ El pensamiento de Jünger aparece, desde sus primeras obras hasta las últimas, como un pensar visual, un trabajo de la imagen que se cincela con la palabra y que bordea lo lógico y lo mitológico. Su base es estética, y su mirada es la del alférez que necesita capturar, en un golpe de vista, la situación precisa en la que se encuentra el frente. Pero la precisión aquí no es homologable a la perfección fotográfica. Se parece más a la precisión del pintor que, con una buena suma de imperfecciones, habilita una mirada nueva a lo ya presente. Este es el marco en el que se mueve Jünger en la concepción de la figura como categoría a través de la cual interpretar el sentido de lo real. Como ya hemos dicho, esta es la cuestión que Jünger nunca dejó de plantearse, y en *El trabajador* fue respondida atendiendo a esa realidad figurativa que permitió a Jünger afirmar la unidad del proceso de movilización que hemos descrito en la primera parte de este texto.

Entonces, la estereoscopia visual de Jünger cobra, con la metafísica de la figura, una importancia central. Jünger busca, a través de la profundización en la sensibilidad, trascender la objetividad de lo experimentado y alcanzar su fondo de sentido invisible,

³⁹⁵ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 12.

³⁹⁶ Jünger, 15.

³⁹⁷ Jünger, 15.

³⁹⁸ Martin Heidegger, *Acerca de Ernst Jünger*, trad. Dina V. Picotti C. (Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2013), 317.

irreductible al fenómeno mismo, pero en él manifestado. Esto tiene como condición la asunción de un supuesto que Jünger mantendrá hasta el final de su vida:

En las cosas visibles están todas las indicaciones relativas al plan invisible. Y en los diseños, en las muestras es donde es preciso demostrar que tal plan existe. A eso tienden los ensayos de fusionar el lenguaje jeroglífico con el lenguaje de la razón. En este sentido la obra literaria crea las estatuas que el espíritu coloca como ofrendas ante los templos aún invisibles.³⁹⁹

En este fragmento, además de lo ya dicho acerca de la búsqueda de aquello que permanece impensado por las categorías estrictamente racionales, Jünger abunda en la ligazón existente entre la palabra y la imagen, que culmina en la última frase, donde la obra literaria se eleva como la encargada de mostrar los centros de sentido que permanecen velados. En su *Carta siciliana al hombre de la Luna*, un texto que dista mucho del estilo de *El trabajador*, se puede leer que «lo real es tan mágico como lo mágico es real.»⁴⁰⁰ El mismo Jünger concibió que esta carta constituía un cambio de estilo, desde el expresionismo al surrealismo. Pero, como ha señalado Esparza, podemos hablar de realismo mágico, en tanto que Jünger plantea la constante transmisión entre lo mágico y lo real a través de la estereoscopia.⁴⁰¹ El propio Jünger muestra esta relación en sus obras, donde el estudio de la realidad fenoménica, que hemos descrito en la primera parte de este trabajo, es completado con el descubrimiento de magnitudes que van más allá de lo inmediatamente mostrado.

El concepto de figura nace así de una necesidad fundamental: la de encontrar un sentido a lo vivido. El agotamiento de las posibilidades del conocimiento de raigambre ilustrada-positivista, cuestión que ya hemos desgranado, exigió la génesis de una hermenéutica de la realidad a la altura de las exigencias que esta planteaba. Huelga decir que estas exigencias eran muy notables en un mundo vaciado de dioses y completamente movilizad. Esto plantea una peculiaridad propia derivada del conocimiento de la figura. Como ha mostrado Ocaña, la búsqueda de sentido aparece, en *El trabajador*, solidaria de la voluntad de poder que domina, a la vez, el mismo

³⁹⁹ Jünger, *Radiaciones I. Diarios de la segunda guerra mundial (1939-1943)*, 19.

⁴⁰⁰ Ernst Jünger, «Carta siciliana al hombre de la luna», en *Esgrafiados precedido de Carta siciliana al hombre de la luna*, trad. Isabel Hernández (Barcelona: Tusquets, 2005), 24.

⁴⁰¹ Esparza, «Las figuras en Ernst Jünger: el soldado, el trabajador, el emboscado, el anarca», 156; Cf. Volker Katzmann, *Ernst Jünger magischer Realismus* (Hildesheim: Georg Olms, 1975).

mundo movilizado, aparentemente caótico e incomprensible.⁴⁰² El mundo que porta el sello de la figura demanda de su intérprete un grave esfuerzo, una capacidad para soportar la tenaza del caos y para dominar su fuerza avasalladora. El mismo vocabulario utilizado por Jünger en el contexto de la figura del trabajador se encuentra, como Heidegger señalará, inserto en la voluntad de poder:

El tableteo de los telares de Manchester, el crepitar de las ametralladoras de Langemarck —esas cosas son los signos, son las palabras y frases de una prosa que desea que nosotros la interpretemos y dominemos. Lo que se hace cuando se intenta rechazarla por absurda es darse por vencido. Lo que importa es adivinar la ley secreta (una ley que, hoy como siempre, es mítica) y servirse de ella como de un arma. Lo que importa es dominar esa lengua.⁴⁰³

Para aquel que busca figuras, la historia y el mundo se revelan como un texto que interpretar. Pero este no maneja conceptos recortados conforme a los moldes de la débil razón del especialista, sino arquetipos míticos que se expresan, como jeroglíficos, en la realidad. El intérprete no mantiene con la figura una relación de sujeto-objeto, sino que, al dominar su lenguaje, comienza a hablarlo, y entonces encarna la figura desvelada: «El ser humano, al descubrir su figura, descubre al mismo tiempo su propia misión, su destino.»⁴⁰⁴ La conjunción entre fondo y forma que existe en *El trabajador* tiene que ver con lo que acabamos de señalar: la interrelación entre figura e intérprete. El texto del mundo movilizado por la figura del trabajador exige un hermeneuta que encarne heroicamente el mito del trabajador. En una nota al pie presente en el sumario final de *El trabajador*, Jünger enuncia que los conceptos allí presentados tienen validez porque permiten capturar la hondura de la época, pero:

Ellos mismos no nos importan. Podemos olvidarlos o dejarlos de lado, una vez que los hayamos utilizado como magnitudes de trabajo para captar una realidad

⁴⁰² Ocaña, *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger*, 246.

⁴⁰³ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 130-131.

⁴⁰⁴ Jünger, 42. La vinculación entre conocimiento de la figura y adhesión al destino que ella invoca ha sido criticada por su sesgo amoral, en tanto que todo fenómeno quedaría automáticamente justificado dada su necesidad figurativa (Porcel Dieste, «La educación estética como superación del nihilismo en la obra de Ernst Jünger», 207-208). Esta crítica es precisa, pero es necesario señalar que su extensión se reduce a *El trabajador*. Puede considerarse respondida, y refutada, a través del análisis de textos del mismo Jünger, como *La emboscadura* y *Eumeswil*, donde aparecen formuladas nuevas figuras a través de las que se afirma la libertad esencial del ser humano con respecto a su destino. Más adelante nos ocuparemos de ellos.

determinada, que subsiste a pesar del concepto y más allá de él. También es preciso diferenciar perfectamente esa realidad y su descripción; el lector ha de ver a través de la descripción como a través de un sistema óptico.⁴⁰⁵

Entonces la figura es, en *El trabajador*, una herramienta disponible para observar lo que no puede ser visto sin ella. Parece, pues, que el mismo ver se revela también como un trabajo. En la misma página que acabamos de citar Jünger anuncia otra característica fundamental de los conceptos utilizados en *El trabajador*: son «conceptos orgánicos» (*organischer Begriffe*),⁴⁰⁶ es decir, conceptos que no están desligados de la vida, sino que se adaptan al ritmo orgánico y a la mutabilidad histórica de la realidad. Pero no hemos de caer en el reduccionismo historicista. La figura no es ajena a la historia, pero tampoco se encuentra subordinada a ella en tanto que es una magnitud suprahistórica. Damos aquí con un rasgo fundamental en el pensamiento de Jünger: el tiempo y la historia no son nada si no se conjugan con aquello que los supera y los fundamenta, radicado en lo atemporal, pero rastreable en el tiempo. En este sentido, la visión de la historia de Jünger responde a una metafísica del ser y, recordando lo ya dicho, es contestataria de la metafísica de la potencia propia del progreso. Esta cuestión, que nace ya con la formulación de la figura, redoblará su importancia en futuros desarrollos del pensamiento de Jünger, como más adelante veremos.

Atendamos ahora a las notas características de la figura que Jünger presenta en *El trabajador*. La primera definición que encontramos en este ensayo es la siguiente:

Son figuras aquellas magnitudes que se ofrecen a unos ojos que captan que el mundo articula su estructura de acuerdo con una ley más decisiva que la ley de la causa y el efecto, aunque no vean, sin embargo, la unidad bajo la que se efectúa esa articulación.⁴⁰⁷

Ya hemos dicho que Jünger, siguiendo a Nietzsche, no acepta la posibilidad de reducir la realidad a un catálogo de causas y efectos. El análisis del mundo desde la causalidad presupone un universo controlable a través del conocimiento racional, y la emergencia de lo elemental en la vida cotidiana es, para Jünger, un motivo suficiente como para sospechar de esa perspectiva. ¿Cuál es esa ley más decisiva que ordena la

⁴⁰⁵ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 277.

⁴⁰⁶ Jünger, 277.

⁴⁰⁷ Jünger, 38.

figura? La del «sello y la impronta», que abarca al tiempo, al espacio y al propio ser humano.⁴⁰⁸ Esta afirmación se comprende mejor si recordamos lo que acabamos de decir sobre la naturaleza suprahistórica de la figura. Esta ejerce su presión sobre el tiempo desde fuera del tiempo mismo:

La evolución conoce comienzos y conoce finales, conoce nacimientos y conoce muertes; a todas esas cosas está sustraída la figura [...] una figura histórica es, en lo más hondo, independiente del tiempo y de las circunstancias de que parece surgir [...] La historia no hace brotar figuras, es ella la que cambia con la figura.⁴⁰⁹

La figura habita el tiempo, en él se realiza su ser mediante la impronta, pero es a la vez una herramienta que permite pensar sin que lo pensado se limite a ser un reflejo del contexto sociopolítico, que siempre se da en una historia.⁴¹⁰ Gadamer ha sabido señalar que esta búsqueda de un pensar ahistórico es una parte fundamental de la filosofía de Jünger, y también una de sus mayores contribuciones:

Hay motivos más que suficientes para considerar que la posibilidad de pensar ahistóricamente no es una posibilidad vacía. Las atinadas observaciones «fisiognómicas» que acumula Ernst Jünger sobre esta cuestión podrían hablar en favor de la idea de que la humanidad ha llegado «a la muralla del tiempo.»⁴¹¹

Y es que sólo desde la distancia con el tiempo que mantiene la figura es posible concebirla como «una realidad suprema y otorgadora de sentido.»⁴¹² El reconocimiento de que el movimiento de la movilización total no es absurdo es indisoluble de la consideración de un sentido en el fondo de dicho movimiento. Una época donde el movimiento es total exige una disposición capaz de medir esa totalidad, una mirada que no se detenga en las peculiaridades propias del anatomista y pueda realizar una observación del cuerpo completo. Cabe esperar que la unidad obtenible a través de esa forma de pensar lo real trascienda la suma de sus partes. Cada una de estas es observada

⁴⁰⁸ Jünger, 38.

⁴⁰⁹ Jünger, 83.

⁴¹⁰ Esparza, «Las figuras en Ernst Jünger: el soldado, el trabajador, el emboscado, el anarca», 145.

⁴¹¹ Hans Georg Gadamer, *Verdad y método*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito (Salamanca: Sígueme, 2003), 631. Al final de esta cita, Gadamer referencia indirectamente el título de un libro de Jünger: Cf. Ernst Jünger, «An der Zeitmauer», en *Sämtliche Werke Bd. 10. Essays II. Der Arbeiter*, 2.^a (Stuttgart: Klett-Cotta, 2018), 397-645.

⁴¹² Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 276.

como portadora de un sello, y el sello remite a la impronta. La figura, entonces, es una magnitud que trasciende la especialización, y en este sentido puede afirmarse de ella que es totalidad.⁴¹³

No hemos de suponer, sin embargo, que Jünger sostiene una perspectiva idealista, donde la figura sería análoga, por ejemplo, al Espíritu hegeliano. El mismo Jünger ha desestimado esta lectura en una carta a Henri Plard fechada el 24 de septiembre de 1978.⁴¹⁴ Tampoco cabe considerar que la figura sea homologable al Arquetipo de Jung, pues la primera desborda el ámbito psicológico, en tanto que es un concepto orgánico utilizado para conocer la realidad de la figura hermenéuticamente, a través de sus efectos en el mundo.⁴¹⁵ Además, Jünger considera que la figura, representante del *Weltgeist* de una época determinada, no es Idea, sino «Materia.»⁴¹⁶ No obstante, su concepción de la materia no es propiamente materialista. Para comprender esto, atenderemos a las fuentes principales de las que bebe el concepto de figura, fuentes que el mismo Jünger ha señalado: Leibniz⁴¹⁷ y Goethe.⁴¹⁸

La figura, como hemos dicho, no es reductible a las partes que la componen, pero necesita de las mismas. Como totalidad, cada aspecto de lo real guarda un componente simbólico que remite a su elemento constituyente. «La figura tiene su representante también en la persona singular; cada una de las uñas de los dedos de la persona singular, cada uno de sus átomos, es su figura.»⁴¹⁹ Pero la persona singular es algo más que la colección completa de los átomos que componen su cuerpo. Ese excedente es la dimensión figural, que se muestra, no obstante, en lo extenso. La figura, fundando los fenómenos que portan su sello, es ella misma inextensa, pues no resulta de la mera suma de partes ni desaparece por la división; y también atemporal, pues «no está sometida a los elementos del Fuego y de la Tierra»⁴²⁰ ni al poder del tiempo: «El tipo no aparece en la naturaleza ni la figura en el universo. Debemos leer ambos en los fenómenos, como una fuerza en sus efectos o un texto en sus caracteres.»⁴²¹ Años más tarde, en sus diarios

⁴¹³ Jünger, 38-41.

⁴¹⁴ Jünger, 343.

⁴¹⁵ Esparza, «Las figuras en Ernst Jünger: el soldado, el trabajador, el emboscado, el anarca», 150; Raúl Andrés Pérez, *Ernst Jünger y la emboscadura* (Madrid: Manuscritos, 2022), 25.

⁴¹⁶ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 344.

⁴¹⁷ Jünger, 344. Cf. Molinuevo, *La estética de lo originario en Jünger*, 101-102.

⁴¹⁸ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 344; Jünger, *Los titanes venideros. Ideario último, recogido por Antonio Gnoli y Franco Volpi*, 45.

⁴¹⁹ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 39.

⁴²⁰ Jünger, 41.

⁴²¹ «Der Typus kommt nicht in die Natur und die Gestalt nicht im Universum vor. Wir müssen beide, wie eine Kraft an ihrer Wirkung oder einen Text an seinen Zeichen, an der Erscheinungen ablesen»: Ernst

de los años ochenta, Jünger señala que la noción de *Gestalt* incluye trazos de la idea (*Idee*), la forma (*Form*) y la figuración (*Figur*); pero en relación con el fragmento que citamos hace un momento señala que puede concebirse «como género que, aunque no se da en la naturaleza, sí que se manifiesta en las especies, al igual que estas a su vez en los individuos.»⁴²²

En los primeros principios de la *Monadología*, Leibniz describe las notas distintivas de la mónada, que es también el fundamento más básico de la realidad. La mónada es, ante todo, sustancia simple. Esto quiere decir que carece de partes y, por ende, ha de ser inextensa. Entonces, tampoco la mónada puede comenzar o acabar «por partes», por adición o sustracción, como hace aquello que es compuesto,⁴²³ y esto lo comparte con la figura de Jünger. Ambas constituyen el sustrato metafísico de lo real y rechazan toda medición.

Por otra parte, la presencia de Goethe es una constante en la obra de Jünger. Sus reflexiones sobre la palabra y su poder, así como su teoría de los colores, aparecen largamente referenciadas en los diarios de Jünger. Sin embargo, el concepto clave al que podemos acudir para terminar nuestro esclarecimiento de la figura es el de *Urpflanze*.⁴²⁴ Esparza ha señalado la influencia goethiana que Jünger pudo recibir de su época de estudiante de zoología en Leipzig como uno de los vínculos que le mantienen unido al autor del *Fausto*.⁴²⁵ Jünger comenzó sus estudios de zoología en 1923, cuando la morfología idealista era una corriente de renombre en ese campo. Esta corriente se oponía a una visión mecanicista y azarosa de la naturaleza. Para la morfología idealista, todo cambio no sería sino el reflejo de una realidad ajena al cambio mismo. La idea de *Urpflanze* de Goethe se encuentra en las bases de esta filosofía de la naturaleza. En una nota del diario de Goethe, tomada el 16 de abril de 1786 en Palermo, acudimos al nacimiento de esta noción:

Jünger, «Typus, Name, Gestalt», en *Sämtliche Werke Bd. 15. Essays VII. Fassungen II, 2.^a* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2018), 86. [Nuestra traducción]

⁴²² Jünger, *Pasados los setenta IV. Diarios (1986-1990)*, 287.

⁴²³ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadología*, trad. Julián Velarde (Oviedo: Pentalfa, 1981), 73-75.

⁴²⁴ El primero en señalar esta semejanza fue Ernst Niekisch, amigo de Jünger y nacionalbolchevique al que cabe destacar como uno de los mejores lectores de *El trabajador*. Aunque Jünger se distanció de las posiciones políticas de Niekisch, a las que había sido próximo durante los años veinte, su amistad continuó impertérrita. Niekisch realizó una lectura metafísica de la Figura del trabajador que la situó como un principio real, inmanente y engendrador de movimiento. Cf. Volker Droste, *Ernst Jünger: Der Arbeiter. Studien zu seiner Metaphysik* (Göppingen: Kümmerliche Verlag, 1981), 15-16; Ocaña, *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger*, 235; Ernst Niekisch, *Die dritte Imperiale Figur* (Toppenstedt: Uwe Berg-Verlag, 2005).

⁴²⁵ Esparza, «Las figuras en Ernst Jünger: el soldado, el trabajador, el emboscado, el anarca», 152.

Las muchas plantas que estaba acostumbrado a ver en cajones y macetas, y hasta detrás de cristales la mayor parte del año, veíalas al aire libre, frescas y alegres, y cumpliendo así su destino por entero, se nos hicieron más inteligibles. A la vista de tantas figuras nuevas, o vistas de nuevo, volvíome la antigua manía de si no podría descubrir, entre esta multitud, la planta tipo. Debía existir. ¿Por qué conocería yo que esta o aquella figura fuese una planta si no hubiesen salido todas del mismo modelo?⁴²⁶

El modelo, la protoplanta, es la base ontológica de la generación óptica, temporal, de plantas concretas, y del conocimiento humano de las mismas a partir de sus notas distintivas. Ella, no obstante, mantiene su unidad atemporal. El parentesco con el concepto de figura, como arquetipo de la realidad que se manifiesta en una época, es evidente. También Jünger ha considerado que «la entera metafísica reposa, en efecto, en el reino vegetal; y no hay mejor curso universitario sobre las cosas invisibles que se hacen visibles que el año del jardín.»⁴²⁷ Así, tanto para Goethe como para Jünger, la naturaleza misma es el terreno donde, mediante una observación cualitativa, cabe esperar una anulación de la antítesis entre la profundidad y la superficie.⁴²⁸ A este respecto, Jünger sitúa la cristalografía como una disciplina donde lo profundo —la figura— y lo superficial —su representante— se armonizan en lo transparente: «Así, por citar un caso conocido, el descubrimiento de la protoplanta no es sino la percepción, en el momento propicio, de su verdadero carácter cristalino».⁴²⁹ El mundo fenoménico, testimonio de la figura, no puede ser desestimado como mera apariencia, sino que es revalorizado en su carácter simbólico:

De qué sirven las lupas y los microscopios – los verdaderos cristales de aumento son las propias flores. Hemos de contemplarlas hasta que se vuelvan transparentes cual lentes, luego veremos detrás de ellas, en el foco del haz

⁴²⁶ Johann Wolfgang von Goethe, *Viaje a Italia*, trad. Fanny G. Garrido de Rodríguez Mourelo (Madrid: Viuda de Hernando y Compañía, 1891), 365.

⁴²⁷ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 228.

⁴²⁸ La influencia de Goethe en Jünger es también notable en afirmaciones como «La abundante variedad de animales y plantas es, también, un lenguaje en un sentido profundo. Las formas son efímeras, como son efímeras las palabras. A pesar de esto, debajo puede reconocerse la “Forma” en su engaste perpetuo» [«Auch die Fülle und Vielfalt der Tiere und Pflanzen ist Sprache im tieferen Sinn. Die Formen sind vergänglich, wie Worte vergänglich sind. Dennoch ist “Form” darunter zu erkennen, eine beständigere Fassung»]. Jünger, «Typus, Name, Gestalt», 94-95. [Nuestra traducción]

⁴²⁹ Jünger, *El corazón aventurero. Figuras y caprichos*, 16.

luminoso, una luminosidad: el brillo de la semilla espiritual, que no posee extensión. Esa es la verdadera protoplanta.⁴³⁰

Blumenberg ha señalado que Jünger es un platónico y que, como tal, «toma el fenómeno sólo como un síntoma.»⁴³¹ También lo ha hecho Heidegger, comparando la relación de lo figurado y la figura con la idea platónica como poder acuñador que aparece en el *Teeteto*.⁴³² Hay que decir, no obstante, que la apreciación de Heidegger cobrará más sentido cuando analicemos su comentario sobre el lugar del pensamiento de Jünger en la historia de la metafísica. Pero no deja de ser destacable que el propio Jünger haya rechazado la interpretación de la figura en clave platónica.⁴³³ Pues, para Jünger, el espacio temporal donde la figura impone su impronta no es completamente ajeno al ámbito de la figura, es decir, no es mera apariencia. Ella se expresa en el mundo, aunque permanece siendo ontológicamente diferente de las cosas del mundo.⁴³⁴ Pero lo que no puede negarse es, al menos, una cierta influencia neoplatónica.⁴³⁵ Pues Jünger, con la figura, investiga la realidad finita en busca del principio unitario creativo del que nacen las múltiples generaciones, y en el cual se anudan. Ese principio se encuentra, no obstante, sustraído de los procesos de generación y corrupción. Así, hablar de la realidad como emanación no sería del todo ajeno a la figura, y ya veremos hasta qué punto Jünger considera que la realidad consiste en un movimiento de despliegue hacia lo múltiple y lo temporal, y de repliegue hacia el fundamento originario. Ha de señalarse que, en una anotación de sus diarios muy posterior a los años de *El trabajador*, Jünger alude a la lectura de una carta de Goethe en la que la protoplanta aparece no solamente como modelo de toda planta, sino como tipo dinámico y productivo de formas aún no concretadas, pero dotadas de una necesidad interna. Al respecto de dicho pasaje, dice Jünger que, aun siéndole desconocido hasta 1970, quizá lo hubiese recibido subliminalmente cuando comenzó su trazado de la figura del trabajador.⁴³⁶

⁴³⁰ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 517.

⁴³¹ Hans Blumenberg, *El hombre de la Luna. Sobre Ernst Jünger*, trad. Pedro Madrigal (Valencia: Pre-Textos, 2010), 35.

⁴³² Heidegger, «Hacia la pregunta del ser», 87.

⁴³³ Jünger, «Máximas — Mínimas», 344.

⁴³⁴ Vincent Blok, *Ernst Jünger's Philosophy of Technology* (Oxfordshire: Routledge, 2017), 14-15.

⁴³⁵ La raigambre neoplatónica de la Figura, especialmente notable en *El trabajador*, ha sido señalada por Jünger en conversación con Antonio Gnoli y Franco Volpi: Jünger, *Los titanes venideros. Ideario último, recogido por Antonio Gnoli y Franco Volpi*, 117.

⁴³⁶ Ernst Jünger, *Pasados los setenta I. Diarios (1965-1970)*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Barcelona: Tusquets, 2006), 578-79.

El planteamiento de la figura presenta algunos problemas en los que merece la pena reparar. Estos nacen, principalmente, del modo en que se conoce la figura. En el fragmento antes citado,⁴³⁷ Jünger señalaba la imposibilidad de capturar la unidad bajo la que se produce la articulación de la realidad por la figura. Esta sería, como la protoplanta, intuida a partir de lo observable.⁴³⁸ No obstante, Jünger también presenta en distintos lugares de su obra algo similar a una visión mística de la figura en sí: «En instantes en que ninguna finalidad y ningún propósito turban el ánimo, esa figura se nos revela a veces como un poder quieto y preformado.»⁴³⁹ David Porcel Dieste ha valorado críticamente los supuestos epistemológicos sobre los que se funda la ontología de la figura,⁴⁴⁰ y creemos que su agudo análisis merece un comentario. Su crítica se funda en la detección de una incoherencia en el planteamiento de Jünger, pues este habría acabado planteando una epistemología análoga a aquella enraizada en el racionalismo estrecho que tanto criticó. La perspectiva racionalista sostenía la posibilidad de encontrar una correspondencia entre principios racionales, como el de causalidad, y la propia estructura de la realidad. Jünger, con la figura, parece favorecer una aprehensión cercana a la mística que permite, además, reconocer el orden intrínseco de la realidad. Ambas perspectivas establecerían una correspondencia supuestamente injustificada entre el conocimiento humano y la realidad misma. No obstante, hay motivos para pensar que estas dos propuestas —la racionalista y la mística— no son equiparables, aunque las dos pongan en relación cierta facultad humana con el conocimiento de la realidad. Si esto último es cierto, Jünger no estaría siendo incoherente.

La pretensión de desvelar lo real como un conjunto de causas y efectos en conformidad con la comprensión racionalista-positiva de la razón ha estado históricamente ligada a la voluntad de controlar ese orden real completamente accesible. El ideal comteano del conocimiento, por ejemplo, responde a este esquema reductivo de la razón. Esto lo hemos descrito en nuestra genealogía del progreso y en el capítulo dedicado a la técnica. Y resulta quizá excesivo equiparar este modo de conocer lo real al del místico. Pues parece que la visión mística no es una facultad orientada a desentrañar el orden más profundo de lo real en aras de controlarlo, sino que más bien se centra en el aspecto contemplativo. Por otro lado, la reducción de la complejidad a pura

⁴³⁷ Véase la nota 407.

⁴³⁸ En lugar de a la intuición (*Intuition*), Jünger alude en ocasiones a la adivinación (*Divination*) como modo de conocimiento de la Figura. Cf. Jünger, «Typus, Name, Gestalt», 152.

⁴³⁹ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 49.

⁴⁴⁰ Porcel Dieste, «La educación estética como superación del nihilismo en la obra de Ernst Jünger», 204.

causalidad accesible a la razón permite reconfigurar lo real conforme a los mandatos de la voluntad. Sin embargo, el místico no observa en el mundo algo por ordenar, sino algo ya ordenado. Esa diferencia es crucial, pues mientras que la primera relación con la realidad aguijonea a la voluntad y despierta sus potencias, la visión mística invita a reconocer lo que es y a dejar a la realidad ser desde el desasimiento. Cabe examinar la distancia existente de estos dos modos de desvelamiento de la realidad atendiendo a los siguientes versos del místico Angelus Silesius, cuya obra conoció y citó Jünger: «La rosa es sin porqué. Florece porque florece. A ella misma, no presta atención. No pregunta si se la mira.»⁴⁴¹

Creemos, pues, que la crítica de Jünger al racionalismo positivista mantiene su vigencia, y que la presencia de planteamientos en los que resuena cierta tradición mística no hace sino reforzar dicha crítica. La imposibilidad de conocer la realidad a partir de los supuestos positivistas no conduce a Jünger a la consideración escéptica de que es radicalmente imposible cualquier forma de conocimiento, sino más bien a explorar caminos que permitan aproximarse a lo impensado desde un pensar poético que no encuentre en lo fáctico su límite, sin por ello renunciar a un conocimiento cuyo rigor no se conjugue ya conforme a la estéril objetividad del positivismo. Además, de lo dicho hasta ahora puede extraerse que Jünger no se limita a la visión mística de la figura para fundamentar la posibilidad de su conocimiento más que ocasionalmente, pues mucho más frecuente es encontrar que parte de una fenomenología de cuño propio que asume, además, que el atisbo de unidad nacido de la percepción de figuras «nunca podrá ser sino aproximativo,»⁴⁴² con lo que anticipa un programa hermenéutico. Como veremos, Jünger se enfrentará de este modo al viejo problema planteado por la dialéctica existente entre la posibilidad de conocimiento de la unidad y la irreductible presencia de la multiplicidad.

Es preciso, todavía, hacerse una pregunta con respecto a la cuestión de la figura: ¿mantiene Jünger siempre una perspectiva realista con respecto a su carácter sustancial, o más bien hemos de comprenderla como una herramienta descriptiva sin mayor compromiso metafísico?⁴⁴³ Las respuestas son variadas, y esto es así porque el tratamiento jüngeriano de la figura, incluso en *Typus*, *Name*, *Gestalt*, es notablemente ambiguo. Jünger prefiere muchas veces mostrar antes que decir, y su tematización de la

⁴⁴¹ Silesius, *El peregrino querúbico*, 95.

⁴⁴² Jünger, «Máximas — Mínimas», 294.

⁴⁴³ Ocaña, *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger*, 239.

figura es frecuentemente realizada con la técnica del claroscuro. A esta ambigüedad contribuye el hecho de que Jünger haya esbozado cuatro grandes figuras a lo largo de su larga trayectoria como pensador, que frecuentemente se han utilizado en diversos estudios para dividir su obra en cuatro bloques.⁴⁴⁴ Con esto, Jünger ha logrado tratar los mismos temas desde distintas perspectivas. Sin embargo, sería demasiado acusar a Jünger de contradicción por la variedad de posiciones que encierra su tratamiento de la figura. Él mismo así lo ha expresado:

Yo no me contradigo – eso es un prejuicio de estos tiempos. Lo que hago es, más bien, moverme por diversos estratos de la verdad; y el estrato que en cada caso es el más alto somete a sí a los demás.⁴⁴⁵

Puede comprenderse que sus cuatro figuras —el soldado desconocido, el trabajador, el emboscado y el anarca— se sitúan en esos estratos diferenciados. Pero Jünger concibe que esta verdad estratificada:

Se asemeja, vista intemporalmente, a una raíz muy ramificada que fuera agrupándose en filamentos cada vez más robustos y se cerrase en *un solo* brote en aquellos sitios donde irrumpe a la luz. Tal cosa ocurrirá, así lo espero, en el instante de la muerte.⁴⁴⁶

De nuevo aparece aquí la relación existente entre el tiempo y lo atemporal; entre lo múltiple y lo uno. Más allá del tiempo es donde cabe esperar una suerte de *coincidentia oppositorum* que trascienda el carácter múltiple de aquello que se ramifica en la historia. En cuanto a su concreción temporal, las figuras no mantienen entre sí una relación de sucesión. De hecho, Jünger afirma la coexistencia de algunas, algo que parece entrar en conflicto con la asociación entre la figura y el *Weltgeist* dominante que él mismo ha expresado.⁴⁴⁷

⁴⁴⁴Cf. Molinuevo, *La estética de lo originario en Jünger*; Benoist, *Ernst Jünger y el trabajador. Una trayectoria vital e intelectual entre los dioses y los titanes*; Esparza, «Las figuras en Ernst Jünger: el soldado, el trabajador, el emboscado, el anarca»; Ricardo Franklin Cuasnicú, *Jünger y lo político* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014); Benoist, «Soldado, Trabajador, Rebelde, Anarquista: una introducción a Ernst Jünger».

⁴⁴⁵ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 133.

⁴⁴⁶ Jünger, 133.

⁴⁴⁷ A este respecto, Benoist ha sostenido que solamente la Figura del trabajador merece tal nombre, en tanto que es la dominante en nuestra época, mientras que cualquiera de las otras no sería Figura, sino Tipo (*Typus*): Cf. Benoist, «Soldado, Trabajador, Rebelde, Anarquista: una introducción a Ernst Jünger», 64.

Este conflicto puede abordarse, en primera instancia, aceptando la amplitud en el uso del concepto de figura, que no es unívoco y tolera una variedad de posicionamientos metafísicos que ha ido formulando el propio Jünger. Así, mientras que las figuras del soldado desconocido y el trabajador describen la metafísica de la rescendencia⁴⁴⁸ del mundo movilizad como destino, con el emboscado y el anarca Jünger explora los espacios de libertad y trascendencia que quedan todavía intocados por el proceso nihilista.⁴⁴⁹ Puede decirse que todas son figuras, en tanto que son un poder mítico formador de realidades; pero no todas se encuentran al mismo nivel en cuanto a la manera en que inciden en la realidad, es decir, en cuanto a los tipos que conforman. Así, cabe distinguir entre figuras colectivas, de poder —el soldado desconocido y el trabajador— y figuras personales, de resistencia, como el emboscado y el anarca.⁴⁵⁰ No obstante, para comprender el estatus metafísico de la figura, conviene realizar un breve comentario sobre el tipo, la figura y el lenguaje en la obra de Jünger.

1.2 FIGURA, TIPO Y LENGUAJE

Comprendidas estereoscópicamente, las cuatro figuras señaladas remiten a lo indiviso (*Ungesonderte*), que se expresa —aunque separado— en el mundo. Esto posibilita rastrear cada una de ellas en las demás. En *Typus, Name, Gestalt*, Jünger ha expresado la gradación hacia lo indiviso con un ejemplo que permite comprender, en

El Tipo —más adelante lo veremos con mayor prolijidad— sería un intermediario entre la Figura, fuerza conformadora, y el fenómeno concreto por ella informado. Esto permite comprender que la Figura es la esencia de la totalidad de los entes, pero también de cada uno de ellos en particular, como señala Porcel Dieste: Cf. Porcel Dieste, «La educación estética como superación del nihilismo en la obra de Ernst Jünger», 139. No obstante, en relación con lo dicho por Benoist, quizá resulte excesivo negar el carácter de Figura a aquello a lo que el propio Jünger se lo ha atribuido, como sucede en los casos del soldado desconocido y del emboscado: Cf. Jünger, *La emboscadura*, 61.

⁴⁴⁸ Denominamos la metafísica de estas dos figuras «rescendente» de acuerdo con la definición de Volkmann-Schluck, quien dice que la rescendencia «aparece en toda su verdad allí donde la voluntad ocupa el puesto de la realidad de lo real»: Karl-Heinz Volkmann-Schluck, *Introducción al pensamiento filosófico*, trad. Rafael de la Vega (Madrid: Gredos, 1967), 140. En capítulos posteriores podremos constatar cómo la propuesta de *El trabajador* contiene esta hipertrofia ontológica de la voluntad que se presenta como el principio de la realidad presente en el tipo humano que representa la figura del trabajador. De este modo, la realidad, concebida como voluntad, remite al trabajador como sujeto de esta voluntad de dominio operativo. El tipo humano representante del trabajador encarna esta esencia de la realidad como voluntad, y su dominación técnica puede comprenderse como esta rescendencia, que no es sino el «incesante autoacrecentamiento» de la voluntad: Volkmann-Schluck, 142.

⁴⁴⁹ Entre el estudio de la necesidad —en *El trabajador*— y el de la libertad —en *La emboscadura*— encontramos en el texto *Über die Linie* una transición necesaria que permite comprender la continuidad existente en la obra de Jünger. Esto es algo que el propio Jünger ha señalado en una carta enviada el 4 de enero de 1951 a Heidegger: Martin Heidegger y Ernst Jünger, *Correspondence 1949-1975*, trad. Timothy Quinn (Londres: Rowman & Littlefield, 2016), 12-13. Cf. Ocaña, *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger*, 204.

⁴⁵⁰ Esparza, «Las figuras en Ernst Jünger: el soldado, el trabajador, el emboscado, el anarca», 166; Benoist, «Soldado, Trabajador, Rebelde, Anarquista: una introducción a Ernst Jünger», 55.

primer lugar, la diferencia entre tipo y figura; y, en segundo lugar, la unión primordial de las distintas figuras y del lenguaje que poéticamente las nombra. Mediante el análisis de estas cuestiones podemos aproximarnos a la comprensión jüngeriana de la relación entre lo uno y lo múltiple.

Con respecto a la primera cuestión, Jünger ejemplifica la diferencia entre tipo y figura a través de la relación entre los conceptos «lirio» y «planta». El primero ordena una familia que reúne distintas variedades de lirio, y en este sentido es tipo, pero:

Si el lirio no estuviese disponible ni fuese conocido por nosotros, eso no afectaría a nuestro concepto de la planta. Sin embargo, si no conociéramos «la planta», entonces naturalmente desaparecería nuestro conocimiento del lirio. El lirio prospera dentro de un orden, la planta alberga órdenes. El lirio forma una familia, la planta un reino.⁴⁵¹

En este ejemplo, si el lirio es tipo, la planta es la figura de la que se separa el primero. Pero la diferencia radical entre tipo y figura va más allá de las diferencias en su extensión. Pues Jünger señala que el nombramiento de tipos corresponde a la toma de posesión de una realidad por parte del hombre. Por otra parte, el poder nombrar figuras indica que es el hombre quien ha sido tomado por la figura.⁴⁵² De esta manera se comprende la unidad existente entre el mundo transformado y la capacidad de responder a este mundo desde una nueva forma de conocimiento, pues el hombre mismo ha sido transformado mediante la impronta de la figura.⁴⁵³ Esto permite constatar la existencia de una estrecha interrelación entre el ser humano y la figura. Ella misma posibilita que el ser humano la conozca y la pueda nombrar. Pero el ser humano no establece la figura al nombrarla, como sí sucede con el tipo:⁴⁵⁴ «Aquí falla el dominio del hombre, falla el espíritu con su poder conformador de tipos. La figura puede ser experimentada, pero no

⁴⁵¹ «Wäre die Lilie nicht vorhanden oder uns benkannt, so würde das unsere Vorstellung von der Pflanze nicht beeinträchtigen. Würden wir hingegen „die Pflanze“ nicht kennen, so entfiel natürlich auch unsere Kenntnis der Lilie. Die Lilie gedeiht innerhalb einer Ordnung, die Pflanze birgt Ordnungen. Die Lilie bildet eine Familie, die Pflanze ein Reich»: Jünger, «Typus, Name, Gestalt», 137. [Nuestra traducción]

⁴⁵² «Mit der Benennung von Typen ist eine Besitzergreifung durch den Menschen verknüpft. Wo dagegen Gestalten mit Namen genannt werden, dürfen wir annehmen, daß eine Besitzergreifung am Menschen vorausgegangen ist» Jünger, 161.

⁴⁵³ Blok, *Ernst Jünger's Philosophy of Technology*, 124.

⁴⁵⁴ Blok, 124.

puede ser establecida.»⁴⁵⁵ No obstante, Jünger no sitúa al ser humano como mero objeto de la figura, sino que muestra la íntima unión que hay entre ambos: «El hombre es de igual clase que las figuras; ellas no pueden ser sin su engaste ni su servicio.»⁴⁵⁶

La fuerza del acto humano de nombrar permite desvelar la figura, por cuanto el lenguaje y la figura comparten su enraizamiento en lo indiviso. Lenguaje y figura articulan lo indiviso analógicamente en la multiplicidad de lo temporal, que conduce «desde el objeto (el lirio mostrado), al tipo (el lirio nombrado), a la figura, y finalmente a lo indiviso.»⁴⁵⁷ Tras la figura, permanece lo indiviso en su plenitud, y tras la palabra, su fondo también indiviso y originario: el silencio.⁴⁵⁸

El hecho de que Jünger haya situado el origen tanto de las figuras como de los nombres en lo indiviso ha motivado a Blok a señalar cómo, en *Typus, Name, Gestalt*, Jünger no concibe ya la figura metafísicamente —como forma presente—, sino más bien como la articulación de un mundo de sentido mediante el acto del nombrar poético.⁴⁵⁹ Ese nombramiento de la figura alude siempre a una concreción finita de lo indiviso, entendida como un traer a la presencia; y, precisamente por este motivo, todo sentido concreto se articula sobre un horizonte cuya abundancia puede ser delimitada por el acto poético del nombrar, pero nunca plenamente abarcada, pues supera la extensión de cualquier concepto: «Lo carente de nombre es más grande que lo nombrado.»⁴⁶⁰ Poco después de estas palabras, Jünger profundiza en el límite intrínseco al conocimiento representativo de lo indiviso con el siguiente verso de Angelus Silesius: «Lo que se dice sobre Dios, todavía no me resulta suficiente.»⁴⁶¹

La capacidad del ser humano para traer a la presencia la figura mediante el nombrar reside en la íntima correlación de la existencia humana y la figura. Esta correlación es la condición de posibilidad más fuerte para el presentarse de la figura, y también es su frontera. La figura y el lenguaje humano emanan de un fondo unitario que desempeña el mismo papel que lo elemental, y que Jünger concibe como un desierto (*Wüste*), aunque

⁴⁵⁵ «Hier versagt der Mensch mit seiner Herrschaft, versagt der Geist mit seiner typensetzenden Gewalt. Die Gestalt kann erfahren, doch nicht gesetzt werden»: Jünger, «Typus, Name, Gestalt», 155. [Nuestra traducción]

⁴⁵⁶ «Der Mensch ist den Gestalten ebenbürtig; sie können ohne seine Fassung und seinen Dienst nicht sein»: Jünger, 164. [Nuestra traducción]

⁴⁵⁷ «Vom Gegenstand (der gezeigten Lilie) über den Typus (die bennante Lilie) auf die Gestalt und endlich ins Ungesonderte»: Jünger, 138. [Nuestra traducción]

⁴⁵⁸ Jünger, 156.

⁴⁵⁹ Blok, *Ernst Jünger's Philosophy of Technology*, 127.

⁴⁶⁰ «Das Namenlose ist größer als das Bennante»: Jünger, «Typus, Name, Gestalt», 165. [Nuestra traducción]

⁴⁶¹ Silesius, *El peregrino querúbico*, 65.

no en sentido nietzscheano, sino más bien como abundancia contenida que aflora puntualmente en el oasis.⁴⁶² Así, diríamos que el ser de la figura, especialmente en *Typus, Name, Gestalt*, es concebido como un aparecer acompasado con el lenguaje poético, y no como una mera representación del sujeto. Sólo así puede justificarse la comprensión jüngeriana de la tarea del autor como «un curso de metafísica realizado entre parábolas: la ordenación de las cosas visibles de acuerdo con su rango invisible.»⁴⁶³ Asimismo, Jünger concentra el poder y el límite de la palabra en una metáfora de gran belleza: «Los nombres son como sondas en el macizo; recogen como tazas en el mar.»⁴⁶⁴ Las reflexiones tardías de Jünger sobre el papel del poeta en relación con lo atemporal nos permitirán, más adelante, desarrollar esta primera aproximación.

Bajo la unidad originaria de las figuras en lo indiviso, cabe afirmar que todas responden, de forma distinta, a una misma pregunta abordada desde distintos polos: ¿qué es lo que sobrevive al cambio, al tiempo y, en última instancia, a la catástrofe? Puede comprenderse que el recurso jüngeriano al nombramiento de figuras como respuesta a este interrogante es una vuelta al mito⁴⁶⁵ que, en contra del fatalismo derrotista y del optimismo ingenuo, busca examinar el tiempo presente desde fuera del tiempo mismo. Además, el mito no desempeña en el pensamiento de Jünger el papel de una narración fantasiosa. Cabe afirmar que Jünger concibe el saber mitológico como un método de aproximación a ese fondo indiviso, desarrollado desde una comprensión amplia, no abstracta —o ilustrada— de la razón. Para él, los mitos son «un puente lanzado hacia la trascendencia.»⁴⁶⁶ Así, del papel del mito puede decirse, tal y como señala Heidegger, que es «la palabra que dice», la cual comparte con logos el ser un requerimiento que permite pensar en «lo que adquiere presencia en el aparecer.»⁴⁶⁷ Y ya hemos dicho que la figura es, especialmente en los escritos tardíos de Jünger, más aparecer que forma presente. El estudio del mito es, desde esta perspectiva, absolutamente prioritario, en tanto que permite aproximarse a la figura como fuerza atemporal que «sigue actuando hasta hoy en la historia.»⁴⁶⁸ Sobre esta cuestión

⁴⁶² Jünger, «Typus, Name, Gestalt», 165.

⁴⁶³ Jünger, *Radiaciones I. Diarios de la segunda guerra mundial (1939-1943)*, 14.

⁴⁶⁴ «Die Namen sind wie Sonden im Massiv; sie schöpfen als Becher aus dem Meer»: Jünger, «Typus, Name, Gestalt», 159. [Nuestra traducción]

⁴⁶⁵ Sobre el papel del mito en la filosofía de Jünger: Cf. Peter Koslowski, *Der Mythos der Moderne. Die dichterische Philosophie Ernst Jüngers* (Múnich: Wilhem Fink Verlag, 1991).

⁴⁶⁶ Jünger, *Los titanes venideros. Ideario último, recogido por Antonio Gnoli y Franco Volpi*, 108.

⁴⁶⁷ Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, trad. Raúl Gabás (Madrid: Trotta, 2005), 21.

⁴⁶⁸ Jünger, *Pasados los setenta III. Diarios (1981-1985)*, 503.

volveremos al comentar la parcialidad de la crítica que Heidegger realizó a Jünger en su intercambio sobre el nihilismo.

En la sección que sigue, nos enfocaremos en la figura del soldado desconocido (*der unbekannte Soldat*) y, en los próximos capítulos, en la del trabajador, pues esta última ocupa un lugar central en el pensamiento de Jünger. A partir de su análisis desembocaremos en la tematización del nihilismo presentada por Jünger en conversación con Heidegger para, después, estudiar las otras respuestas que nuestro autor ha formulado a la cuestión de aquello que permanece tras la ocurrencia de la catástrofe en el tiempo, donde abordaremos otras figuras y las posibilidades de sentido que ellas inauguran.

1.3 EL SOLDADO DESCONOCIDO Y LA GÉNESIS DEL TRABAJADOR

La obra de Jünger es una meditación filosófica que contiene una teoría de la realidad y una indagación sobre el espíritu humano, dimensiones ambas destiladas lentamente en un siglo que hizo del pensamiento una urgencia. Esto es todavía más remarcable en el caso de Jünger, en tanto que su filosofía se gestó en las trincheras. Es por esto por lo que la figura del soldado desconocido es la primera en la que hemos de detenernos. Ella presenta una importancia autónoma que no puede quedar eclipsada por su condición de embrión de aquello que será la figura del trabajador.

En la primera parte de este trabajo hemos descrito el fenómeno de la movilización técnica total de la realidad como el acontecimiento principal que permitió a Jünger formular sus figuras. Hemos hecho esto centrándonos en el aspecto negativo, en lo que esos acontecimientos significaron de pérdida para un sujeto en proceso de disolución. Es natural constatar que este proceso tiene un componente traumático, y por ende, doloroso. No es momento ahora de detenernos en la filosofía del dolor de Jünger, pero sí ha de quedar claro un rasgo que él atribuyó a la relación que con el dolor se establece en una época. En el movimiento hacia el dolor «se delata la impronta negativa de una estructura metafísica.»⁴⁶⁹ Está claro lo que ha de entenderse por «estructura metafísica»: la figura dominante. Así afirma Jünger que los dolores experimentados en la trinchera, donde la técnica descubrió nuevas profundidades del sufrimiento humano, eran los dolores de parto del soldado desconocido como figura. Se hace patente aquí uno de los rasgos tempranos del pensamiento jüngeriano: la convicción de que la destrucción encierra, esencialmente, una posibilidad creativa: «No olvidemos que lo que esa

⁴⁶⁹ Jünger, «Sobre el dolor», 85.

generación saludó con tanto júbilo en aquella época era tanto la expectativa interna de la destrucción como la del crecimiento.»⁴⁷⁰

El escrito fundamental para comprender la figura del soldado es *Tempestades de acero*, que es también la primera novela de Jünger. Este texto, publicado en 1920 a partir de sus diarios del frente, ha sido revisado por sexta y última vez en 1961. Jünger no ha dejado nunca de volver a la experiencia iniciática de la guerra como acontecimiento cuya interpretación ha de ser revisada cada cierto tiempo. Esto da cuenta de la inquietud del autor por encontrar la precisión en sus palabras, que no va unívocamente ligada a la proximidad temporal con los eventos narrados.⁴⁷¹ Quizá pueda afirmarse lo contrario: en la progresiva poda y reformulación de cada palabra del texto, Jünger ha tratado de subrayar el núcleo atemporal que en él estaba ya desde los primeros borradores. Como ya sabemos, la prioridad para él es mostrar lo invisible a partir de lo visible. Es por esto por lo que Molinuevo ha señalado que en el tratamiento jüngeriano de la guerra hay una explicación de lo óptico abordada desde lo ontológico, y no al contrario: «*esta guerra desde la Guerra.*»⁴⁷²

El protagonista de *Tempestades de acero*, que se presenta bajo la apariencia de la autobiografía, no es en realidad el soldado concreto que hace de narrador, a saber, el propio Jünger. Tampoco lo es el conjunto de todos los jóvenes implicados en la contienda. El tono impersonal de los eventos que aquí se relatan puede comprenderse cuando se descubre que la verdadera protagonista es la guerra como realidad vital.⁴⁷³ Como ya hemos señalado, este es el acontecimiento central en el que se conjugan la muerte de una época y el nacimiento de otra: «La guerra del catorce no se libró únicamente entre dos grupos de naciones; se libró también entre dos edades.»⁴⁷⁴ Puede comprenderse por qué para Jünger la guerra es, además de acontecimiento histórico y

⁴⁷⁰ Jünger, *Anotaciones del día y de la noche. El corazón aventurero (primera versión)*, 99.

⁴⁷¹ Horacio Fernández subraya que las distintas reelaboraciones del texto realizadas por Jünger no se dirigen tanto a revelar lo que la experiencia del frente tuvo de esencial, sino más bien a adecuar un texto exaltado y marcadamente nacionalista a tiempos posteriores, donde el tono virulento del joven Jünger fue sustituido por una narración cada vez más contenida. Fernández considera que, con esto, Jünger ha perdido veracidad, aunque ha ganado distancia. Más allá de este juicio, ha de reconocerse que los textos del joven Jünger son imprescindibles para contar con una imagen completa del escritor que, en los años veinte, se concibió más como un hombre de acción que como un autor. Además, Fernández ha comparado las diferencias entre dos traducciones de *Tempestades de acero*: la de Mario Verdaguer, publicada en 1930 en Barcelona y elaborada a partir del texto alemán de 1924, que corresponde a la tercera versión de la obra —la más nacionalista—; y la de Sánchez Pascual, publicada en 1987 tomando como base el texto de 1961. Esta última es la que hemos utilizado en nuestro trabajo. Cf. Horacio Fernández, «Jünger antes de Jünger. Una nota sobre lecturas comparadas», en *Ernst Jünger: Guerra, técnica y fotografía*, 2.^a (Valencia: Universidad de Valencia, 2002), 105-116.

⁴⁷² Molinuevo, *La estética de lo originario en Jünger*, 42.

⁴⁷³ Molinuevo, 33.

⁴⁷⁴ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 59.

político, vivencia interior (*inneres Erlebnis*),⁴⁷⁵ que hace florecer lo originario-atemporal en la historia. La vivencia de la guerra, aunque tiene un significado personal, no sume la crónica de Jünger en el subjetivismo, sino que apunta precisamente a desvelar el ser mismo de la guerra, que no puede comprenderse al margen de la vivencia, pero que no se reduce a ella.⁴⁷⁶ La Gran Guerra significó, para Jünger, una puesta a prueba de la época y de cada uno de sus integrantes. Como ya se ha señalado, la clave de la nueva época que se abre se encuentra en el estallido de lo elemental, y el reto planteado por esto se coteja con la respuesta que cabe dar a la realidad configurada por la irrupción de los poderes originarios.

El estado anímico que describe de forma más precisa lo que el joven Jünger experimentó el 27 de diciembre de 1914, en su camino al frente, es la curiosidad: «En el bolsillo de mi guerrera había guardado una libreta delgada; estaba destinada a mis anotaciones diarias. Sabía que nunca más volverían las cosas que nos aguardaban y me encaminaba hacia ellas con suma curiosidad.»⁴⁷⁷ De esta curiosidad nacieron una serie de escritos gracias a los cuales podemos asomarnos a una comprensión estereoscópica del conflicto bélico, cuyo resultado es el reconocimiento de la figura del soldado desconocido.

En las obras de Jünger dedicadas a la Primera Guerra Mundial hay una serie de rasgos que permiten constatar el declive del ser humano comprendido como *animal rationale* y la presencia de una nueva figura a través del reconocimiento de los tipos de la época. En primer lugar, Jünger reconoce que la guerra, por lo que tiene de elemental, rebasa el binomio racionalidad-irracionalidad.⁴⁷⁸ No se pueden aducir razones en favor —o en contra— de aquello que ha barrido con la medida racional del mundo para erigirse en único fundamento de la vida. Es así como hay que comprender la sentencia de Jünger: «Lo esencial no es para qué luchamos, sino cómo luchamos.»⁴⁷⁹ La clave se

⁴⁷⁵ Cf. Jünger, *Krieg als inneres Erlebnis*.

⁴⁷⁶ Cf. Andrea Berná, «Tempestades de acero, un enfoque periodístico», en *Jünger: tras la guerra y la paz* (Alicante: Eas, 2017), 331.

⁴⁷⁷ Jünger, «El estallido de la guerra de 1914», 448.

⁴⁷⁸ Molinuevo, *La estética de lo originario en Jünger*, 34.

⁴⁷⁹ «Nicht wofür wir kämpfen ist das Wesentliche, sondern wie wir kämpfen»: Jünger, *Krieg als inneres Erlebnis*, 71. [Nuestra traducción]. Afirmaciones similares a esta fueron leídas por Walter Benjamin como un «misticismo arraigado» y «francamente perverso» propio de adscritos a la *Kriegsideologie*, cuya meta más alta es «el uniforme» Cf. Walter Benjamin, «Teorías del fascismo alemán», en *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*, trad. Jordi Maiso y José Antonio Zamora (Madrid: Alianza, 2021), 93. Hay motivos suficientes para afirmar que el propio Jünger, durante el horror de la Segunda Guerra Mundial, no se habría visto reflejado en las afirmaciones de Benjamin. Cf. Jünger, *Radiaciones I. Diarios de la segunda guerra mundial (1939-1943)*, 440: «Se apodera de mí un asco de los

encuentra en que, para Jünger, la guerra presenta un elemento de iniciación en una nueva época en la que la razón ilustrada no ofrece ya respuestas ni plantea los interrogantes adecuados. Tampoco la réplica romántica a la ilustración es suficiente. La guerra, en su necesidad elemental, impone al ser humano el contacto con el corazón aventurero (*das abenteuerliche Herz*) como guía en la tierra de nadie. Así, la vida misma se revela en su esencia polémica, pues la vida verdadera es, para el joven soldado, la misma lucha. Hay aquí un anudamiento entre vida y muerte que permite comprender la tensión sublime que se establece en el joven Jünger entre el éxtasis guerrero y el miedo a la aniquilación: «Uno tiembla entre dos sensaciones dolorosas: la acrecentada excitación del cazador y la angustia de la pieza de caza.»⁴⁸⁰ Cada persona singular es situada en la encrucijada entre vida y muerte, que se resuelve con la interdependencia que Jünger descubre entre ambas: «Toda muerte acontece en el lado sombrío de la vida, así como toda vida se nutre de la muerte.»⁴⁸¹ Descubrir esta realidad paradójica, que parece constituir la misma sustancia del guerrero, es la posibilidad que Jünger encuentra en la experiencia del frente como afloramiento de los poderes elementales y del núcleo profundo de la vida. En las circunstancias donde esta realidad emerge, Jünger constata el aspecto atemporal de la guerra, que es precisamente el que él mismo quiere plasmar en su narración: «Aquel cortejo, en el que los lamentos de los heridos se mezclaban con nuestros gritos de júbilo, tenía algo de tiempos remotos. Aquello ya no era una guerra, era una imagen de épocas arcaicas.»⁴⁸² Situaciones como esta eran lo que, a ojos de Jünger, probaba la irrupción de lo invisible en lo visible.

El cariz iniciático que la experiencia del frente presenta en los textos de Jünger es una forma de dotación de sentido a una vivencia sobrecogedora. El aspecto heroico de la guerra se revela al concebirla no sólo como destrucción, sino como fuerza acuñadora de un nuevo tipo humano: el soldado del frente que vive interiormente el conflicto porque la guerra forma parte activa de su propia constitución. Esta es la diferencia que Jünger, como soldado, observa con respecto al oficial: «Para él todo aquello era un plano; para nosotros, una realidad vivida con pasión.»⁴⁸³ No es casual que Jünger utilice la primera persona del plural para aludir al componente pasional de la guerra, desligado del rasgo calculador del oficial. Como en toda iniciación, Jünger constata el nacimiento

uniformes, de las charreras, de las condecoraciones, de las armas, cosas todas ellas cuyo brillo he amado tanto».

⁴⁸⁰ Jünger, «Tempestades de acero», 75.

⁴⁸¹ Jünger, *Anotaciones del día y de la noche. El corazón aventurero (primera versión)*, 104.

⁴⁸² Jünger, «Tempestades de acero», 159.

⁴⁸³ Jünger, 202.

de una comunidad, formada aquí por los soldados del frente. Estos, compañeros de una misma embriaguez, asomados al peligro y a la intensificación de la vida ante la proximidad de la muerte, son los representantes de una fraternidad heroica. Se entiende así que, para Jünger, el adversario no sea alguien a quien odiar, pues en tanto que guerrero forma parte de esa comunidad. A este respecto, es memorable el pasaje de *Tempestades de acero* en el que el propio Jünger, en la confusión de la batalla, se encuentra a solas con un oficial inglés herido. A punta de pistola, el tembloroso oficial le mostró a Jünger una fotografía familiar, acto que obró sobre Jünger como «un conjuro que llegaba desde un mundo sumergido, increíblemente remoto»⁴⁸⁴ y que salvó la vida al inglés. En el momento en que Jünger invoca la presencia de lo elemental, lo originario, o lo remoto como fundamento de la acción, este evento deja de ser anecdótico y cobra una importancia crucial. El guerrero recibe su *ethos* de un principio superior a la educación ilustrada, que ya no sirve para dirigir la conducta dentro de las trincheras. Allí se fragua una comunidad trágica en la que el adversario también cabe, y que nace del destino compartido. La conducta del guerrero, tal y como la describe Jünger, no parece seguir tanto la disciplina prusiana como los principios de la antigua Caballería. Jünger «tiene más respeto por la guerra que por la institución que la lleva a cabo,»⁴⁸⁵ porque la guerra trasciende, en cuanto vivencia, lo político, y hace aparecer vivencias liminales que son enfrentadas individualmente. La destrucción opera, pues, como barrido de lo superfluo, y gracias a ella se recuerda, en una suerte de *anamnesis*, el fondo originario de la existencia. Sin embargo, más adelante veremos cómo la destrucción será, para el propio Jünger, el principal argumento contra el mundo del trabajo nacido de la Primera Guerra Mundial.⁴⁸⁶

En la primera parte dijimos que acusar a Jünger de ser un apologeta de la guerra no responde a la verdad de su obra. Podría parecer que, a la luz de lo dicho hasta ahora, deberíamos desdecirnos. Sin embargo, hemos de completar el dibujo de la experiencia del frente para poder presentar, efectivamente, la visión estereoscópica de la guerra que descubre en ella la figura del soldado desconocido y, después, la del trabajador. En *El teniente Sturm*, Jünger ha expresado con claridad la multitud de perspectivas que admite, y exige, la consideración de la guerra:

⁴⁸⁴ Jünger, 247.

⁴⁸⁵ Fernando Castillo, *Fervor del acero* (Sevilla: Renacimiento, 2023), 80.

⁴⁸⁶ Cf. Blumenberg, *El hombre de la Luna. Sobre Ernst Jünger*, 23.

Esa guerra era una nebulosa primigenia de posibilidades psíquicas, cargada de desarrollos; quien veía en su influencia solamente lo bárbaro y brutal, desgajaba un único atributo de un complejo gigantesco con la misma arbitrariedad ideológica que quien sólo veía en ella lo heroico y patriótico.⁴⁸⁷

No hemos de olvidar que tras la experiencia heroico-extática de la guerra se encontraba el mecanismo de la movilización total. Comprendido esto, se clarifican las diferencias entre las guerras homéricas, que inspiran la experiencia del héroe jüngeriano,⁴⁸⁸ y batallas como la de Langemarck. El frente, que posibilitaba el afloramiento de esos estallidos vitales que Jünger observa en lo elemental, pronto mostró su semblante más duro. El soldado que había experimentado la alegría por el combate, tras meses de fatigas y desgaste, sufría ahora la fuerza de la costumbre. El peligro, al perder su excepcionalidad, no era sino un motivo más del tedio. Así, la constante alternancia entre vida y muerte se revelaba, también, como carente de sentido. Esto lo reflejó Jünger en un pasaje que merece citarse *in extenso*:

En mi interior se anunciaba una transformación profunda, consecuencia de la duración insospechada de una vida vivida con toda tensión al borde del abismo. Las estaciones del año se sucedían unas a otras, llegaba el invierno y más tarde venía otra vez el verano, y yo permanecía siempre sumido en la lucha. Me había cansado ya y estaba habituado al rostro de la Guerra; pero este mismo hábito hacía que viese los acontecimientos a una luz mortecina y distinta. La violencia ya no me deslumbraba tanto como antes. También notaba que el espíritu con que había partido hacia el frente se había gastado y ya no bastaba. La guerra planteaba unos enigmas más profundos. Fue aquella una época extraña.⁴⁸⁹

⁴⁸⁷ Jünger, *El teniente Sturm*, 38.

⁴⁸⁸ Puede afirmarse que para Jünger la experiencia de la guerra en la Primera Guerra Mundial fue, en gran parte, una experiencia literaria. A esto contribuyen dos aspectos. En primer lugar, el hecho de que él mismo observase la necesidad de registrar en forma de diario todos los hechos vividos, acto por otra parte frecuente en la época. No obstante, la peculiaridad del diario de Jünger es su búsqueda de una nueva objetividad, como venimos comentando, a partir de la cual la guerra se convierte en un texto interpretable. Además, su concepción del soldado del frente y de su comunidad nace, en parte, de su formación como lector de obras clásicas. En el portamapas que llevaba en las misiones rara vez había un mapa, pues frecuentemente este era sustituido por el *Orlando furioso*, *Fausto*, o *Tristram Shandy*. Cf. Hervier, *Conversaciones con Ernst Jünger*, 16; Jünger, «Tempestades de acero», 150; Jünger, *Los titanes venideros. Ideario último, recogido por Antonio Gnoli y Franco Volpi*, 25, 83-85.

⁴⁸⁹ Jünger, «Tempestades de acero», 275-276.

Jünger plasma así el momento en el que el soldado del frente experimenta existencialmente el límite de la visión heroica de la guerra. El centro de la lucha no son ya los combatientes concretos, que responden de sí mismos con la medida de su valor. El esfuerzo de interpretación exigido por la guerra es lo que motiva en Jünger la descripción de esta como un enigma. La pregunta por el sentido ha de hacerse radical cuando la batalla de material, que precede a la batalla mecánica,⁴⁹⁰ barre con la singularidad del guerrero concreto. Aquí la guerra parece tornarse una cuestión abismal, enteramente afinada en una profundidad hasta entonces inexplorada. En *El bosquecillo 125*, Jünger se pregunta: «¿Es que acaso no somos una generación plutónica que, cerrada a todos los goces del ser, está trabajando en una subterránea fragua del futuro?». ⁴⁹¹ El agotamiento y la paulatina disolución de la jovialidad guerrera son sucedidos por la constatación de encontrarse inmersos en un proceso titánico en el que se alumbraba un futuro determinado. En el comienzo de este capítulo, hemos visto que para Jünger es la figura la que inaugura las épocas. Puede comprenderse así que, al referirse al futuro, Jünger está refiriéndose al alumbramiento de una nueva figura, que será la del trabajador.

Por su parte, el soldado desconocido nace de las inestimables pérdidas humanas acumuladas tras meses de batallas en las que no ha lugar la experiencia triunfal de la victoria. El carácter abstracto de la crueldad que irrumpe en la batalla de material convierte al soldado desconocido en un actor impersonal. Su único valor reside en su componente sacrificial: él es el encargado de encarnar el proceso por el cual una época periclitada se hunde en los abismos que ella misma abrió, y da paso a un tiempo nuevo. Puede afirmarse que el Jünger de los años veinte observa aquí una cierta supervivencia del heroísmo que, aunque transformado a la medida de la época de la guerra técnica, sigue tratando de dar cuenta del sentido del sacrificio.⁴⁹²

Pero Jünger también supo reconocer el fracaso sobre el que se construyó la posguerra europea. Los soldados que habían sobrevivido a la movilización total fueron integrados en la vida cotidiana sin solución de continuidad. La conciencia heroica del excombatiente contrastaba enormemente con la vida cotidiana en tiempos de paz. Jünger supo ver que, tras la invocación de enormes poderes elementales, Europa querría

⁴⁹⁰ Jünger, 73.

⁴⁹¹ Jünger, «El bosquecillo 125. Una crónica de las luchas de trincheras en 1918», 375.

⁴⁹² Jünger, *Anotaciones del día y de la noche. El corazón aventurero (primera versión)*, 179.

volver muy pronto a formas de vida ya consumidas, con lo que podía aventurarse que la paz de la Primera Guerra Mundial sería tremendamente frágil:

El rango de un sistema es proporcional a la cantidad de energía elemental que es capaz de acoger y emplear. No es eso lo que ocurre en los pequeños Estados actuales; en ellos predominan las castas de los tenderos y los escribientes, mientras que los soldados se han convertido en una especie de funcionarios.⁴⁹³

No obstante, esta transformación súbita del soldado en funcionario es significativa, por cuanto acentúa el carácter impersonal que, cada vez más, apresa a la persona singular. Del mismo modo que la movilización había dirigido la energía al frente, ahora la contenía, aun precariamente, en el interior del Estado nacional. En todo caso, el diagnóstico sigue siendo el mismo: con la transformación del mundo en energía potencial movilizadora por la técnica, las acciones personales pierden su valor intrínseco, que pasa a depender de su inserción en un plan tras el que habrá que ver a la figura del trabajador:

En ese choque ya no cuentan, como en tiempos de las armas blancas, las facultades del individuo, sino las de los grandes organismos. La producción, el nivel técnico y químico, la instrucción pública y las redes ferroviarias: esas son las fuerzas que, invisibles tras la humareda de la batalla con material moderno, se enfrentan una a otra.⁴⁹⁴

Definitivamente, podemos afirmar que, para Jünger, la figura del soldado desconocido se encuentra en la génesis de la figura del trabajador por dos motivos. En primer lugar, el soldado desconocido es situado por Jünger en el núcleo de la vorágine invocada por la movilización total y la batalla de material, expresiones ambas de la reducción del mundo a pura voluntad de poder. Esta pesada carga fue la que hubo de soportar el soldado desconocido, encargado de domeñar «los mundos del fuego»⁴⁹⁵ en una guerra que puede describirse, a partir de las palabras del protagonista de *Abejas de cristal*, como «ardiente tarea de máquinas, invisible, sin gloria, y siempre acompañada

⁴⁹³ Jünger, «El bosquecillo 125. Una crónica de las luchas de trincheras en 1918», 395.

⁴⁹⁴ Jünger, *El teniente Sturm*, 17.

⁴⁹⁵ Jünger, *La emboscadura*, 53.

de la perspectiva de una muerte bajo el fuego imposible de evitar.»⁴⁹⁶ Pero el despliegue de fuerzas industriales en el frente se llevó a cabo en una doble dirección, de tal manera que la guerra penetró en la vida cotidiana. Con esto se comprende la profundidad de la movilización total como homogeneización total: todo es un terreno de despliegue de la voluntad bajo la forma técnica del trabajo, con lo que el mundo de fuego —y su domeñador— se adaptaron al mundo del trabajo.

En segundo lugar, el soldado desconocido se presenta como una figura sacrificial cuyo sentido depende de su capacidad engendradora. Este sacrificio del soldado desconocido, que muere sin sepultura y es arrollado por la máquina, será exigido a cada persona, concebida como trabajador, una vez terminada la guerra. Como ha señalado Löwith,⁴⁹⁷ Nietzsche observó anticipadamente el futuro venidero ante la militarización de la vida: «Sobre el porvenir de los trabajadores — Los trabajadores deben llegar a sentir como los soldados. Un horario, un sueldo ¡pero no una paga!». ⁴⁹⁸ Esta premonición nietzscheana resuena con especial fatalidad cuando leemos la virtud que Jünger atribuye al soldado anónimo, pues ella «estriba en que él es sustituible y en que detrás de cada uno de los caídos en combate se encuentra ya en reserva el relevo». ⁴⁹⁹ Por su parte, lo que el soldado desconocido puede esperar es una sublimación de su sufrimiento a la manera de una metamorfosis. Ese es el futuro de la revolución *sans phrase* iniciada por la movilización total. Es por esto por lo que Jünger afirmará, en *La emboscadura*, que el soldado desconocido forma parte del séquito de la figura del trabajador.⁵⁰⁰ Con la movilización total, «las figuras del Trabajador y del Soldado se funden en una sola.»⁵⁰¹ Del resultado de esta fusión, y de sus posibilidades de sentido, nos ocupamos a continuación.

⁴⁹⁶ Ernst Jünger, *Abejas de cristal*, trad. León Mames (Madrid: Alianza, 1985), 63.

⁴⁹⁷ Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, trad. Eimilio Estiú (Buenos Aires: Katz Editores, 2008), 375.

⁴⁹⁸ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 500.

⁴⁹⁹ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 145.

⁵⁰⁰ Jünger, *La emboscadura*, 53.

⁵⁰¹ Benoist, *Ernst Jünger y el trabajador. Una trayectoria vital e intelectual entre los dioses y los titanes*, 44.

CAPÍTULO 2

EL MUNDO DEL TRABAJO

«El trabajador es un Titán y, con ello, un hijo de la Tierra»⁵⁰²

2.1 LA FIGURA DEL TRABAJADOR Y LA SUSTITUCIÓN DEL ORDEN BURGUÉS POR EL ORDEN DEL TRABAJADOR

En la primera parte del trabajo hemos analizado detalladamente tanto la movilización total como la tecnificación del mundo. Hemos realizado esa descripción centrándonos en el aspecto negativo del proceso, en lo que tiene de destructivo. Esa descripción pertenece tanto al pensamiento de Jünger como lo que nos ocupará ahora mismo: el análisis de aquello que, tras la movilización, la guerra y la técnica, surge como un centro de sentido. Nos centraremos, para ello, en *El trabajador* y su figura. Con esto se intentará mostrar, en primer lugar, el trabajo filosófico realizado por Jünger en su esfuerzo por desvelar la figura de la época y, en segundo lugar, los límites intrínsecos a la posición adoptada en *El trabajador* en su búsqueda de superación del nihilismo. Esto último posibilitará comprender el cambio en el pensamiento de Jünger en su intento de responder al problema del sentido. A partir de nuestra discusión de *El trabajador* y sus límites, haremos una distinción no rupturista entre dos periodos de la obra de Jünger. Esto ha sido ya realizado por el propio Jünger, quien se ha referido a sus testamentos antiguo y nuevo.⁵⁰³ La división puede

⁵⁰² Jünger, «Máximas — Mínimas», 344.

⁵⁰³ Jünger realiza esta distinción en el primer volumen de *Strahlungen*, concretamente en la edición de 1949: «Sobre la obra: mis libros sobre la Primera Guerra Mundial, el trabajador, la movilización total y, en parte, también mi ensayo sobre el dolor — ese es mi antiguo testamento» [«Zum Opus: meine Bücher

establecerse en torno a 1939, con el estallido de la Segunda Guerra Mundial y la publicación de *Sobre los acantilados de mármol*, donde Jünger presenta una nueva visión del nihilismo y del poder,⁵⁰⁴ como tendremos ocasión de comprobar.

En *El trabajador*, Jünger presenta la figura más importante de toda su obra, por cuanto es la que domina claramente el espíritu de la época. En nuestra aclaración sobre el concepto de figura ya se ha mostrado que, especialmente para el primer Jünger, identificar una figura es, también, identificarse con ella. El nexo existente entre la figura y su representante se muestra en el acto de nombrarla, que presupone que la figura ha modificado ya al ser humano que la percibe. Jünger señala que, con la identificación y la interpretación del mundo configurado por la figura, en el que el ser humano está ya, se abre «una ventana que el lenguaje lo único que puede hacer es enmarcar», y el espacio enmarcado ha de ser colmado «mediante una actividad distinta de la del leer.»⁵⁰⁵ A través de afirmaciones como esta puede comprenderse que Jünger no aspira a ofrecer, en *El trabajador*, una nueva *Weltanschauung* equiparable a todas las anteriores. Lo que Jünger introduce de este modo es algo que supera los límites de *El trabajador*, pues permea sus obras posteriores, dado que en su propuesta de la figura cabe examinar una noción de verdad de considerable rendimiento filosófico.

Parece que cuando logramos dar nombre a la figura, al espíritu que domina la época, la realidad práctica se ve transformada. Pues la mirada que arrojamos sobre el mundo para captar la figura delimita, en el mismo acto de la identificación, el espacio que ella configura, y ese espacio es lo que cae dentro del marco dibujado por el lenguaje del que habla Jünger. Lo más relevante consiste en que, para Jünger, dentro de ese espacio ya no se está solamente en la mirada, o en ese «leer» teórico. Cuando el lenguaje y la teoría contribuyen a desvelar la figura dominante, revelan el marco en el que se desarrolla la acción humana. Entonces, el análisis de la acción remite, de nuevo, a la figura, que parece superar el estatuto de objeto de conocimiento, pues su captación alumbra una

über den ersten Weltkrieg, der Arbeiter, die Totale mobilmachung und zum Teil auch noch der Aufsatz über den Schmerz — das ist mein Altes Testament»]: Ernst Jünger, *Strahlungen* (Tubinga: Heliopolis-Verlag, 1949), 166. Sobre esta distinción: Cf. Heimo Schwilk, *Ernst Jünger. Ein Jahrhundertleben* (Múnich: Piper, 2007), 443; Dan Gorenstein, «Ants and Battlefields, Beetles and Landscapes: Rudiments for a Naturalistic Reading of Ernst Jünger's interwar Essays through the Lens of His later Entomological Hermeneutics», en *Texts, Animals, Environments: Zoopoetics And Eco-poetics*, ed. Frederike Middelhoff et al. (Friburgo: Rombach Verlag, 2019), 201-202. [Nuestra traducción]

⁵⁰⁴ Luis Fraga, «Ernst Jünger y su visión del poder», en *Ernst Jünger y sus pronósticos del tercer milenio* (Madrid: Complutense, 2006), 90. El lugar de *Sobre los acantilados de mármol* como un momento de viraje en su obra ha sido reconocido por el propio Jünger: Jünger, *Pasados los setenta III. Diarios (1981-1985)*, 99.

⁵⁰⁵ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 86.

verdad íntimamente vivida y no sólo la visión de algo que está puesto delante de nosotros. Queremos mostrar así que la importancia de la figura del trabajador consiste en que el mero hecho de identificarla trastoca completamente nuestra forma de estar en el mundo. Puede afirmarse, entonces, que el método de análisis presentado en *El trabajador* a través de la figura constituye un trabajo hermenéutico que subraya tanto la capacidad del lenguaje para demarcar lo real, como la presencia de un fondo de sentido que configura el propio lenguaje y que ha de ser interpretado examinando el campo de la praxis. Volveremos sobre la cuestión del lenguaje y sus límites al analizar el papel de la palabra y la autoría en el pensamiento de Jünger.

Es cierto que, en *El trabajador*, Jünger adopta el tono de un representante activo de dicha figura. Pero esta es solo una de las modificaciones prácticas que cabe extraer de la contemplación de la figura. Junto a ella, tendremos que examinar los otros caminos vitales abiertos por la identificación del orden figurativo de lo real, que serán explorados por Jünger en obras posteriores.

Por ahora, para comprender el dominio de la figura del trabajador, hay que situarse de nuevo en contraste con el orden burgués. Nos referimos una vez más a ese mundo construido en torno a la voluntad de orden y a la fe en el progreso, que ve en lo elemental una anomalía rebatible por el arsenal de la razón positivista. Pero, tras haber analizado la idea de progreso, hemos podido comprobar que ya en esa visión del mundo se encontraba latente un estallido de fuerzas elementales, aquellas que el soldado desconocido tuvo que soportar, y las mismas que el trabajador habrá de encarar activamente.

Jünger es consciente de que la destrucción de todo orden, de la que la guerra de trincheras sólo fue la antesala, es sentida como una pérdida inestimable por el individuo moderno:

La gran cantidad de penalidades y peligros, la destrucción de los vínculos antiguos, la índole abstracta y especializada de todas las actividades, así como su *tempo*, todas esas cosas disocian unas de otras de un modo cada vez más intenso las posiciones individuales y alimentan en el ser humano el sentimiento de hallarse perdido en una inextricable jungla de opiniones, acontecimientos e intereses.⁵⁰⁶

⁵⁰⁶ Jünger, 63.

Las líneas que acabamos de citar pueden leerse como una descripción de la desorientación general acontecida en Europa tras la Gran Guerra, el cual tuvo también una manifestación en la agitación política indisociable de la crisis de posguerra. Pero Jünger, convencido de que la destrucción no hace sino renovar el lustre de lo indestructible, concibe que «el creer que este mundo nuestro tiene sentido no es sólo una necesidad [...] es, además, una de las características de todas las actitudes que aún poseen futuro.»⁵⁰⁷ No obstante, el sentido debía integrar, tras haberse mostrado el soldado desconocido como figura propia de la Gran Guerra, toda la fuerza de los elementos, indisociable ya del armazón de la técnica.

En nuestra discusión de la figura hemos señalado la importancia del acto poético de nombrar la figura, por el que esta queda enmarcada en el lenguaje. En *El trabajador*, Jünger abunda en esta cuestión:

Que, por encima de todos los planteamientos y más allá de ellos, estaban llenos de sentido los acontecimientos que se desarrollaban en medio de un fuego infernal, alimentado por instrumentos de precisión, es algo que puede mostrarse sólo ahora, con retraso, y gracias únicamente a la fuerza del poeta.⁵⁰⁸

Jünger considera posible capturar la esencia de los fenómenos en el instante de su transparencia⁵⁰⁹ precisamente mediante el trabajo poético. Esta forma de ver unitariamente, que apunta a traspasar la superficialidad ilustrada y en el que cabe constatar una cierta herencia romántica,⁵¹⁰ se corresponde con las cualidades de la figura del trabajador que anuncian el declive del mundo burgués. Son tres las que Jünger destaca y que comentaremos ordenadamente: primero, la figura del trabajador se sitúa más allá de la dialéctica; segundo, se encuentra más allá de la evolución y, tercero, más allá de los valores. Estas son tres cualidades que han de analizarse teniendo en cuenta, sin embargo, su límite, pues «no es posible describir en sentido habitual una

⁵⁰⁷ Jünger, 64. Esta creencia, aunque mantenida desde un lugar muy distinto, volverá en *La emboscadura*, donde Jünger condena rotundamente el fatalismo al que, por otra parte, había conducido el mundo automatizado del trabajador. Jünger, *La emboscadura*, 62.

⁵⁰⁸ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 63.

⁵⁰⁹ Véase la nota 429.

⁵¹⁰ Cf. Karl-Heinz Bohrer, *Die Ästhetik des Schreckens. Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk* (Berlín: Ullstein, 1983).

figura. Nuestra mirada queda aquende el prisma que refracta en luces multicolores el rayo de color.»⁵¹¹

En primer lugar, la creciente conflictividad del mundo que Jünger identifica en 1932 no es sino el signo más notable de la unidad de todos los procesos. Para Jünger, la movilización total y técnica de la realidad ha conducido a una univocidad de la voluntad de los distintos agentes políticos de la época. En este sentido, no cabe esperar una síntesis de los oponentes en liza, sino más bien su paulatina homogeneización en torno a un único querer.⁵¹² Esto permite comprender que Jünger, al utilizar el término *Arbeiter*, no busca señalar una clase social opuesta a la burguesía,⁵¹³ sino un tipo humano nuevo cuya relación con el anterior no es de antítesis, sino de alteridad, pues la diferencia que separa ambas edades es de rango y nace de la afirmación de los poderes elementales.⁵¹⁴ Se comprende así que, en conversación con Julien Hervier, Jünger afirme que lo más importante de *El trabajador* es la visión de «una magnitud que no es ni económica ni política, sino casi mítica», que corresponde a «la edad de los titanes,»⁵¹⁵ y que no se reduce a un reflejo negativo del mundo burgués, sino a una realidad completamente otra.

En estrecha relación con la dialéctica se encuentra una visión dinámica del mundo, que tampoco corresponde a la realidad inaugurada por la figura del trabajador:

Una figura *es*, y ninguna evolución la acrecienta o la aminora [...] La figura del ser humano era antes del nacimiento y será después de la muerte; y de igual manera

⁵¹¹ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 85.

⁵¹² Jünger, 82.

⁵¹³ No son pocos los malentendidos hermenéuticos que ha producido la elección de Jünger del término «trabajador» para referirse a su Figura. Es un error confundir el sentido metafísico de la Figura del trabajador con una interpretación política o económica de este término. Aunque el propio Jünger señala esto en *El trabajador*, lectores como Spengler identificaron, erróneamente, al proletariado tras la Figura del trabajador. Cf. Ocaña, *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger*, 238-39; Jünger, *La tijera*, 198; Blumenberg, *El hombre de la Luna. Sobre Ernst Jünger*, 45; Jünger, *Los titanes venideros. Ideario último, recogido por Antonio Gnoli y Franco Volpi*, 117. La desarticulación del trabajador como clase es una tesis que los marxistas tampoco han podido aceptar, y Lukács ha dedicado numerosas páginas a situar a Jünger como uno de los pretendidos asaltadores de la razón. Esto le ha llevado a interpretar, de nuevo erróneamente, la Figura del trabajador como una versión vitalista del proletariado, y ha basado en esta premisa mal construida su crítica a Jünger. Cf. Georg Lukács, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, trad. Wenceslao Roces, 2.^a (Barcelona - México D. F.: Grijalbo, 1968), 431 y ss. El propio Jünger ha señalado que su estudio sobre el trabajador es más radical que el marxista porque acude a la raíz metafísica del mundo del trabajo, sin detenerse en su superficie económica: «Marx como codificador. Él pregunta *cuánto...* yo pregunto *qué* recibe el trabajador. Y eso es más»: Ernst Jünger, *Pasados los setenta II. Diarios (1971-1980)*, trad. Isabel Hernández (Barcelona: Tusquets, 2006), 389.

⁵¹⁴ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 25.

⁵¹⁵ Hervier, *Conversaciones con Ernst Jünger*, 61.

una figura histórica es, en lo más hondo, independiente del tiempo y de las circunstancias de que parece surgir.⁵¹⁶

En el caso de la figura del trabajador, el despliegue de su poder se extiende, por la ley del sello y la impronta que ya hemos mencionado, a la historia misma. Jünger afirma que «la historia es la tradición que un poder victorioso se otorga a sí mismo.»⁵¹⁷ Esta afirmación puede leerse, como en un espejo, en la sexta tesis de Benjamin sobre el concepto de historia, donde se afirma que «ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo cuando venza.»⁵¹⁸ En el centro de las afirmaciones de ambos pensadores se encuentra la experiencia de que la movilización total también puede aplicarse a la historia, que es reescrita para fundar una época que quiebra la continuidad con el tiempo anterior. En este sentido puede leerse la afirmación de Molinuevo según la cual «el trabajador es la tradición de sí mismo.»⁵¹⁹ Esta apropiación de la historia es realizada desde fuera de la historia misma, algo que engarza con lo que ya hemos dicho sobre la relación entre la figura y lo indiviso.

Teniendo en cuenta lo que acabamos de afirmar, es comprensible que Jünger sitúe la figura más allá de los valores. La figura que asciende como *Weltgeist* inaugura una edad nueva, y con ella se despliega un estallido creativo de valores que establece un nuevo sistema referencial incomparable al anterior. Forma parte de la actitud que Jünger denomina realismo heroico (*heroischer Realismus*), que más adelante detallaremos, no tratar de establecer una diferencia de valor entre las distintas edades, sino simplemente asumir su radical alteridad.⁵²⁰ Esta frialdad será definitoria del carácter del tipo del trabajador en su movilización técnica de la realidad.

Los rasgos que acabamos de describir, presentados por Jünger en *El trabajador*, permiten comprender por qué la figura del trabajador no sólo sale indemne de la catástrofe, sino «con más poder que nunca»: ⁵²¹ la guerra y el conflicto son su suelo nutricional y los símbolos destructivos de su dominio efectivo. Es natural que su ascenso aparezca como un desmantelamiento de todo orden anterior. En contraste con el mundo burgués, el surgimiento del tipo del trabajador aparece como un incremento en la univocidad de todos los aspectos de la vida, que se revelan como caracteres especiales

⁵¹⁶ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 83.

⁵¹⁷ Jünger, 83.

⁵¹⁸ Benjamin, *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*, 69.

⁵¹⁹ Molinuevo, *La estética de lo originario en Jünger*, 103.

⁵²⁰ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 84.

⁵²¹ Jünger, 104; Cf. Jünger, *La emboscadura*, 52.

del trabajo donde no cabe ya considerarse propiamente un individuo. Esta será la principal característica bajo la cual Jünger considerará posible el establecimiento de una relación activa con la técnica que no caiga en el nihilismo pasivo del burgués. Frente a la imagen del hombre como sujeto u objeto de la técnica, Jünger acuñará un concepto que habremos de analizar más tarde, pero que traemos a colación como una categoría que avanza los desarrollos de la técnica moderna hasta la antropotecnia, y que habilita una reflexión sobre nuestro presente: la construcción orgánica. Examinemos ahora algunos de los cambios introducidos en la vida humana por la emergencia de la figura del trabajador, para poder estudiar después la nueva relación con la técnica ejemplificada por el tipo activo del trabajador.

La descripción que realizamos en la primera parte del proceso por el cual la vida totalmente movilizada deviene energía potencial permitió introducir la cuestión de la despersonalización del soldado en el frente moderno. Este hecho no se dio sin su correlato necesario en la ciudad, dada la disolución de la distinción entre combatientes y civiles. A este respecto, Jünger realiza una apreciación sobre las democracias liberales de los años treinta que muestran el relevo de la vida burguesa por la del trabajador, algo que aparece primero bajo la homogeneización de todos los aspectos de la vida. Esta uniformización creciente se debe a que la democracia llega a ser tan indubitable «que puede prescindir de su predicado dialéctico, el liberalismo [...] Lo que se sigue de esa situación es una igualdad notable y peligrosa de los seres humanos.»⁵²² José Ortega y Gasset había expresado algunos años antes, en *El espectador V*, una apreciación muy similar: «Acaece que liberalismo y democracia son dos cosas que empiezan por no tener nada que ver entre sí, y acaban por ser, en cuanto tendencias, de sentido antagónico.»⁵²³ Si seguimos la argumentación de Jünger en *El trabajador*, en la victoria de la democratización, impulsada autodestructivamente por los ideales burgueses de igualdad, encontramos el origen de la reducción del ser humano a la estadística o, dicho de otro modo, de la fagocitación de lo cualitativo por lo cuantitativo. Un paseo fisiognómico por la ciudad, en la que el ser humano aparece masificado, permite constatar a Jünger la uniformización del ser humano como resultado del triunfo del igualitarismo: «Uno puede estar cruzando durante días tal paisaje sin que en su recuerdo queden prendidos

⁵²² Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 97.

⁵²³ José Ortega y Gasset, *Obras Completas. Tomo II. El espectador (1916-1934)*, 6.^a (Madrid: Revista de Occidente, 1963), 424. Un estudio posterior del origen del totalitarismo basado en la incompatibilidad de la democracia con el liberalismo puede leerse en Cf. Erik Ritter von Kuehnelt-Leddihn, *Liberty or equality. The challenge of our time* (Caldwell: Caxton Printers, 1952).

ningún personaje especial ni ningún rostro humano especial.»⁵²⁴ La disolución de toda diferencia distintiva de la persona singular es lo que informa a Jünger de la muerte del individuo y del nacimiento del tipo informado por la figura, algo que Jünger no lamenta en absoluto cuando se afronta desde una disposición activa:

Lo que muere, lo que cae al suelo, es el individuo en cuanto representante de unos órdenes debilitados, destinados a perecer. La persona singular ha de atravesar esa muerte [...] y es un bello espectáculo el que se produce cuando la persona singular no trata de esquivar esa muerte, sino que va a buscarla en la ofensiva.⁵²⁵

Hemos aludido antes a la masificación del ser humano, pero Jünger señala que la masa entendida como grupo de individuos se encuentra también en decadencia, dada la disolución de su unidad mínima. Los grupos humanos pierden el carácter numerable y comienzan a revelar su carácter cifrado, que remite a la suma que supera a las partes, algo que Jünger señala con un ejemplo entomológico: la masa «se muestra en columnas de hormigas cuyo movimiento de avance no está ya sujeto al arbitrio de cada cual, sino a una disciplina automática.»⁵²⁶ Son esos los albores de una sociedad sin clases ni estamentos, propia del trabajo como movilización que destruye toda frontera, individual o colectiva, e inaugura un régimen total,⁵²⁷ en el que la masa misma será reconfigurada como construcción orgánica.

Jünger es plenamente consciente de que la llegada del trabajador, que no sólo afecta a las dinámicas sociales que hemos descrito, sino al centro radical de la vida —y es por esto por lo que puede hablarse de una «Revolución del Ser»⁵²⁸—, es vivenciada como una realidad temible que se experimenta como negación: «Es la imagen simbólica del desamparo del ser humano en un mundo nuevo, inexplorado, cuya ley de acero es sentida como absurda.»⁵²⁹ Para el Jünger de los primeros años treinta, la única forma de revertir esta negación absurda en la afirmación de un nuevo sentido ha sido ya aludida: consiste en pasar a la actividad ofensiva. A ojos de Jünger, el carácter uniforme y movilizad del mundo en ciernes impide reconciliar el sentido, el «¿para qué?», con la

⁵²⁴ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 99.

⁵²⁵ Jünger, 108.

⁵²⁶ Jünger, 100.

⁵²⁷ Jünger, 103.

⁵²⁸ Jünger, 106.

⁵²⁹ Jünger, 107.

vivencia individual.⁵³⁰ Sólo cabe aludir a la realidad típica de la existencia singular y, por tanto, a la figurativa. Más adelante veremos la influencia que tiene esto en la comprensión de la sensibilidad de la persona singular en un mundo crecientemente doloroso, algo que Jünger explora en *Sobre el dolor*, donde las tesis de *El trabajador* llegan a su máximo desarrollo y, con ello, a sus límites más rotundos.

La cuestión que hemos de enfrentar consiste en explorar cómo articula Jünger la idea de que el vacío abierto por la transformación del sentido en función sólo puede responderse con la conformación efectiva de una nueva raza, que es el tipo activo del trabajador. Hemos de introducir aquí una precisión: cuando Jünger alude a la raza, esto «no tiene nada que ver con conceptos raciales biológicos.»⁵³¹ Se refiere a la nueva constitución del ser humano que encara la desvalorización activamente como un proceso necesario en el que cada persona singular es, simultáneamente, sujeto y objeto. Lo que aquí acontece es el tránsito del ser humano comprendido como animal racional aristotélico, al animal que trabaja, representante de un titán que, precisamente, borra la medida humana de todas las cosas. Más adelante analizaremos los motivos por los que Jünger abandonó esta perspectiva,⁵³² a partir de la cual el nihilismo se hace insuperable. Pero, en cualquier caso, el trabajador seguirá siendo la figura dominante de la época, aunque más que adscribirse a ella Jünger buscará contrapesarla desde la persona singular refractaria al proceso de movilización. Para comprender esto hemos de estudiar todavía los distintos desarrollos abiertos por la figura del trabajador. Se trata, ahora, de examinar la nueva relación activa con lo elemental que el trabajador despliega. Esta tarea requiere que retomemos la cuestión de la técnica, aunque acotada al marco establecido por la figura del trabajador.

⁵³⁰ Jünger, 108.

⁵³¹ Jünger, 143. Este es uno de los muchos motivos por los que *El trabajador* no fue asimilable por el nacionalsocialismo. Prueba de ello es la condena de las tesis de Jünger por parte de Thilo von Trotha en el *Völkischer Beobachter*, periódico nazi: «Lo sentimos mucho por Jünger. Lo considerábamos como el mejor de nuestros escritores»: Thilo von Trotha, «Das endlose dialektische Gespräch», *Völkischer Beobachter*, 22 de octubre de 1932; recogido también en Cf. Ocaña, *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger*, 203. Como recuerda Jünger en una carta a Henri Plard, también en el *Völkischer Beobachter* se escribió que Jünger, con *El trabajador*, se adentraba «en la zona donde se reciben tiros en la cabeza». El propio Jünger ha señalado, con respecto a este libro, que «ni los nacionalsocialistas ni sus adversarios supieron qué hacer con él»: Jünger, «Máximas — Mínimas», 343.

⁵³² Es aquí donde se ha de situar el giro del «decisionismo» al «esencialismo» señalado por Krockow en su crítica a Jünger, al que acompaña una nueva búsqueda de sentido y valores en respuesta al mundo del trabajo. Cf. Christian Graf Von Krockow, *La decisión. Un estudio sobre Ernst Jünger, Carl Schmitt y Martin Heidegger*, trad. Javier Campos Daroca (Madrid: Tecnos, 2001), 129.

2.2 EL PAISAJE DE TALLERES Y SU DESTINO

En nuestra anterior discusión sobre la cuestión de la técnica hemos enfatizado deliberadamente su aspecto figurativo, es decir, la importancia que la experiencia de la técnica tiene en relación con la figura del trabajador. Vamos a detenernos ahora en las tempranas consideraciones de Jünger sobre la posibilidad de mantener una relación no nihilista con la técnica. Como venimos anunciando, sus tesis de los primeros años treinta serán revisadas por él mismo en obras posteriores, y esto cabe afirmarlo también de su postura frente a la técnica. Mantendrá, no obstante, la voluntad de comprender el fenómeno técnico más allá de su dimensión destructiva. Esto es algo que ya se encontraba presente en *El trabajador*, obra en la que cabe distinguir dos momentos de la movilización total y técnica de la realidad.⁵³³ Para estudiarlos, hemos de retomar la caracterización de la técnica como un lenguaje peculiar.

Entendiendo la técnica como el lenguaje planetario —hoy deberíamos ya decir interplanetario— propio de la figura del trabajador, puede comprenderse que, en la imposición coactiva de su impronta sobre la realidad, este lenguaje se hace perceptible primeramente en su aspecto destructivo. Todas sus modificaciones son entendidas a partir de la situación del ser humano como objeto o sujeto de la técnica. Sin embargo, ya hemos explicado que esta comprensión de la técnica es, para Jünger, inadecuada, pues la relación del ser humano con la técnica no es inmediata, sino que está mediada por la figura. Y este matiz introduce el segundo momento de la relación con la técnica.

Si la univocidad en la representación de la figura crece hasta el punto de que la figura del trabajador queda confirmada típicamente por cualquiera de las personas singulares que la encarnan, entonces se podrá entender y hablar el lenguaje de la técnica. En esta segunda fase, Jünger espera que el nihilismo revele nuevas posibilidades constructivas a través de la figura del trabajador, principal dominadora de lo elemental frente al burgués, que lo reprime y lo padece. Ambas fases se encuentran unidas por un interregno, propio del mundo titánico, que Jünger denomina «paisaje de talleres (*Werkstättenlandschaft*)». Este se encuentra definido por la provisionalidad y corresponde a la edad heroica del trabajador, tras la que Jünger espera un triunfo donde la movilización revele su núcleo estático. Es aquí donde encontramos el intento jüngeriano de encontrar un sentido a la movilización, al creciente dinamismo que presenta la imagen del mundo tras la Primera Guerra Mundial. Dicho sentido se ubica, como ya hemos señalado, en un centro inmóvil. Aunque la argumentación contenida en

⁵³³ Cf. Molinuevo, *La estética de lo originario en Jünger*, 104.

El trabajador se despliega dentro de la voluntad de poder, ha de notarse este acento que Jünger sitúa sobre las realidades que se encuentran sustraídas al movimiento. Más adelante podremos ver hasta qué punto se encuentra aquí el germen del cambio de perspectiva que Jünger experimentará a partir de 1939.

En la primera parte dijimos que la fe en el progreso incluía en su propio seno la reducción del mundo a pura potencia dependiente de la voluntad. El trabajador representa el tipo humano que reconoce y recoge activamente ese postulado, pero desvistiéndolo de su barniz valorativo y utópico. El futuro de la movilización no incluye un punto más alto de valor, en constante ascensión, sino que sólo posibilita «elear la vida a un nivel más alto de organización.»⁵³⁴ Acontece así la transición del «espacio dinámico y revolucionario» al «estático y sumamente ordenado.»⁵³⁵ Sin embargo, esta transformación, que es un desvelamiento del auténtico núcleo de la figura, no acontece sin dolor. El tipo del trabajador asume que la vida presenta un carácter inestable, polémico y semejante a una carrera donde quien no es capaz de reportar el máximo de energía es devorado por el proceso.⁵³⁶ Así, la persona singular sólo cuenta con una opción: «O ser un representante de la figura del trabajador o perecer.»⁵³⁷ Únicamente encarnando la figura del trabajador, entiende Jünger, puede resistirse el proceso por el cual la movilización queda clausurada en la suprema univocidad, momento que cabe reconocer en uno de sus símbolos más fuertes: la perfección de la técnica.⁵³⁸ A la movilización, es decir, a la conversión de la vida en energía, le seguirá la configuración del espacio planetario en el sentido del poder que lo ha movilizó y dominado: el trabajador. El subtítulo de *El trabajador* —dominio y figura (*Herrschaft und Gestalt*)— resume este destino, al que precede el paisaje de talleres.

Para comprender la imagen de la vida como un taller de nuevas formas, Jünger presenta un ejemplo extraído de la arquitectura, que puede aplicarse por analogía a otras dimensiones de la existencia. En el caso especial de la arquitectura se refleja el carácter total de la situación, y por eso lo vamos a comentar, pues representa el sentir general de la fase provisional, los intentos de sustracción del proceso de movilización —que Jünger considera fracasados—, y la certeza de una clausura final.

⁵³⁴ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 166.

⁵³⁵ Jünger, 166.

⁵³⁶ Jünger, 167.

⁵³⁷ Jünger, 78.

⁵³⁸ Jünger, 168.

Jünger considera que la técnica moderna no se encuentra todavía en estado de perfección, y prueba de ello es que «aun a los edificios más ambiciosos producidos por nuestro tiempo les falta ese carácter monumental que es un símbolo de la eternidad.»⁵³⁹ Esto se debe al desfase existente entre la técnica, en su aspecto dinámico no clausurado, y la práctica efectiva de la arquitectura. Los medios cambiantes y volátiles producen, efectivamente, construcciones provisionales. Hasta que no llegue una constancia de medios, a la que se corresponde una constancia en la forma de vida completamente figurativa,⁵⁴⁰ el mundo seguirá siendo un taller dinámico. El paisaje de talleres presenta un rasgo anárquico en su sentido más radical, en tanto que no es posible indicar claramente un centro o un principio rector de la realidad. Así puede comprenderse por qué para Jünger la técnica moderna, como movilización del mundo por el trabajador, es una revolución del ser. Mientras dura este proceso revolucionario se da la extraña situación según la cual «no hay ya dominio y tampoco hay aún dominio.»⁵⁴¹ La carencia que presenta la arquitectura es, para Jünger, eminentemente metafísica: «Lo que les falta a nuestros edificios es precisamente figura.»⁵⁴² Y, sigue Jünger, ese aspecto figurativo, basamento de toda grandeza, no es fruto del poder ni del esfuerzo, sino del proceso mismo de clausura de los medios, cuyo carácter es necesario.

En la cuestión que acabamos de presentar se encuentra un rasgo del pensamiento jüngeriano en relación con el nihilismo que volverá en *Sobre la línea* y que consiste en la idea de que el «punto cero» (*Nullpunkt*)⁵⁴³ ha sido superado y nos encontramos en el umbral donde la destrucción es relevada por la construcción. Ya en la primera versión de *El corazón aventurero* esta idea era clave en la comprensión de la guerra como un umbral que, a través de la devastación, posibilita nuevas creaciones: «Todos los hombres y las cosas de esta época confluyen en un mágico punto cero. Cruzarlo significa entregarse a la llama de una nueva vida; haberlo cruzado, ser una parte de esa llama.»⁵⁴⁴ En *El trabajador*, la misma cuestión aparece expresada con distintas formulaciones:

En todos los grandes acontecimientos de nuestro tiempo se ocultan tanto los puntos finales (*Endpunkte*) de unas evoluciones anteriores como los puntos

⁵³⁹ Jünger, 175.

⁵⁴⁰ Jünger, 170.

⁵⁴¹ Jünger, 176.

⁵⁴² Jünger, 176.

⁵⁴³ Jünger, 176.

⁵⁴⁴ Jünger, *Anotaciones del día y de la noche. El corazón aventurero (primera versión)*, 110.

iniciales (*Anfangpunkte*) de unos órdenes nuevos. Esto rige también para la guerra del catorce, la cual es el más completo y tajante de tales acontecimientos.⁵⁴⁵

La imagen del umbral decisivo que ha de traspasarse tras un cierto acontecimiento doloroso será crucial para comprender el proyecto de superación del nihilismo que Jünger presenta en *Sobre la línea*, donde el punto cero adopta la forma de una línea que marca el momento de perfección del nihilismo. En este ensayo Jünger estará ya a mucha distancia de *El trabajador*, pero ya hemos dicho que existe una cierta continuidad en su pensamiento, como acabamos de evidenciar. En cualquier caso, más adelante volveremos sobre este ensayo y sobre su recepción por parte de Heidegger.

En *El trabajador*, Jünger comprende que no hay más esperanza que la proporcionada por la posibilidad de que la figura del trabajador se presente como auténtica dominadora de lo elemental y de la técnica para poder inaugurar la constancia de los medios transformadores del mundo y clausurar la movilización total. Este es el núcleo del dominio: «La superación de los espacios anárquicos por un orden nuevo,»⁵⁴⁶ el cual sólo puede nacer de la impronta impuesta por la figura del trabajador en un mundo donde Dios se ha retirado. Sin embargo, décadas más tarde, en *La tijera*, Jünger señalará el límite intrínseco a toda perspectiva desligada de lo divino que busque el sentido en el mundo de los titanes: «Poco es lo que por el momento cabe aguardar de los dioses – de los titanes, en cambio, casi todo, o al menos muchísimas cosas. Pero sólo en el tiempo.»⁵⁴⁷ Introducimos aquí esta apreciación para delimitar claramente el marco de sentido aportado por el trabajador, el cual no logra satisfacer la vocación de trascendencia que Jünger desarrollará en momentos posteriores de su pensamiento.

En suma, Jünger considera que el trabajador es, a diferencia del burgués, capaz de desarrollar un contacto auténtico con lo elemental. La técnica no es una herramienta neutral del progreso, sino que, como *modus vivendi* «sube desde grandes profundidades.»⁵⁴⁸ Este ascenso de la vida técnica comienza siendo destructivo, y a ello contribuye la fría disciplina del trabajador, que porta la técnica como uniforme.⁵⁴⁹ Sin embargo, Jünger considera que esta nueva relación con lo elemental, que no consiste en

⁵⁴⁵ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 227.

⁵⁴⁶ Jünger, 185.

⁵⁴⁷ Jünger, *La tijera*, 207-208.

⁵⁴⁸ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 283.

⁵⁴⁹ Jünger, 343. En *Radiaciones II* dirá que la técnica es el «ropaje» del trabajador, del que en algún momento podrá despojarse. Cf. Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 592.

la represión sino en la adecuación a la forma de vida que la propia técnica hace vigente,⁵⁵⁰ es necesaria para que la destrucción pueda dar paso a la etapa constructiva y organizativa. Digamos que, hasta aquí, las observaciones planteadas por Jünger en *El trabajador* han mantenido su vigencia a lo largo de toda su carrera. La diferencia, que ha llevado a desarrollos muy distintos, se encuentra en las enseñanzas extraídas de la observación de un mundo crecientemente tecnificado y peligroso. Es por esto por lo que, durante la Segunda Guerra Mundial, antes de concebir la figura del emboscado, Jünger explorará otros caminos posibles para el trabajador. Tratará con ello de reorientar su valor más allá de la técnica comprendida en su dimensión movilizadora. Su esperanza radicará en la posibilidad de que el trabajador quede representado no sólo por los técnicos, sino también por los artistas, de manera que la técnica no sea ella misma su propio fin:

Justo por ello experimentará la técnica su amansamiento, su ennoblecimiento, y no sólo en el sentido de que quedará domesticada, sino de que se convertirá también en un asunto del hombre amigo de las Musas, tal vez en un arte mágico. Es preciso que la técnica incorpore elementos y propósitos que le son ajenos.⁵⁵¹

La diferencia con la propuesta contenida en *El trabajador* es enorme. No hemos de obviar que el fragmento que acabamos de citar es del año 1945, cuando la técnica ha mostrado su peor rostro y la destrucción no sólo no ha conseguido superar el ámbito de la uniformización y la despersonalización, sino que lo ha agravado. No obstante, el diagnóstico sigue siendo el mismo que en *El trabajador*: no es posible ya volver a un estadio pretécnico de desarrollo, con lo que es necesario encontrar la manera de encarar la experiencia de la técnica sin ser absorbido por ella. A partir de 1939, Jünger no concebirá posible responder a esta cuestión desde el tono unívoco de *El trabajador*, y su foco estará puesto sobre la persona singular concreta, aislada por el gran proceso de movilización y que, sin embargo, se niega a aceptar sus imperativos. Lo humano, en permanente relación con lo divino, será la respuesta contra los titanes. Y la técnica, que fue a principios de los años treinta valorada en su posibilidad liberadora, será cada vez más duramente contemplada por Jünger.

⁵⁵⁰ Benoist, *Ernst Jünger y el trabajador. Una trayectoria vital e intelectual entre los dioses y los titanes*, 51.

⁵⁵¹ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 463.

Es comprensible que, si el problema planteado por la técnica ha de ser necesariamente encarado, Jünger desarrolle una crítica aguda contra el instinto romántico, propio del mundo burgués, que elude el problema del sentido retrayéndose a un mundo ficticio. Haciendo esto, el burgués eleva, contra el paisaje de talleres, un paisaje museístico (*musealen Landschaft*).⁵⁵² Dado que todo se encuentra en peligro bajo el proceso de movilización, el burgués trata de sobreponerse a la provisionalidad de las cosas convirtiéndolas en fetiches,⁵⁵³ en objetos cristalizados del pasado en los que evadirse del medio peligroso. Nada tiene que ver esto con la comprensión de la tradición que antes expusimos, sino que es más propio de un mundo trasnochado, compuesto de restos históricos que han perdido su fondo vital. Esto delata, ante todo, una falta de responsabilidad. Jünger acusa al burgués de ser quien ha invocado, sin saberlo, la fuerza elemental de la técnica y, además, de haber eludido su responsabilidad ante la inquietud despertada:

Ahora bien, ¿qué es la preocupación sin responsabilidad, sin voluntad de hacernos dueños del elemento peligroso que nos circunda? El incremento terrible de los medios ha suscitado una confianza ingenua que se esfuerza en desviar la mirada de los hechos como si estos fueran las imágenes de un sueño horroroso.⁵⁵⁴

La responsabilidad es algo que Jünger atribuirá al trabajador bajo la forma del realismo heroico, y se explica así por qué el tipo activo e impersonal del trabajador logra estar sometido a la necesidad del proceso sin sentir tal cosa como una agresión a su ser, sino más bien como la máxima expresión de este. El realista heroico es «un tipo de hombre que es capaz de saltar con placer por los aires y que no deja de ver en tal acto una confirmación del orden.»⁵⁵⁵ Este asentimiento, que Jünger valorará negativamente en obras futuras, parece replantear de nuevo el viejo problema teológico del libre albedrío, aunque desligado del problema de la gracia. No se trata ya de congeniar la libertad humana con la Providencia, sino con el rigor del poder desplegado por el proceso de organización nacido de la titánica fe en el progreso. Examinemos, pues, esta cuestión.

⁵⁵² Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 190.

⁵⁵³ Jünger, 190.

⁵⁵⁴ Jünger, 177.

⁵⁵⁵ Jünger, 41.

2.3 LA COINCIDENCIA DE LIBERTAD Y PODER EN EL TRABAJADOR Y EN EL ESTADO MUNDIAL

En *El trabajador*, Jünger propone una nueva idea de libertad que nada tiene que ver con el proyecto emancipatorio de la modernidad ilustrada. No hemos de olvidar que dicho programa se consumaba en la experiencia de la guerra, que puede considerarse como el estallido de las fuerzas allí contenidas. El tipo de libertad posible en las trincheras, medio donde la máxima anarquía y el orden más riguroso no son necesariamente antitéticos, nada tenía que ver con la idea de libertad de los modernos, comprendida negativamente «como la redención de ciertos males.»⁵⁵⁶ Si esta última idea estaba, según Jünger, fuera de lugar, es en parte porque el sujeto de dicha libertad —el burgués— había perdido su vigencia en el mundo configurado de forma crecientemente unívoca.

Antes decíamos, recordando las palabras de Heidegger, que lo propio del mito es la posibilidad de pensar lo que adquiere presencia en su aparecer. Puede comprenderse que, con la figura del trabajador, entendida como mito, Jünger inaugura lo que Molinuevo señala como una estética fenomenológica que busca visibilizar lo ya presente, pero todavía no desvelado.⁵⁵⁷ Se trata, pues, de comprender en qué medida puede ajustarse la mirada para conocer la figura, algo que sólo es posible permitiendo que se manifieste en su aparecer. Ese es el destino de la época, cuyo sello viene marcado por el trabajador. Dado que su figura se encuentra más allá de los valores, y en cierta medida antes de ellos, la necesidad de su dominio es completamente independiente de su legitimación.⁵⁵⁸ Todo discurso que busque justificar lo que a todas luces aparece como necesario pertenece, de acuerdo con el desarrollo de Jünger, al espacio romántico del burgués, incapaz de una decisión responsable y afirmativa con su presente. No así el tipo del trabajador, que asume el sentido de la figura y, con ello, pasa a ser movilizad por y movilizador de un poder cuya necesidad rigurosa incorpora la libertad originaria de lo elemental. Esta es, para Jünger, la libertad de más alto rango a la que aspira aquel que ha comprendido que la esencia de la época consiste en el dominio a través del trabajo:

La certidumbre de estar participando en el germen más íntimo de nuestro tiempo es una de las características de la libertad — tal certidumbre proporciona

⁵⁵⁶ Jünger, 69.

⁵⁵⁷ Molinuevo, *La estética de lo originario en Jünger*, 92.

⁵⁵⁸ Molinuevo, 100.

unas alas maravillosas a las acciones y a los pensamientos y en ella la libertad de quienes actúan se ve a sí misma como la expresión especial de lo necesario. Tener ese conocimiento, en el cual el destino y la libertad efectúan su encuentro en el filo de una navaja, por así decirlo, es el indicio de que la vida sigue interviniendo en el juego y de que se concibe a sí misma como la portadora de un poder y una responsabilidad históricos.⁵⁵⁹

El tipo activo del trabajador es capaz de comprenderse a sí mismo no ya por oposición dialéctica al burgués, sino como la afirmación concreta del orden general. El ser es aquí indisociable del poder. La clara prefiguración de este momento de identificación entre la libertad y la necesidad ha de buscarse en el soldado de la Gran Guerra, en quien se encuentra la prehistoria del trabajador y el corte de «la línea de la pasión y la línea de la matemática.»⁵⁶⁰ Si es posible que ambas dimensiones coincidan es, precisamente, a raíz del contacto directo con lo elemental acontecido en la guerra, cuyos sacrificios habrían de cobrar sentido en el nacimiento del tipo activo del trabajador.

Asumir que el dominio de la figura del trabajador es el sentido de la época posibilita que la libertad se comprenda como la recepción activa de la transformación del mundo, que se hace operativa en la persona singular.⁵⁶¹ Así, puede comprenderse que el trabajador está plenamente integrado en la historia como actor de su tiempo. En este sentido, reconoce su tarea como la preparación de una nueva unidad de vida (*Lebenseinheit*) como la que atestiguan las ruinas de civilizaciones ya caídas. Jünger sostiene que en la contemplación de los restos legados por los dominadores del pasado se encuentran aunados el aspecto de la destrucción con el de lo indestructible, lo que lleva a preguntarse por «el contenido secreto de esos talleres abandonados hace ya mucho tiempo y cuyo sentido, sin embargo, eso lo sentimos muy bien, no puede perderse.»⁵⁶² La diferencia con el impulso museístico imputado al burgués es clara. Jünger considera que la mirada que observa la unidad de sentido de la época en la figura del trabajador es capaz de constatar que esa unidad existe, aún viva, en el testimonio de tiempos pasados. En la dimensión simbólica de las ruinas se recoge la «aflicción por la fugacidad de todos los afanes» unida al «orgullo por la voluntad que [...] intenta

⁵⁵⁹ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 62.

⁵⁶⁰ Jünger, 63.

⁵⁶¹ Jünger, 64.

⁵⁶² Jünger, 65.

expresar en sus símbolos que ella misma forma parte de las cosas imperecederas.»⁵⁶³ El trabajador se concibe como aquel que encarna activamente esa voluntad transversal a la historia, entendida como historia de poder. La voluntad de poder que conforma el núcleo de la historia se expresa cada vez de forma más definida, y es por esto por lo que Jünger entiende que la vida misma ansía llegar a una «expresión unívoca de sí misma.»⁵⁶⁴ Esta ha de encarnarse en la figura capaz de informar el espacio de poder dinámico en una unidad de sentido. Esta relación entre la pertenencia a la historia y el poder establece una definición de la libertad indisociable del dominio. Y si la figura dominante es la del trabajador, entonces «el grado de libertad de la persona singular es directamente proporcional al grado en que esa persona es un trabajador», lo que implica «tener participación en un tipo humano que el destino ha señalado para que ejerza el dominio.»⁵⁶⁵

El dominio que corresponde al trabajador no es comprendido por Jünger como una especie de revolución nacional encaminada a tomar el control de un estado concreto. A lo largo de *El trabajador* se insiste en que este dominio tiene una extensión planetaria, acorde con los medios que le son propios. Es así como la comprensión de la libertad y el poder como realidades codependientes en el mundo del trabajo depende de la técnica. Como ya hemos analizado, en las raíces de este nuevo medio de dominio planetario se encuentra la fe burguesa en el progreso. Cada una de las revoluciones liberales dirigidas contra los órdenes estamentales son, para Jünger, nivelaciones que contribuyen a la movilización total. Esas revoluciones son «la preparación del dominio de unas magnitudes nuevas,»⁵⁶⁶ que trascienden las fronteras nacionales.⁵⁶⁷ El paisaje de talleres corresponde al momento en el que la figura continúa acuñando dichas magnitudes, orientadas a confirmar que, para el trabajador, «el dominio y el servicio son una misma cosa.»⁵⁶⁸ El contenido titánico de los supuestos que subyacen tras estas elaboraciones de los conceptos de libertad y poder es explicitado por Jünger cuando reconoce que aquí el ser humano no es la meta del poder, sino uno de sus medios: «Donde el ser humano despliega su fuerza suprema, donde despliega dominio, es en todos aquellos sitios

⁵⁶³ Jünger, 65.

⁵⁶⁴ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 68.

⁵⁶⁵ Jünger, 70.

⁵⁶⁶ Jünger, 73.

⁵⁶⁷ Es por esto por lo que catalogar el pensamiento metapolítico de Jünger como un «radicalismo nacionalista» resulta, como mínimo, inadecuado: Cf. Luca L. Rimbotti, «Para una comprensión del radicalismo nacionalista de Jünger», en *Jünger: tras la guerra y la paz* (Alicante: Eas, 2017).

⁵⁶⁸ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 21.

donde sirve.»⁵⁶⁹ Hay aquí una inversión significativa del sentir propio de aquellos que observan en el maquinismo de la técnica moderna un sometimiento del ser humano. Jünger considera que este sentimiento nace de pertenecer a un tipo que se encuentra en proceso de derrumbe, incapaz de comprender cuál es la esencia de la técnica como lenguaje de la figura del trabajador. El representante de esta figura es el único que, además de utilizar los medios de la técnica, es propiamente su dueño, con lo que se confirma el carácter de su dominio. Y, como ya hemos dicho, este dominio no cabe ya dentro del Estado nación, algo que Jünger vivenció durante la Primera Guerra Mundial. La destrucción de los Estados nacionales forma parte de la preparación de un *imperium* planetario⁵⁷⁰ que nace de una revolución allende cualquier programa político concreto, pues es la revolución mundial del trabajador como nuevo tipo humano capaz de informar las fuerzas dinámicas en un poder unívocamente organizado.

Consideramos que forma parte de los aciertos que contiene *El trabajador* la observación de que la extensión planetaria de los medios de poder técnicos implica una nueva comprensión de la política más allá de los límites del Estado nación. Jünger ha explorado esta cuestión profusamente en un ensayo posterior que recoge las observaciones de *El trabajador* y las orienta de tal manera que posibilita comprender los distintos desarrollos de su pensamiento, donde al poder dominador del trabajador se le opondrán la resistencia del emboscado y la libertad recogida del anarca. El ensayo en cuestión, que ahora mismo comentaremos, fue publicado en 1960, y contiene una serie de reflexiones agudas y tempranas sobre lo que hoy denominamos globalización. Jünger llegó hasta el estudio de este tema a través de sus desarrollos sobre la técnica,⁵⁷¹ y el título de su ensayo describe el futuro que cabía esperar del dominio planetario ejercido por un poder unívoco: *El Estado mundial: organismo y organización (Der Weltstaat: Organismus und Organisation)*.

Como el propio Jünger ha expresado en sus anotaciones a *El trabajador*, en *El Estado mundial* se explora el momento en el que la figura del trabajador «pasa de ser un poder planetario a ser un orden planetario,»⁵⁷² es decir, el momento en el que la movilización revela su núcleo estático. Para abordar esta cuestión, Jünger señala que se ha de plantear la pregunta central acerca del poder: «¿Cuál es la porción que

⁵⁶⁹ Jünger, 75.

⁵⁷⁰ Jünger, 79.

⁵⁷¹ Heimo Schwilk, «Fuerzas centrípetas de la globalización. Observaciones al concepto de «Estado Mundial» de Ernst Jünger», en *Ernst Jünger y sus pronósticos del Tercer Milenio* (Madrid: Editorial Complutense, 2006), 199.

⁵⁷² Jünger, «Máximas — Mínimas», 293.

corresponden en uno y el mismo proceso de un lado a los esfuerzos humanos y de otro a la tracción del destino?».⁵⁷³

El primero de los dos factores, aquel que corresponde a los seres humanos, es denominado por Jünger empuje (*Schub*), y el segundo, tracción (*Zug*). No es casual que Jünger utilice términos propios de la física, pues se propone estudiar un proceso que frecuentemente caracteriza en términos de movimiento acelerado. Para comprender la naturaleza de dicho proceso, Jünger presenta un estudio del Estado como objeto privilegiado para vislumbrar el punto donde la libertad y la necesidad se encuentran en tensión.⁵⁷⁴ Esto es especialmente notable en una época en la que los Estados parecen haber dado un salto cualitativo, dadas sus enormes extensiones poblacionales y espaciales. Como resultado de esta hipertrofia estatal, «el Estado se vuelve monstruoso» y «adquiere cualidades que antes no le correspondían.»⁵⁷⁵ A este respecto, Jünger se opone a una visión contractualista típicamente moderna, según la cual el Estado surge del pacto social entre individuos. Cuando el Estado es titánico, él es «el que determina la forma de la sociedad, llegando en ello hasta el estrato más profundo de esta, hasta su célula: la familia.»⁵⁷⁶

Se trata, entonces, de examinar hasta qué punto los esfuerzos humanos, el empuje, responden a la causa final que ordena el movimiento del presente.⁵⁷⁷ Una mirada a este movimiento informa, según Jünger, de la creciente uniformidad, del estilo global que parece establecerse cuando hay una unidad en las consignas —«la paz, la libertad, la democracia»⁵⁷⁸—, y la técnica se hace una y la misma. Jünger reconoce que son dos los centros en los cuales cabe reconocer al Estado monstruoso y su meta unitaria: Rusia y Estados Unidos.⁵⁷⁹ Jünger se muestra aquí como seguidor de Tocqueville, algo especialmente notable al contrastar las muy citadas conclusiones de la parte primera de *La democracia en América*:

Hay hoy en la Tierra dos grandes pueblos que, partiendo de puntos diferentes, parecen avanzar hacia el mismo objetivo: son los rusos y los angloamericanos. [...] Para alcanzar su objetivo, el primero descansa en el interés personal y deja actuar,

⁵⁷³ Ernst Jünger, «El Estado mundial», en *La paz, seguido de El nudo gordiano, El Estado mundial y Alocución en Verdún*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Barcelona: Tusquets, 1996), 177.

⁵⁷⁴ Jünger, 178.

⁵⁷⁵ Jünger, 179.

⁵⁷⁶ Jünger, 178.

⁵⁷⁷ Jünger, 185.

⁵⁷⁸ Jünger, 181.

⁵⁷⁹ Jünger, 180.

sin dirigirlas, la fuerza y la razón de los individuos. El segundo, concentra en cierta manera todo el poder de la sociedad en el hombre. Uno tiene por principal medio de acción la libertad; el otro la servidumbre. Su punto de partida es diferente, sus caminos son distintos. Sin embargo, cada uno de ellos parece llamado por un designio secreto de la Providencia a tener un día en sus manos los destinos de la mitad del mundo.⁵⁸⁰

No obstante, Jünger añade a las enseñanzas de Tocqueville la idea de que estos dos Estados no se repartirán la mitad del mundo, sino que servirán de molde para el Estado mundial, que será un orden unitario en el que también el antagonismo previo se anule a través de un salto cualitativo.⁵⁸¹ Este diagnóstico corresponde a un proceso necesario, pues a través de él Jünger considera que se explica por qué los Estados del barroco fueron destruidos por los Estados nacionales, y estos a su vez se hundieron tras la Primera Guerra Mundial, de la que supuestamente nacerá, tras el paisaje de talleres, el Estado mundial.⁵⁸² Pero el interés del estudio metapolítico de Jünger no se reduce al análisis histórico, sino que se destina a conocer el lugar que el ser humano mantiene en este proceso donde la uniformización sólo parece aumentar. Leyendo este ensayo con el fondo de *El trabajador*, podemos comprender que Jünger trata de explorar cuál es el papel de la libertad humana frente a la coacción de la figura. Esto distingue el ensayo de Jünger como propiamente metapolítico: se trata de captar las modificaciones no ya de la política, sino del «fundamento mismo de la historia y de la política.»⁵⁸³ Por este motivo Schwilk ha diferenciado la reflexión jüngeriana sobre la globalización de otros teóricos posteriores⁵⁸⁴ acentuando que, para Jünger, el cambio político-económico nace de un «movimiento cósmico-telúrico.»⁵⁸⁵

Es preciso introducir, en este momento, dos categorías que vertebran *El Estado mundial* y que desarrollan el concepto de construcción orgánica que aparece en *El trabajador*, sobre el cual volveremos más adelante a la luz de lo aquí presentado: organismo (*Organismus*) y organización (*Organisation*).

⁵⁸⁰ Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, 2.^a (Madrid: Trotta, 2018), 658-659.

⁵⁸¹ Ernst Jünger, «El Estado mundial», en *La paz, seguido de El nudo gordiano, El Estado mundial y Alocución en Verdún*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Barcelona: Tusquets, 1996), 181-182.

⁵⁸² Jünger, 188.

⁵⁸³ Jünger, 191.

⁵⁸⁴ Schwilk se refiere, principalmente, a Cf. Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, trad. Bernardo Moreno y M.^a Rosa Borrás (Barcelona: Paidós, 2008).

⁵⁸⁵ Schwilk, «Fuerzas centrípetas de la globalización. Observaciones al concepto de «Estado Mundial» de Ernst Jünger», 206.

Jünger señala que la desconfianza frente al Estado ha estado siempre viva en el ser humano, y ella ha nacido de un orden más profundo que el político. Pues el Estado no sólo plantea sus exigencias a la persona singular y a sus comunidades naturales, como a la familia, sino que «aquí es la vida misma la que está en una de sus grandes encrucijadas. En ella el organismo y la organización se encuentran.»⁵⁸⁶ El organismo refiere al ser propio de las formas de vida naturales, mientras que la organización refiere a la forma que adquiere ese dinamismo vital.⁵⁸⁷ Esta relación se corresponde con la dialéctica entre libertad y seguridad. Jünger ejemplifica la preeminencia de una de estas dos categorías con un ejemplo entomológico: los insectos estatizadores (*staatsbildende Insekten*). En ellos, la estatización (*Staatsbildung*) posibilita organizaciones complejas basadas en grandes sacrificios:

La abeja obrera es una hembra mutilada, producto de una reducción; el asesinato de los zánganos es un modelo de implacable razón de Estado. En las termitas y en las hormigas encontramos formas que anticipan idealmente no sólo la agricultura, sino también la esclavitud.⁵⁸⁸

Parece que el mundo del trabajo que hemos descrito en nuestro recorrido a través de *El trabajador* no difiere mucho de un régimen similar a un nido de termitas,⁵⁸⁹ construcción que Jünger compara a los sistemas estatales también en una entrada de *Radiaciones II*.⁵⁹⁰ No obstante, en los años posteriores a *El trabajador*, Jünger reconocerá que:

A ningún tiempo le faltarán sus disturbios y a ningún poder, un contrapoder. Este viene siempre de las cosas que no estaban previstas. Y eso mismo se aplica también al orden en su conjunto; es algo que forma parte de los fundamentos físicos que actúan antes, en y después del mundo histórico – o, como decían los antiguos, algo que forma parte del plan de la creación (*Eclesiástico*, 33, 16).⁵⁹¹

⁵⁸⁶ Jünger, «El Estado mundial», 194.

⁵⁸⁷ Cf. José Javier Esparza, «La libertad en el Estado Mundial», *Posmodernia*, 20 de febrero de 2018, <https://posmodernia.com/la-libertad-en-el-estado-mundial/>.

⁵⁸⁸ Jünger, «El Estado mundial», 194.

⁵⁸⁹ En *La tijera* Jünger señala que el punto conclusivo del progreso «sería un sistema de insectos en un nivel elevado»: Jünger, *La tijera*, 138.

⁵⁹⁰ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 313.

⁵⁹¹ Jünger, «Máximas — Mínimas», 336.

Ese contrapeso es, según Jünger, lo que cabe echar de menos desde una posición conservadora ante el advenimiento del Estado mundial.⁵⁹² Su confianza en ese poder capaz de rivalizar con la estatización del ser humano bajo el Estado se basa en la convicción de que el ser humano no es igual a esos insectos capaces de construir Estados. Esta diferencia se observa en que, frente a la estatización, al ser humano le corresponde más certeramente el proceso de socialización, algo que según Jünger comparte con otros vertebrados. El concepto de socialización es introducido por Jünger para referirse a una forma de cooperación que no configura totalmente el propio ser de cada individuo, sino que abarca únicamente ciertos aspectos de su vida. Otros, como el cuidado de las crías, corresponden a una dimensión individual, no colectiva, a diferencia de lo que sucede en los hormigueros y las colmenas. Así, Jünger argumenta que en la familia se encuentra el foco de los ataques estatales, organizativos, pero también una de las más importantes resistencias orgánicas.⁵⁹³ El vínculo familiar, natural, corresponde al grupo de «vínculos que individualizan»,⁵⁹⁴ pues allí la persona singular cobra un valor insustituible, que no admite ser reducido a la automatización homogeneizadora del mundo técnico. Esta última no considera que la propia naturaleza sea un límite para la nivelación. Prueba de ello es la abstracción temporal que transforma los ritmos naturales en tiempo muerto, hecho que anula la distinción entre el día y la noche.⁵⁹⁵ Esta modificación se extiende también al ser humano, convertido en energía potencial disponible y uniforme. Sin embargo, Jünger entiende que el poder de la organización se topa aquí una vez más con su contrapoder, que es el organismo:

Dentro del Estado humano de trabajo, la modificación se limita a la función [...] Eso modifica su estado social, pero no modifica su estado biológico. En cambio, la perfección del Estado de los insectos se basa ante todo en que, al modificarse la función, también se modifica el estado biológico, con vistas a las tareas especializadas.⁵⁹⁶

¿Cómo puede el ser humano resistir la uniformización total hacia la que tiende la organización? Para responder a esto, Jünger reconoce una realidad esencial en la naturaleza humana, que no es completamente modificable por la técnica. Aunque el ser

⁵⁹² Jünger, 336.

⁵⁹³ Jünger, «El Estado mundial», 197.

⁵⁹⁴ Jünger, 198.

⁵⁹⁵ Jünger, 199.

⁵⁹⁶ Jünger, 203.

humano pueda construir mundos donde desempeña funciones propias de insectos, él mismo no es un insecto. Aunque una voluntad desmesurada crea poder determinar la sustantividad del ser humano, la naturaleza se impone finalmente. Según Jünger, esto basta para sostener que la esencia de la especie humana no encaja completamente con el *zoon politikón*:⁵⁹⁷ «El libre albedrío es la nota característica de la *species humana* y, aunque en los individuos aparece como excepción, define como tal el camino y la tarea de esa especie y de su civilidad a través de los milenios.»⁵⁹⁸

A partir de la frase que acabamos de citar podemos reevaluar el diagnóstico presentado por Jünger en *El trabajador*. La modificación llevada a cabo por la movilización técnica total no se reduce a la transformación física del mundo, sino que constituye un ataque dirigido ese centro esencial del ser humano que es el libre albedrío. La voluntad organizativa, que se expresa como dominación de lo elemental o de lo indiviso, tiende a una perfección tal que, como máxima simplificación, hace superflua la libertad.⁵⁹⁹ Aquí el cálculo y la marcha uniforme se convierten en instinto, en reflejo muscular. Este es el ataque al centro del ser humano, que consiste en la eliminación de la posibilidad del error, indisociable de la libertad. Es por esto por lo que más temible que el fracaso de la voluntad de organización, lo es la posibilidad de su triunfo.

Ante la necesidad de la tendencia estatizadora, el ser humano desempeña un papel distinto al de toda otra criatura. Pues él no solamente «registra y observa» el proceso — de orden geológico en tanto que nacido del *Erdgeist*— por el cual surgen formaciones como el Estado mundial, sino que «lo codetermina», y de ahí brota su responsabilidad, su poder y, también, su peligro.⁶⁰⁰ Una primera prueba de la libertad del ser humano frente a la necesidad se encuentra, tal y como sostiene Jünger, en la posibilidad de la palabra: «Del ser humano reciben los dioses su nombre, él se lo impone», pero «de eso no ha de inferirse que los dioses sean creaciones del hombre.»⁶⁰¹ Contra esta aproximación, siempre imperfecta, a lo divino, Jünger detecta que se elevan las corrientes materialistas que desacreditan el poder trascendente de la palabra y, con eso, atacan a la realidad que lo sostiene. De nuevo, se presenta aquí bajo otro rostro el juego entre organismo y organización.

⁵⁹⁷ Jünger, 203.

⁵⁹⁸ Jünger, 204.

⁵⁹⁹ Jünger, 205.

⁶⁰⁰ Jünger, 206.

⁶⁰¹ Jünger, 209.

La pregunta crucial que Jünger plantea en este momento, a la vista de que a los talleres del trabajador les sigue el Estado mundial, la «*machina machinarum*,»⁶⁰² es la siguiente: «¿Nos llevamos a la nueva casa las señas principales de la especie humana, ante todo el libre albedrío?»⁶⁰³ Si respondemos afirmativamente, nos encontraremos con los personajes de Jünger que, en novelas como *El teniente Sturm*, *Heliópolis* o *Eumeswil*, buscan habitar un espacio de libertad y trascendencia humanas dentro del de necesidad titánica, y un instante atemporal en la vorágine del tiempo. Pero esto lo trataremos más adelante.

Por ahora, hemos de retornar a las observaciones realizadas por Jünger en *El trabajador*, así como a la posición del realismo heroico allí mantenida. Esto es necesario para analizar el concepto de construcción orgánica, aunque contamos ya con la teorización sobre el organismo y su organización presentada en *El Estado mundial*. En este texto se dice que «la fuerza de la organización se sirve con preferencia de elementos inorgánicos para levantar esas construcciones orgánicas.»⁶⁰⁴ La figura del trabajador, como poder organizativo, dispone de esos elementos inorgánicos bajo la expresión del lenguaje mundial que le es propio, es decir, el de la técnica. La construcción orgánica será, en *El trabajador*, el marco para comprender el lugar donde la técnica y la naturaleza se cruzan para conformar lo que Jünger ha ilustrado con la imagen del centauro.⁶⁰⁵

⁶⁰² Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 354.

⁶⁰³ Jünger, «El Estado mundial», 206.

⁶⁰⁴ Jünger, 195.

⁶⁰⁵ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 121.

CAPÍTULO 3

LA CONSTRUCCIÓN ORGÁNICA Y EL REALISMO HEROICO

«Construcción orgánica. Hace muchos años fui atacado por haber empleado esa fórmula — sin duda mi crítico no había visto un erizo de mar ni contemplado una concha. No cabe duda de que aquí se encuentran y se separan dos protoformas del mundo espiritual y del mundo orgánico»⁶⁰⁶

3.1 LA CONSTRUCCIÓN ORGÁNICA COMO FUNDAMENTO DE LA PLANIFICACIÓN

En su ensayo *Fuego y movimiento*, publicado en 1930, Jünger presenta una investigación sobre lo acontecido en las batallas de la Primera Guerra Mundial para tratar de comprender la importancia de los nuevos medios técnicos aplicados a la lucha. El fin de esto es explicar cómo pudo darse el caso de que los contendientes se viesen forzados a mantener, durante años, una misma posición sin avances significativos. Con este interrogante de fondo, Jünger estudia la relación existente entre el enorme poder destructivo de los medios —el fuego— y la posibilidad de encontrar un movimiento a la altura del nuevo espacio configurado por la técnica. Como es constante en su pensamiento, la investigación de lo acontecido en la guerra es, también en este texto, una forma de aproximarse al estudio de las formas de vida imperantes también en la paz. El paisaje de talleres, que antes examinábamos en el

⁶⁰⁶ Esta nota fue tomada por Jünger en una tarde pasada en Las Palmas, el 8 de junio de 1970. En un arrecife de La Isleta, percibió que la arena estaba íntegramente compuesta por restos de conchas y caparazones de distintos animales: Ernst Jünger, *Pasados los setenta I. Diarios (1965-1970)* (Barcelona: Tusquets, 2006), 579-580.

marco de *El trabajador*, fue ya establecido en la Primera Guerra Mundial bajo la situación que acabamos de describir, en la que cabe observar su configuración bajo la lente de aumento de la guerra, pues «no existe ningún otro espacio en que la experimentación resulte tan peligrosa como en el espacio de la guerra.»⁶⁰⁷

A partir de la relación entre el fuego y el movimiento, Jünger distingue tres fases a lo largo de la Gran Guerra. No obstante, estas fases no mantienen entre sí una relación de sucesión cronológica, sino que se desarrollan simultáneamente y de forma desordenada. En una primera etapa, el desfase entre la novedad material del combate y la comprensión estratégica del mismo produce que se busque «lograr la decisión mediante el movimiento de viejo estilo.»⁶⁰⁸ Pero no se puede enviar a un regimiento de caballería a luchar contra ametralladoras y carros de combate. El choque frontal entre dos épocas tiene como resultado «el dominio absoluto del fuego.»⁶⁰⁹ Este corresponde a la segunda fase, que es propiamente la guerra de posiciones. Por último, y sólo como experimentos no concluidos, Jünger considera que, frente al dominio inmovilizador de la potencia de fuego, se orientan los esfuerzos «a conseguir con métodos nuevos que el movimiento vuelva a fluir.»⁶¹⁰

Aunque en *Fuego y movimiento* no aparece el concepto de construcción orgánica, sí puede afirmarse que este ensayo trata sobre tal cuestión.⁶¹¹ En la diferencia entre el fuego, incrementado prometeicamente por el colosal aparato técnico, y el movimiento, dependiente todavía de «la fuerza muscular de hombres y caballos,»⁶¹² se revela la inadecuación entre el hombre y los medios técnicos en los albores de una nueva época. Pero la imagen de la guerra permite también observar un tímido intento de superación de dicha inadecuación, con lo que nos aproximamos ya a la construcción orgánica. Este intento quedó plasmado en la puesta en marcha del carro de combate como máquina destinada a la producción de movimiento.

La introducción de máquinas como el tanque en la guerra no es, para Jünger, aquello que inaugura la edad de la técnica. Las máquinas son, más bien, fenómenos testimoniales de dicha edad, la cual es anterior a su concreción material en tal o cual

⁶⁰⁷ Ernst Jünger, «Fuego y movimiento», en *Sobre el dolor, seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Barcelona: Tusquets, 1995), 128.

⁶⁰⁸ Jünger, 131.

⁶⁰⁹ Jünger, 131.

⁶¹⁰ Jünger, 131.

⁶¹¹ David Porcel Dieste, «El lugar de la libertad en las sociedades nihilistas», *Brocar. Cuadernos de investigación histórica*, n.º 33 (2009): 276, <https://doi.org/10.18172/brocar.1631>.

⁶¹² Jünger, «Fuego y movimiento», 137.

aparato: «La propia máquina es sólo la expresión de una época nueva del espíritu.»⁶¹³ El tanque no llegó a ser decisivo en la Primera Guerra Mundial, pero sí significativo, pues en él se trató de concretar la estrategia, «las formas *a priori* de la intuición bélica», en un nuevo «órgano ejecutivo.»⁶¹⁴ El tanque es un medio que sigue, y no crea, las leyes del espacio técnico de la guerra. En su intento de reanudar el movimiento bajo las tormentas de fuego se revela el carácter experimental del paisaje de talleres, donde los vínculos antiguos han sido destruidos y todavía se espera la «construcción de un orden nuevo.»⁶¹⁵ Este orden nuevo sólo podrá nacer de la adecuación entre el hombre y los medios, y eso es precisamente lo que prefigura el carro de combate, en cuya estructura el ser humano parece ser un componente más de su mecanismo.

La interconexión entre el ser humano y los medios técnicos la ejemplificará Jünger en *La movilización total* al mencionar la invención de un nuevo torpedo por parte de la armada japonesa. La peculiaridad de esta nueva arma es que incorpora una cabina en la que una persona pilota el torpedo. «A ese piloto podemos considerarlo a la vez como un miembro técnico del proyectil y como su inteligencia propiamente dicha.»⁶¹⁶ Esta construcción orgánica desvela una de las caras de la esencia del mundo de la técnica, «por cuanto convierte al ser humano [...] en uno de los componentes de ese mundo.»⁶¹⁷ Jünger señala que un invento como el que acabamos de mencionar deja de ser inimaginable en cuanto surge un ser humano dispuesto a someterse a un mandato como ese.⁶¹⁸ Lo que algo así revela es la interdependencia existente entre el ser humano como tipo activo del trabajador y su integración en una construcción orgánica.

Para clarificar la relación entre el ser humano y sus medios, vamos a introducir una breve digresión con el fin de recuperar un concepto presentado por Ernst Kapp, teórico pionero de la filosofía de la técnica. El concepto al que nos referimos es el de proyección orgánica (*Organprojektion*).⁶¹⁹ Para expresarlo de forma sumaria, podemos definir este concepto como una comprensión de la técnica que cuenta, en primer lugar,

⁶¹³ Jünger, 140.

⁶¹⁴ Jünger, 139-140.

⁶¹⁵ Jünger, 142.

⁶¹⁶ Jünger, «Sobre el dolor», 37.

⁶¹⁷ Jünger, 38.

⁶¹⁸ Jünger, 38.

⁶¹⁹ Cf. Ernst Kapp, *Principios de una filosofía de la técnica. La génesis de la cultura desde un nuevo punto de vista*, trad. Santiago Recio Muñoz (Oviedo: Krk, 2020). Hemos anticipado algunas reflexiones al respecto, así como la hipótesis sobre el imperativo dualista de la técnica que más adelante desarrollaremos, en: Cf. Martín Heredero Campo, «Técnica, cuerpo y dualismo: una reflexión sobre la antropotecnica a partir de Ernst Jünger.», *Cuadernos de Pensamiento*, n.º 36 (2023): 299-320, <https://doi.org/10.51743/cpe.399>.

con el ser humano como aquel que se proyecta sobre el medio a través de la técnica.⁶²⁰ Según Kapp, desde las primeras herramientas utilizadas por el ser humano hasta las máquinas, todo opera como una extensión del organismo humano: «Todos los medios culturales [...] no son por definición más que proyecciones de órganos.»⁶²¹ Esto último añade un segundo aspecto importante a la relación con la técnica que, por lo que acabamos de decir, podría parecer unidireccional según Kapp, como si los distintos aparatos fuesen sólo apéndices del ser humano. Pero Kapp sostiene que con el desarrollo de distintas herramientas el órgano proyectado no sólo es extendido hacia el medio, sino que también es interpretado y reconocido en su proyección.⁶²² Kapp argumenta que el ser humano reconoce en sus herramientas la impronta de su esencia, y en ese sentido las reconoce como «su mundo de representación encarnado en el objeto material» y, por tanto, como «una parte de sí mismo.»⁶²³ Así llegará a sostener que el ser humano puede comprenderse mejor a sí mismo a través de sus proyecciones,⁶²⁴ que son traducciones de la «máquina de trabajo viva (*die lebendige Arbeitsmaschine*)», la cual es el «prototipo y el arquetipo (*Ur- und Musterbild*)»⁶²⁵ de toda máquina.

Teniendo esto en cuenta, reconocemos que el concepto de construcción orgánica, acuñado por Jünger sin referenciar a Kapp, introduce una variación significativa en la comprensión de la relación entre el ser humano y la técnica. Pues, aunque Kapp reconoce una cierta bidireccionalidad, está claro que toda proyección orgánica supone al ser humano como origen y medida de la misma. No hemos de olvidar que las

⁶²⁰ Esta comprensión del ser humano como técnico-proyector recuerda a la comprensión orteguiana de la técnica como reforma de la naturaleza en la realización del programa vital del ser humano, tal y como aparece especialmente en sus cursos *Ensimismamiento y alteración* y *Meditación de la técnica*. Cf. José Ortega y Gasset, *Obras completas. Tomo V (1933-1941)*, 6.^a (Madrid: Revista de Occidente, 1963), 295-375.

⁶²¹ Kapp, *Principios de una filosofía de la técnica. La génesis de la cultura desde un nuevo punto de vista*, 99.

⁶²² Es posible rastrear la tesis de la proyección en el fondo de teorías contemporáneas tales como la tesis de la mente extendida presentada por Andy Clark y David Chalmers, la cual acentúa la modificación del sujeto a través de herramientas que, más que meros útiles, constituyen circuitos cognitivos extendidos al medio. Cf. Andy Clark y David Chalmers, «The Extended Mind», *Analysis* 58, n.º 1 (1998): 7-19.

⁶²³ Kapp, *Principios de una filosofía de la técnica. La génesis de la cultura desde un nuevo punto de vista*, 96.

⁶²⁴ Hay aquí una cierta similitud con lo que sostiene Oswald Spengler sobre la interdependencia de la mano y la herramienta. Este autor, que comprende la técnica como «táctica de la vida», como una forma de lucha, sostiene que no es la mano la que hace la herramienta, sino que ambas se hacen mutuamente: «Así como la herramienta se ha formado por la figura de la mano, así inversamente *la mano se ha hecho sobre la figura de la herramienta*»: Spengler, *El hombre y la técnica y otros ensayos*, 29. Esto puede contrastarse con las reflexiones de Aristóteles sobre la mano: «La mano parece ser no un solo órgano, sino varios: es como una herramienta en lugar de otras herramientas»: Aristóteles, *Partes de los animales*, 687a.

⁶²⁵ Kapp, *Principios de una filosofía de la técnica. La génesis de la cultura desde un nuevo punto de vista*, 435.

reflexiones de Kapp, publicadas en 1877, tienen todavía como referencia la técnica moderna. Sin embargo, Jünger, con la construcción orgánica, acentúa —y anticipa— el aspecto activo de la técnica en su perfección, donde no hay ningún ámbito de proyección anterior a la mediación del armazón técnico ya configurado. El ser humano transformado en tipo no proyecta orgánicamente su naturaleza, sino que es integrado en una totalidad —la construcción orgánica— de la que él forma parte como un componente más; totalidad que despliega un poder generador amalgamado con el de la naturaleza misma. Esto es lo que, en el vocabulario mítico de Jünger, se expresa con la comprensión de la técnica como un poder titánico, que ha abandonado cualquier medida humana.

Cabe afirmar que el concepto de Jünger permite pensar no solamente la técnica moderna, sino que apunta hacia el desarrollo contemporáneo de las tecnologías, donde la técnica no es ya una proyección humana de naturaleza instrumental, sino el espacio en el que el ser humano está ya inserto y ha de habitar, siendo él mismo transformado por unos medios que parecen haberse independizado de la acción humana.⁶²⁶ Se comprende así que Jünger, desencantado con el tipo que nacería del mundo del trabajo, anotase en su diario el 11 de junio de 1939: «El ser humano se ha colocado fuera de la obra, se ha salido de ella; esta se ha vuelto autónoma, y ahora aquel deviene cada vez más sustituible y prescindible.»⁶²⁷

Volviendo ahora a las consideraciones de *El trabajador*, ha de señalarse que el tipo del trabajador viene a relevar al individuo burgués debido a la diferencia radical que existe entre ellos, la cual reside en su respectiva proximidad con lo elemental. Solamente el primero está adecuado al lenguaje técnico de la figura. Así, el tipo del trabajador es capaz de asumir su integración en construcciones orgánicas sin sentirlo como un sacrificio de sí mismo, sino más bien como una confirmación del orden general, pues la individualidad no es ya aquello a través de lo cual su subjetividad queda definida. Puede comprenderse, entonces, que el tipo no supera la individualidad burguesa sino porque «dispone de un estilo nuevo, es decir, porque es representante de poder.»⁶²⁸ Ese estilo, acorde con un mundo crecientemente peligroso, no nace ya de la orientación racional ni de la adscripción voluntaria a determinados órdenes,⁶²⁹ sino del

⁶²⁶ Sobre esta diferencia entre técnica y tecnología: Cf. José Manuel Chillón, *Serenidad. Heidegger para un tiempo postfilosófico* (Granada: Comares, 2019), 12.

⁶²⁷ Jünger, *Radiaciones I. Diarios de la segunda guerra mundial (1939-1943)*, 51.

⁶²⁸ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 254.

⁶²⁹ Cf. Porcel Dieste, «El lugar de la libertad en las sociedades nihilistas», 278.

impulso elemental que configura las construcciones orgánicas. No obstante, no ha de comprenderse en ningún caso que el tipo integrado en construcciones orgánicas tenga como resultado al hombre-máquina, visión que reduciría el alcance de la construcción orgánica a la técnica maquinista: «No existe, pues, el hombre-máquina; hay hombres y hay máquinas — pero sí que se da una conexión profunda entre la aparición de unos medios nuevos y la aparición simultánea de unos hombres nuevos.»⁶³⁰

Aludimos antes al hecho de que, como el tipo sucede al individuo, la construcción orgánica sucede a la agregación numérica de individuos, es decir, a la masa. El carácter necesario de la integración en los nuevos medios y de la movilización total no plantea a la persona singular una opción libremente asumida, sino que la integra en un complejo «entretejimiento objetivo que viene determinado por el carácter especial de trabajo.»⁶³¹ No es la voluntad individual la que aquí domina, sino la voluntad del tipo, que presenta una univocidad que impide considerar la construcción orgánica como un contrato rescindible, algo que sería más propio del mundo burgués. Las formas que la figura del trabajador impone al mundo son las que inauguran este estilo nuevo, el cual no tiene que ver, como ya sabemos, con las categorías del proletario o del obrero,⁶³² sino con la persona singular que se encuentra integrada en construcciones orgánicas, en contacto con el carácter especial del trabajo, donde se revela ya un «*modus* diferente de aparecer la vida como tal.»⁶³³

Este nuevo modo de vida presenta una inversión con respecto a las formas decimonónicas. Según Jünger, en el siglo XIX la masa era la magnitud constante en la que el ser humano concreto se veía inmerso, y era en la persona singular donde cabía observar variaciones. Sin embargo, con la disolución de la individualidad por el tipo, la persona singular es aquello que permanece como constante, y es su integración en distintas formaciones la que cambia. Dada la enorme movilización de energía potencial, se exige al tipo del trabajador una estructura lo suficientemente sólida como para resistir los procesos de destrucción en los que participa. Esto es lo que hace de la vida de la persona singular una realidad «cada vez más unívoca, más matemática,»⁶³⁴ y su rango depende de la medida en que representa el carácter general de trabajo. Pero es esta

⁶³⁰ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 124.

⁶³¹ Jünger, 116.

⁶³² El proletario, para Jünger, forma parte de la «masa de viejo estilo», y por eso mismo no puede considerarse el «representante de una construcción orgánica»; es un «individuo sufriente y pasivo», pero no un Tipo activo: Cf. Jünger, 121.

⁶³³ Jünger, 120.

⁶³⁴ Jünger, 136.

univocidad creciente la que posibilita, según sostiene Jünger en *El trabajador*, una nueva fase creativa tras los procesos disolutivos de todo vínculo. Allí tendrá que esperarse el alzamiento del «orden real y visible» nacido del dominio del «lenguaje nuevo» de la técnica en su dimensión elemental por parte del tipo, desligado ya de abstracciones como el progreso o la utilidad.⁶³⁵ Solamente así considera Jünger posible que la movilización total devenga construcción orgánica, proceso que corresponde a la perfección de la técnica.

La perfección de la técnica ha sido ya tratada como el momento en el que la totalidad de la vida se encuentra regida por mediaciones técnicas máximamente simples. Hay aquí, de forma más o menos implícita, un nuevo concepto de naturaleza integrado en la comprensión jüngeriana de la técnica y de la construcción orgánica. Si esta última sólo puede darse tras la perfección de la técnica, que es a su vez comprendida como un poder elemental, entonces el estado de desarrollo en el que la técnica sólo se relaciona con materias ya moldeadas por ella⁶³⁶ tiene como resultado la disolución de la diferencia entre naturaleza y artefacto. El espacio perfectamente técnico expresa el poder telúrico de la figura del trabajador; esto es, una magnitud titánica sólo mediatamente relacionada con el ser humano. Lo que exterioriza la movilización total es, de acuerdo con lo que plantea Jünger, un poder que emana de la Tierra y se fusiona con la naturaleza. Técnica y naturaleza, en *El trabajador*, forman una amalgama generadora de organismos. Así puede afirmarse que en el pensamiento del primer Jünger existe un fin inmanente a la técnica y a la naturaleza, que consiste en la realización del plan de trabajo. Esto permite comprender por qué, para Jünger, el caos y el dinamismo del paisaje de talleres es un interregno que conduce a las situaciones enteramente determinadas de las que ya hemos hablado.

Nos hemos topado aquí, de nuevo, con el punto de la perfección técnica, donde ella es el mismo motivo de su actividad y establece el marco de posibilidad de todo desarrollo. Este es el proceso necesario que ha de ser reconocido por el tipo activo como condición de toda planificación constructiva. Sólo la absoluta constancia de los medios permite llevar a cabo esa planificación, que no es sino el conocimiento de lo necesario. Este saber de la necesidad, aplicado a la economía, será considerado como la única opción para enfrentar las crisis nacidas del enorme gasto llevado a cabo durante la etapa

⁶³⁵ Jünger, 159.

⁶³⁶ Villacañas Berlanga, «Técnica y nihilismo», 180.

de movilización total.⁶³⁷ Pero esta planificación requiere de la construcción orgánica, es decir, de la «fusión cada vez más estrecha de las fuerzas orgánicas y de las fuerzas mecánicas.»⁶³⁸

El momento de fusión entre lo orgánico y lo técnico coincide con la adecuación total entre la persona singular y los medios. En cuanto al tipo refiere, cabe esperar una «fusión estrecha y sin contradicciones del ser humano con los instrumentos que están a su disposición»; y esos instrumentos formarán una construcción orgánica «cuando la técnica haya alcanzado ese grado supremo de obvedad.»⁶³⁹ Esta obvedad de la técnica para el tipo del trabajador puede comprenderse mejor por analogía con otras formaciones en las que Jünger observa el orden que rige en el mundo natural, pues, para él, el estudio de la técnica cobra sentido cuando ella misma es comprendida como símbolo «de un poder perteneciente a un orden superior.»⁶⁴⁰ Un ejemplo de absoluta perfección de los medios puede observarse en «el puente de lianas que una tribu negra tiende sobre un río en las selvas vírgenes» y en la pinza del cangrejo o la valva de la concha.⁶⁴¹ Y para alcanzar ese grado de perfección en la técnica moderna no se depende meramente ni de los medios ni de la voluntad, sino de la integración típica en la necesidad del proceso, lo que requiere de la conformación del tipo activo: «También el sentido, la metafísica, del instrumental técnico queda al descubierto tan sólo cuando aparece la raza del trabajador, que es la magnitud que a ese instrumental le está asignada.»⁶⁴²

La comprensión orgánica de la técnica, entendida como poder telúrico conducido por el trabajador, ha sido señalada por Villacañas como una visión de la vida completamente opuesta al cristianismo, dado su inmanentismo radical.⁶⁴³ Dentro de este inmanentismo, el Estado desempeña un papel central, parangonable al que presenta en el desarrollo del espíritu objetivo hegeliano.⁶⁴⁴ En *El trabajador*, el Estado mundial aparece, como sucede en el ensayo homónimo, ligado estrechamente a la técnica. Ella sienta el nuevo espacio que le corresponde al Estado, que ha de ser también construcción orgánica y, por tanto, total. Hemos de tener en cuenta que Jünger, en los primeros años treinta, expone su teoría sobre el Estado de trabajo a la luz de una guerra

⁶³⁷ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 173.

⁶³⁸ Jünger, 200.

⁶³⁹ Jünger, 174.

⁶⁴⁰ Jünger, 186.

⁶⁴¹ Jünger, 186.

⁶⁴² Jünger, 255.

⁶⁴³ Villacañas Berlanga, «Técnica y nihilismo», 181.

⁶⁴⁴ Villacañas Berlanga, 184.

pasada, y ante la perspectiva de la peligrosa dinamización de una enorme cantidad de medios técnicos, junto con la simultánea reconfiguración de lo humano, algo que anunciaba el conflicto venidero. Es por esto por lo que en *El trabajador* se comprende que el Estado que mejor encarne la figura del trabajador, que más perfectamente se configure como construcción orgánica, será aquel capaz de planificar y entonces prevalecer en el conflicto. Así, la construcción orgánica del Estado forma parte de la metafísica del mundo del trabajo.⁶⁴⁵

Hay que reconocer a Jünger la lucidez de su observación sobre la nueva configuración de los espacios políticos en la Europa de entreguerras.⁶⁴⁶ La perspectiva de Jünger sobre la configuración del Estado mundial ha sido, no obstante, criticada por Villacañas, pues pronto se mostró en el Estado de trabajo más reconocible —la Rusia soviética⁶⁴⁷— la rotunda ineficacia de la planificación nacida de la ilusión de omnipotencia.⁶⁴⁸ No obstante, parece razonable proponer, en contra de la interpretación de Villacañas, que el fracaso de un Estado que a todas luces parecía encarnar el mundo del trabajo descrito por Jünger no dice nada sobre la figura del trabajador. Ya hemos descrito que esta es una realidad metafísica que subyace tras toda concreción política. Desde un análisis coherente con la visión de Jünger, la URSS no fue nada más que uno de los caracteres especiales del mundo del trabajo. El propio Jünger, en los años ochenta, subrayaba una de las tesis fundamentales de *El trabajador*, según la cual la figura del trabajador «no tiene carácter nacional ni social»,⁶⁴⁹ porque su lenguaje universal es el de la técnica. Este último ya ha alcanzado no sólo «el Estado universal, sino el estatus universal.» Esta es la gran contribución de Jünger al análisis de la política en la civilización técnica, en la que existe un poder efectivo y operante que trasciende las fronteras nacionales, y que no es otro sino el de la figura del trabajador.

⁶⁴⁵ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 243.

⁶⁴⁶ Hemos de señalar la importancia del hallazgo de Jünger, que vincula la técnica planetaria con una configuración política también mundial. La importancia de los medios técnicos como marco de desarrollo de nuevas formas de vida anticipa algunas de las tesis de Marshall McLuhan sobre los medios y su configuración de la *global village*, de suma importancia para la reflexión de los espacios políticos configurados por la técnica. Cf. Marshall McLuhan, *Understanding media. The extensions of man* (Londres: Routledge, 2001).

⁶⁴⁷ Schmitt, en su conferencia *La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones*, pronunciada en Barcelona en 1929, reconoce que en Rusia es donde se han llevado a sus últimas consecuencias los supuestos del pensamiento decimonónico europeo. Según Schmitt, es seguro que «sobre el solar ruso se tomó en serio la antirreligión tecnicista, y que en él ha nacido un Estado que es más estatal de lo que pudo serlo jamás el Estado del más absoluto de los príncipes»: Cf. Carl Schmitt, «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones», en *El concepto de lo político*, trad. Rafael Agapito, 2.^a (Madrid: Alianza, 2014), 112.

⁶⁴⁸ Villacañas Berlanga, «Técnica y nihilismo», 193.

⁶⁴⁹ Jünger, *Pasados los setenta IV. Diarios (1986-1990)*, 290.

Jünger no desconocía que, bajo los sueños de un poder centralizado, planificador del mundo entero, se encontraba la *hýbris* titánica. Muchas veces se repite en sus obras, especialmente en las más tardías, que el trabajador es un titán, que obra de espaldas a Dios y al ser humano en cuanto tal. Jünger reconocerá que esa ilusión de omnipotencia concentra la densidad del veneno nihilista. El hombre que olvida su condición de criatura y, por tanto, los límites que le son propios, pronto se encuentra precipitado al abismo, y esto lo relacionaremos, más adelante, con la pregunta por el sentido.

En cualquier caso, la realidad es que para Jünger la figura del trabajador planteó en cierto momento la posibilidad de un desarrollo técnico-orgánico hasta niveles casi mágicos. De esto trata, en parte, su novela *Abejas de cristal*, aunque en ella Jünger no adopta en ningún caso la voz de un representante activo de la figura del trabajador. En esta obra, un oficial de Caballería retirado ha de entrar en contacto con Zapparoni, un fabricante de autómatas cuya sofisticación parece realizar con éxito aquello que supuso la condena de Víctor Frankenstein: dotar de pensamiento a la pura materia,⁶⁵⁰ algo que puede rastrearse hoy en la pretendida atribución de inteligencia a distintos programas informáticos.

La ambición del industrial Zapparoni queda magníficamente retratada con la descripción de sus abejas de cristal, unos aparatos voladores que superan por mucho la capacidad de trabajo de las abejas puramente orgánicas, pero que se encuentran plenamente fundidas con el medio. No obstante, el narrador de la novela señala un defecto que permite observar en el diseño de estas abejas de cristal la firma de la desmesura titánica: el inventor había eliminado cualquier componente erótico en su creación, pues «sólo había adoptado la casta de obreros asexuados, llevándola a la perfección.»⁶⁵¹ Y, cuando el narrador observa la extracción de néctar por parte de estos aparatos se pregunta: ¿acaso obran con una economía perfecta? «¿U ocurría, más bien, que cuando las flores eran tocadas por la sonda de cristal se marchitaba su poder de brindarse, se cerraban sus corolas?.»⁶⁵² Parece que aquí Jünger considera que el anudamiento entre *physis* y *téchne* no logra ser satisfactorio, ni siquiera allí donde la técnica se establece como mediación universal. Resulta indicativo del cambio de perspectiva en la filosofía de Jünger el hecho de que, en esta obra, publicada en 1957, se distancie de su tesis acerca de la perfección de la técnica esperable tras la movilización

⁶⁵⁰ Jünger, *Abejas de cristal*, 44. Cf. Mary W. Shelley, *Frankenstein o el moderno Prometeo*, trad. Julián Moreno Estrada, 2.^a (Ciudad de México: Editores Mexicanos Unidos, 2014).

⁶⁵¹ Jünger, *Abejas de cristal*, 129.

⁶⁵² Jünger, 127.

total y consustancial a la construcción orgánica. Llegará a afirmar que «la perfección humana y la perfección técnica son incompatibles.»⁶⁵³ Destaca, además, la apreciación introducida por el narrador tras la observación de esas abejas de cristal, pues inmediatamente comienza a reflexionar acerca de las optimizaciones aplicables a su diseño. Por el contrario, matiza Jünger, «supongamos que encontrásemos [...] una especie de animal que no hubiéramos visto jamás; el asombro se apoderaría de nosotros, pero no empezaríamos a cavilar acerca de cómo mejorarla. Lo cual denota una diferencia en la autoridad creadora.»⁶⁵⁴

No obstante, la figura del trabajador no espera ser una autoridad ante la que se asienta libremente, pues no es este el sentido de libertad concebible dentro de su marco de sentido, como hemos visto. En el mundo del trabajo, el puro poder es suficiente para el despliegue de los medios por los que se moviliza el mundo de la vida. La pregunta que se nos plantea ahora es la de quién puede domeñar ese movimiento, ese despliegue de poder que aspira a concretarse en construcción orgánica, en abejas de cristal. Y ya conocemos la respuesta: no serán ni el individuo ni la masa, sino el tipo y sus comunidades,⁶⁵⁵ pues estos son aquellos capaces de atender al lenguaje del trabajador como lenguaje de mando. Si esto es posible, es porque la masa ha adoptado la flexibilidad funcional propia de la construcción orgánica. Esta exige la «disminución de la resistencia interior»⁶⁵⁶ consumada por la movilización total, que continuó radicalmente el trabajo destructor de vínculos introducido por la fe en el progreso.

Hemos ahora de detenernos en la incidencia que la coacción de la figura del trabajador ejerce sobre la persona singular configurada en tipo e integrada en construcciones orgánicas, carente de toda resistencia interior. Pues la unidad de los mundos orgánico y mecánico no puede realizarse sin una reformulación de la naturaleza humana, algo que Jünger expone en *El trabajador* y, con más radicalidad, en *Sobre el dolor*. Será aquí donde encontraremos una serie de reflexiones sobre la relación entre la técnica moderna y la antropotecnia, presentadas bajo la consideración de la sensibilidad y el dolor de la persona singular sometida a la disciplina automática del mundo del trabajo.

⁶⁵³ Jünger, 150.

⁶⁵⁴ Jünger, 132.

⁶⁵⁵ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 215.

⁶⁵⁶ Jünger, 262.

3.2 LA FISIONOMÍA ACERADA DEL TRABAJADOR Y LA OBJETIVACIÓN DEL SUJETO

Desde las primeras obras de Jünger, aquellas centradas en la Primera Guerra Mundial, encontramos las bases de una antropología filosófica que no puede desoír en ningún momento la constitución técnica del ser humano. Esto llega a su máximo desarrollo con la tesis de la interdependencia entre el tipo y sus medios. No es posible comprender la realidad humana sin prestar atención al modo técnico de estar en el mundo y a sus diferentes ramificaciones. Si aceptamos esto, queda plenamente justificado por qué a *El trabajador* le sucede filosóficamente *Sobre el dolor*, donde las reflexiones antropológicas planteadas a partir de la técnica son absolutamente centrales.

En este texto encontramos, como ya hemos dicho con anterioridad, el máximo desarrollo de lo dicho en *El trabajador*. Pero también serán aquí rastreables los límites intrínsecos a la propuesta del Jünger de los años treinta, que él mismo constatará y tratará de rebasar. En *Sobre el dolor*, Jünger presenta un estudio sobre el movimiento que el ser humano configurado como tipo despliega hacia el dolor. Hemos de dar la razón a Heidegger cuando afirma que, en este ensayo, Jünger no trata sobre el dolor mismo y su esencia,⁶⁵⁷ sino más bien sobre la relación que el ser humano mantiene con el dolor en el mundo del trabajo. Pero también es cierto que el enfoque del ensayo de Jünger no aborda la pregunta por la esencia del dolor porque, como veremos, esa cuestión se hace superflua en el marco de la figura del trabajador. Esto explica por qué en obras posteriores, como *La emboscadura* o *Sobre la línea*, en las que Jünger ya no mira la realidad como representante del trabajador, sí que se plantean algunas hipótesis sobre la esencia misma del dolor.

Para analizar el problema del dolor en el marco del mundo del trabajo, vamos a comenzar prestando atención a un aspecto definitorio del tipo. Nos referimos a la manifestación fisiognómica de la constitución típica del representante del trabajador a través del uniforme y la máscara. Esta realidad uniformada se presenta en concordancia con la fotografía como nuevo modo de mirar al otro y a uno mismo del que mencionamos algunos aspectos en la primera parte. A partir de estas dos dimensiones del tipo —su fisionomía y su mirada— podremos desembocar en el estudio de la relación entre técnica y dolor en el mundo regido por la figura del trabajador.

El tratamiento que hace Jünger de las transformaciones que afectan al rostro y al cuerpo del representante del trabajador anticipa las reflexiones de Friedrich Georg en *La*

⁶⁵⁷ Heidegger, *Acerca de Ernst Jünger*, 509.

perfección de la técnica.⁶⁵⁸ Podemos afirmar que la mayor contribución de ambos autores con respecto a esta cuestión consiste en la descripción del proceso por el cual la subjetividad moderna fue, en tanto que ente representable, reducida a un objeto integrable en el armazón técnico.⁶⁵⁹ Esto es algo que también Heidegger ha tratado en *La época de la imagen del mundo*, donde señala cómo «la esencia del hombre se transforma desde el momento en que el hombre se convierte en sujeto [...] El hombre se convierte en centro de referencia de lo ente como tal.»⁶⁶⁰ Esta centralidad de lo humano, comprendido como sujeto, en relación con lo ente, puede completarse con lo que Heidegger señala en *Superación de la metafísica*. Allí leemos que en el *ego cogito* cartesiano es posible encontrar ya la objetivación del sujeto como condición de posibilidad de la representación de todo objeto.⁶⁶¹ A partir de esta constatación, puede comprenderse el salto a través del cual el tipo representante del trabajador llega a concebirse a sí mismo del mismo modo que concibe la totalidad de lo real: como un objeto movilizable mediante la técnica.

Allí donde la persona singular aparece como tipo, integrada en construcciones orgánicas, es su mero aparecer el que se ve transformado. Es por esto por lo que donde impera el estilo de trabajo ya no cabe advertir la indumentaria burguesa, sino que domina aquella vestimenta «que posee el carácter de uniforme.»⁶⁶² Cuando Jünger habla sobre el uniforme dentro del contexto del mundo del trabajo, no ha de pensarse en los coloridos uniformes que portaban los antiguos militares. Se refiere a la indumentaria acuñada por la figura del trabajador, que ha permeado también la vestimenta militar. Prueba de ello es que con el decurso de la Primera Guerra Mundial creció la necesidad del camuflaje, para invisibilizarse ante la mirada del enemigo.⁶⁶³ Bajo este imperativo propio de un mundo peligroso, resulta evidente que la indumentaria de trabajo no podía ya realzar la individualidad, sino más bien el carácter de tipo de cada uno de sus portadores.⁶⁶⁴

⁶⁵⁸ Por ejemplo, aquellas que se refieren al deporte que, en la edad del trabajador, no consiste tanto en una competición como en un «proceso de medición exacta»: Jünger, «Sobre el dolor», 77. Esta idea aparecía ya en *El trabajador*: Cf. Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 91; y aparecerá más desarrollada en la obra de Friedrich Georg: Cf. Jünger, *La perfección de la técnica*, 213-217.

⁶⁵⁹ Enrique Ocaña, «Fotografía, guerra y dolor», en *Ernst Jünger: Guerra, técnica y fotografía*, 2.^a (Valencia: Universidad de Valencia, 2002), 72.

⁶⁶⁰ Martin Heidegger, «La época de la imagen del mundo», en *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, 2.^a (Madrid: Alianza, 2010), 72-73.

⁶⁶¹ Heidegger, «Superación de la metafísica», 66.

⁶⁶² Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 120.

⁶⁶³ Jünger, «Sobre el dolor», 72.

⁶⁶⁴ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 121.

La exigencia de adaptarse a unas condiciones objetivas que imponen la uniformización a la persona singular se extiende, tal y como sostiene Jünger, al rostro del tipo. De forma análoga con lo sucedido en cuanto a la indumentaria, el semblante no puede concebirse ya como el órgano de expresión de la personalidad individual. La experiencia de la movilización total, exigida por la figura, determina una metamorfosis del rostro, que adquiere una «rigidez de máscara.»⁶⁶⁵ Friedrich Georg, en una línea argumentativa muy similar, concibe que la automatización de la vida en torno a criterios puramente funcionales tiene como consecuencia que «el trabajador pierde su rostro, se hace inidentificable como persona y sólo se lo puede percibir como portador de una función.»⁶⁶⁶

Ya antes hemos aludido al hecho de que, en el pensamiento de Jünger, la nueva realidad demanda tanto un nuevo modo de conocer como una nueva concepción de la verdad. Quisiéramos estudiar esto ahora a partir de la cuestión del rostro transformado por la figura. Pues, según Jünger, para reconocer este rostro acerado hace falta una mirada capaz de renunciar a «toda especie de valoración que se encuentre situada fuera del círculo de visión.»⁶⁶⁷ Para reconocer el hecho real de la modificación del mundo a través de la figura, los ojos han de acostumbrarse a contemplar esta nueva realidad, «pero sin valorarla.»⁶⁶⁸ Para comprender a qué se refiere exactamente Jünger, podemos consultar los libros de fotografía editados por él mismo. Ellos constituyen un buen ejemplo de una inmersión en la forma de mirar propia del tipo que permite, a su vez, reconocer aquellos aspectos que remiten a la figura del trabajador.

De todos los libros de fotografía que editó Jünger⁶⁶⁹ nos interesa especialmente el volumen *El rostro de la guerra mundial. Vivencias del frente de los soldados alemanes*. Este fotolibro responde de forma velada al volumen editado en 1924 por el pacifista Ernst Friedrich,⁶⁷⁰ titulado *¡Guerra a la Guerra!*.⁶⁷¹ En esta última obra, Friedrich

⁶⁶⁵ Jünger, 117.

⁶⁶⁶ Jünger, *La perfección de la técnica*, 136.

⁶⁶⁷ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 117.

⁶⁶⁸ Jünger, «Sobre el dolor», 40.

⁶⁶⁹ Cf. Ernst Jünger, *Luftfahrt ist not!* (s. l.: s. e., 1928); Ernst Jünger, *Das Antlitz des Weltkrieges. Fronterlebnisse deutscher Soldaten* (Berlín: Neufeld & Henius Verlag, 1930); Ernst Jünger, *Hier Spricht der Feind. Kriegerlebnisse unserer Gegner* (Berlín: Neufeld & Henius Verlag, 1931); Ernst Jünger, *Der gefährliche Augenblick* (Berlín: Junker und Dünnhaupt Verlag, 1931); Ernst Jünger, *Die veränderte Welt. Eine Bilderfibel unserer Zeit* (Berslau: Wilh. Gottl. Korn Verlag, 1933). Los textos y parte de las fotografías de los tres primeros han sido reproducidos en: Cf. Nicolás Sánchez Durá, ed., *Ernst Jünger: guerra, técnica y fotografía*, 2.^a (Valencia: Universidad de Valencia, 2002). Los dos últimos pueden encontrarse traducidos del alemán y editados conjuntamente en: Cf. Jünger, *El mundo transformado seguido de El instante peligroso*.

⁶⁷⁰ Ocaña, «Fotografía, guerra y dolor», 59.

reproduce los rostros mutilados de soldados heridos con una finalidad abiertamente edificante. Como ha señalado Ocaña,⁶⁷² Jünger verá en ese tipo de alegatos pacifistas un ejemplo de la guerra como vivencia exterior, por oposición a la *inneres Erlebnis* del soldado que ha destilado su vivencia hasta convertirla «en un factor de su misma personalidad, en una parte de su filosofía de la vida.»⁶⁷³ Ya señalamos antes que Jünger rechaza la perspectiva de aquel que reduce la guerra al absurdo tanto como la del que ve en ella un puro estallido heroico.⁶⁷⁴ Para él, si se trata de capturar la imprimación de la figura del trabajador, se ha de mirar el conjunto. Naturalmente, eso exige una cierta distancia contemplativa, algo que puede concretarse en una actitud estético-fenomenológica adecuada a la realidad que emerge del mundo movilizad. Esto hace que Jünger rechace cualquier visión simplificadora de la guerra:

Pues tanto el recurso a la aversión hacia el sufrimiento, por una parte, como la representación barata y de color de rosa de un problema tan serio como el problema que toma cuerpo en la guerra, por la otra, se dirigen en ínfima medida a las cualidades propiamente morales del ser humano.⁶⁷⁵

Frente al peligro presentado por esas visiones polarizadas del conflicto, Jünger considera que el ojo más adecuado para afrontar la imagen de la guerra con la necesaria responsabilidad es el objetivo de la cámara. Esto corresponde a una época en la que la propia vida ofrece «aspectos que son apropiados para el objetivo fotográfico de una manera especial [...] Esto rige para todos aquellos sitios donde la vida ingresa en la construcción orgánica.»⁶⁷⁶ La alusión que realiza Jünger a la fotografía como realidad relacionada con la construcción orgánica es relevante en tanto que subraya el desarrollo simultáneo de una nueva comprensión de la vida y de los medios que le son acordes. Junto a la cámara fotográfica aparece el rostro fotografiable, que Jünger vincula a la creciente disolución de toda distinción individual en una nitidez unívoca. Algo muy similar señala Friedrich Georg cuando escribe que «el procedimiento fotográfico no pudo ser inventado antes de que el hombre se volviese fotografiable, y se ha

⁶⁷¹ Cf. Ernst Friedrich, *Krieg dem Kriege!* (Frankfurt: Zweitausendeins, 1980).

⁶⁷² Ocaña, «Fotografía, guerra y dolor», 65.

⁶⁷³ Ernst Jünger, «Prólogo a «El rostro de la guerra mundial»», en *Ernst Jünger: Guerra, técnica y fotografía*, trad. Joan B. Llinares Chover, 2.^a (Valencia: Universidad de Valencia, 2002), 121.

⁶⁷⁴ Véase la nota 487.

⁶⁷⁵ Ernst Jünger, «Guerra y fotografía», en *Ernst Jünger: Guerra, técnica y fotografía*, trad. Joan B. Llinares Chover, 2.^a (Valencia: Universidad de Valencia, 2002), 124.

⁶⁷⁶ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 124.

desarrollado luego en la medida en que dicho hombre era fotografiado.»⁶⁷⁷ La importancia de esta constatación es doble cuando añadimos la afirmación de Jünger según la cual la mirada fotográfica del tipo corresponde a «un acto de agresión.»⁶⁷⁸ Para comprender por qué la mirada fotográfica incluye una cierta agresión, podemos acudir a un pasaje de *Radiaciones II* en el que se describe la proyección de una película filmada por los Servicios de Propaganda que recoge el momento en el que, según creyó Jünger, el general Karl Strecker se voló por los aires junto a su Estado Mayor en Stalingrado:

Hay un cierto automatismo en ese afán de registrar las cosas hasta el final [...] Es, muy espantoso y muy real, el eterno retorno en su forma más gris: el morir en el espacio helado vuelve y vuelve una vez y otra vez en una repetición monótona – resultado de un conjuro demoniaco, sin sublimación, sin brillo posterior, sin consuelo. ¿Dónde queda ahí la fama, la gloria?⁶⁷⁹

La técnica fotográfica, tanto como en el pasaje citado la cinematográfica, permite capturar el instante y mantenerlo encerrado en el tiempo. Así, el ser humano fotografiado porta, en tanto que representable a través de una cámara, el uniforme de trabajo. La agresividad contenida en la mirada del trabajador se debe a que su propia estructura posibilita fijar en el tiempo el momento doloroso, como sucede en las fotografías de la guerra. Según Jünger, lo que acontece en la fotografía es una «toma de posesión»⁶⁸⁰ a través de la cual lo poseído se presenta como un objeto⁶⁸¹ descontextualizado, abstraído de su espacio y tiempo particulares, pero inserto en un espacio de transmisión planetario y un tiempo cíclico cerrado. Es en este sentido en el que ha de comprenderse la alusión al eterno retorno, que queda vinculado a la técnica y, en última instancia, a lo titánico. En la grabación, el hecho doloroso queda encorsetado en un circuito que no permite su desahogo final. Es por esto por lo que Jünger considera

⁶⁷⁷ Jünger, *La perfección de la técnica*, 202-203.

⁶⁷⁸ Jünger, «Sobre el dolor», 72.

⁶⁷⁹ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 254.

⁶⁸⁰ Jünger, «Sobre el dolor», 74.

⁶⁸¹ Que la fotografía reduzca lo representado a objeto de su representar no quiere decir que ella constituya un medio «neutral u “objetivo”»: Ernst Jünger, «Prólogo a “El mundo transformado”», en *El mundo transformado seguido de El instante peligroso*, ed. Nicolás Sánchez Durá, trad. Ela Fernández Palacios (Valencia: Pre-Textos, 2005), 109; Cf. Isabel Capeloa Gil, «The Visuality of Catastrophe in Ernst Jünger's *Der gefährliche Augenblick* and *Die veränderte Welt*», *KulturPoetik* 10, n.º 1 (2010): 69. El objeto fotografiado se ve forzosamente introducido en las condiciones *a priori* de la representación fotográfica, que introducen tanto al fotógrafo como a lo fotografiado en la estructura del trabajador. Se comprende mejor así por qué, para Jünger, la fotografía constituye un «ataque con medios ópticos»: Jünger, «Prólogo a “El mundo transformado”», 112.

que el uso propagandístico de fotografías de víctimas de la guerra es «de una gran malignidad.»⁶⁸² En todo caso, de acuerdo con el análisis de Jünger, aquí acontece una reducción del dolor a su imagen,⁶⁸³ que en la época de la técnica es reproducida y transmitida, así como observada desde la objetivación de lo que en ella hay representado. Ahora se comprenderá mejor la alusión que hacíamos antes a la integración de la persona fotografiada en la uniformización de la técnica, pues Jünger advierte cómo «a un muerto vestido de uniforme podemos contemplarlo con más frialdad que a un hombre con traje de paisano caído en una lucha callejera.»⁶⁸⁴

Parece que el componente agresivo de la mirada del tipo del trabajador queda ya más o menos claro. Todo aquello que cae bajo su dominio es automáticamente transformado en un objeto integrable en la movilización total técnica. Y, a pesar de la diferencia radical que Jünger establece entre el trabajador y el burgués, representante del positivismo, no podemos dejar de notar que el trabajador agota la herencia positivista hasta sus últimas consecuencias. Así, el racionalismo estrecho del positivismo burgués desemboca en la unilateral consideración de lo real en su dimensión objetual, susceptible de ser intervenida y movilizada. Ya hemos visto que también la persona humana se encuentra incluida en este proceso de objetivación. Pues, si todo lo que mira el tipo es mirado como objeto, cuando este tipo examina su subjetividad, sólo puede hacerlo transformándola también en un objeto. Veamos ahora cómo Jünger explica esta cuestión en *Sobre el dolor*, donde nos toparemos con lo que vamos a denominar el «imperativo dualista de la técnica».

Frente a la deslegitimación ontológica de la negatividad propia del orden burgués, Jünger defiende que el dolor es la «mejor piedra de toque»⁶⁸⁵ para conocer la realidad del ser humano transformado por la figura. Con esto, Jünger establece un nexo entre dolor y conocimiento. No obstante, el conocimiento que aporta la relación que se establece con el dolor en una época determinada es eminentemente negativo. Así sostiene Jünger que, en la época de la movilización, donde los valores no son ya, o no son todavía, «el movimiento hacia el dolor permanece como un signo asombroso; en ese movimiento se delata la impronta negativa de una estructura metafísica.»⁶⁸⁶ Ya podemos comprender que esa «estructura metafísica» no es otra que la figura, en este

⁶⁸² Jünger, *Sobre el dolor, seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*, 72-73.

⁶⁸³ Cf. Ocaña, «Fotografía, guerra y dolor», 79.

⁶⁸⁴ Jünger, «Sobre el dolor», 46.

⁶⁸⁵ Jünger, 14.

⁶⁸⁶ Jünger, 85.

caso, del trabajador. En este sentido cabe afirmar que el estudio jüngeriano del dolor no se reduce a una introspección psicológica, pues cuando Jünger identifica el dolor con una llave lo hace para sostener que permite abrir «las puertas no sólo de lo más íntimo, sino a la vez del mundo.»⁶⁸⁷ Esto hace del dolor un dato de la experiencia vivida capaz de aportar grandes rendimientos hermenéuticos, pues parece que a través de la investigación del dolor pueden comprenderse aspectos esenciales de la época en que le toca a uno vivir. La disponibilidad del dolor como instrumento cognoscitivo supone, no obstante, su permanente presencia, algo que Jünger conceptualiza al referirse a la «astucia del dolor.»⁶⁸⁸

Ante una expresión como la que acabamos de citar, cabe reconocer una cierta herencia hegeliana en la filosofía de Jünger, filtrada, no obstante, a través de Schopenhauer. De acuerdo con la perspectiva de la historia de Jünger, no es la razón la que se las arregla para despuntar tras todas las tragedias de la historia. Más bien sucede lo contrario. En toda situación donde el ser humano parece haber establecido un bastión definitivo de seguridad, la economía secreta del dolor se cobra sus intereses de alguna manera.⁶⁸⁹ Es posible encontrar aquí un rasgo esencial de la filosofía del dolor de Jünger, que consiste en el rechazo del azar. Pues, para él, la reducción de todos los aspectos de la existencia en la contingencia constituye una de las caras del nihilismo: «Hay aspectos del nihilismo que diluyen todas las cosas en el azar», cosa que provoca en la persona «ese oscuro sentimiento de estar actuando en lo absurdo, en espacios de aniquilación.»⁶⁹⁰ Más adelante volveremos sobre esto, pues habremos de comentar cómo frente al imperio del absurdo Jünger llegará a la necesidad de la teología como fundamentación del sentido. En *Sobre el dolor* esto no se encuentra del todo presente, pero el reconocimiento de ciertas leyes tras el modo de aparecer del dolor, aun misteriosas, es ya el primer paso para rescatarlo del absoluto sinsentido.

Jünger sostiene que cualquier idilio terrenal «emite en grandes cantidades bonos de felicidad como quien emite acciones bancarias.»⁶⁹¹ Y por eso hay que preguntarse, en todo caso, «dónde se halla el sitio en que se soportan las cargas,»⁶⁹² pues cualquier

⁶⁸⁷ Jünger, 13.

⁶⁸⁸ Jünger, 30.

⁶⁸⁹ El tratamiento jüngeriano del dolor se apoya varias veces en la metáfora de la economía. Así, por ejemplo, Jünger señala que la economía espacial del dolor, que lo expulsa a la periferia de la experiencia en busca de un precario bienestar, se corresponde con una economía temporal, según la cual el dolor no reclamado forma un capital que en algún momento habrá de cobrarse con intereses: Cf. Jünger, 33.

⁶⁹⁰ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 216.

⁶⁹¹ Jünger, «Sobre el dolor», 27.

⁶⁹² Jünger, 30.

intento de ahogar los poderes elementales expresados como negatividad resulta indefectiblemente frustrado, dado que incluso su supuesto triunfo se invierte, y el dolor emerge entonces como melancolía. No obstante, en la época del trabajador y del imperio de las máquinas, el dolor adopta la forma de la agresión «más fría e insaciable de todas.»⁶⁹³ Es natural, entonces, que cuando la intensidad del dolor aumenta, también se dispare la búsqueda de lugares donde replegarse ante dicho dolor. Pero ¿dónde puede recogerse el tipo que se ve integrado objetivamente en mecanismos que demandan constantes sacrificios? Esa es la pregunta que aborda Jünger en *Sobre el dolor*, a través de la cual se ordena un reconocimiento antropológico de la persona singular adaptada típicamente al tiempo del trabajo. Lo vemos a continuación.

Jünger reconoce que el cuerpo es el espacio mediante el cual la persona participa en el dolor.⁶⁹⁴ Esto significa que la relación con el dolor vendrá mediada, en gran parte, por la relación con el propio cuerpo. Desde este punto de partida, Jünger expone que la época decimonónica burguesa se funda sobre una antropología absolutamente incapaz de hacer frente al tiempo del trabajador. El mayor problema reside en lo que Jünger denomina «la sentimentalidad moderna,»⁶⁹⁵ cuyo rasgo definitorio consiste en la identificación del cuerpo con el valor. Esto conduce a una hipersensibilización del individuo, dado que toda agresión sobre el cuerpo se comprende como un ataque al «núcleo esencial de la vida misma.»⁶⁹⁶ Teniendo esto en cuenta, no es extraño que, según Jünger, la técnica fuese para el burgués un medio esencialmente destinado a la búsqueda de confort. De alguna manera, esto implica que, en el mundo burgués, el ser humano se identifica en primer lugar, y casi exclusivamente, con su cuerpo. Sin embargo, Jünger señala que «la edad del “último hombre” queda ya a nuestras espaldas.»⁶⁹⁷ Frente a la sentimentalidad moderna, el tipo del trabajador desarrolla una relación con el cuerpo que, no obstante, se encontraba ya latente en el mundo burgués. Veámoslo con un ejemplo que Jünger considera paradigmático: la anestesia.

La capacidad de anestesiar el cuerpo para amortiguar el dolor concentra la ambivalencia de la técnica presente en el análisis de Jünger, a la que ya nos hemos referido antes. La anestesia es claramente analgésica, narcótica, en tanto que permite

⁶⁹³ Jünger, 17.

⁶⁹⁴ Jünger, 34.

⁶⁹⁵ Jünger, 35.

⁶⁹⁶ Jünger, 35.

⁶⁹⁷ Jünger, 29.

una «liberación del dolor,»⁶⁹⁸ algo acorde con la huida como respuesta al dolor propia del mundo burgués. No obstante, esa forma de amortiguar la incidencia del dolor sobre el propio cuerpo, «transforma el cuerpo en un objeto abierto a la intervención mecánica a la manera de una materia sin vida.»⁶⁹⁹ Se observa así cómo aquello que comenzó pareciendo un instrumento garante de una nueva libertad, pronto se convierte en una muestra del proceso necesario.⁷⁰⁰ Esta transformación del cuerpo en objeto es aquello que exige la época de la movilización total en su demanda de enormes sumas de trabajo-dolor⁷⁰¹ a cada persona singular. Frente a la sentimentalidad burguesa, que aspira a huir del dolor, Jünger entiende que el mandato del trabajador invita a resistirlo. A esto es a lo que se refiere como una disciplina propia del «mundo heroico», que se afirma en la medida en que el cuerpo propio puede ser tratado como un objeto.⁷⁰² Jünger vincula esa disciplina heroica a la mortificación ascética del sacerdote pues, según él, en ambas instancias se produce esa «aceración» que mantiene la vida «en condiciones de lanzarla al combate en el sentido de un orden superior.»⁷⁰³ Sin embargo, el ascetismo exigido por la civilización técnica es muy diferente al del sacerdote, cosa que Jünger no mostró en su texto de 1934, pues el primero no logra ir más allá de la inmanencia de la movilización. Esto nos aleja notablemente de una comprensión unitaria de la persona humana, capaz de incluir las dimensiones no objetivables necesarias en toda antropología, y es por esto por lo que nos hemos referido antes al diagnóstico de Jünger como el imperativo dualista de la técnica. Si para el burgués el cuerpo era lo único importante, parece que para el trabajador no es nada y puede despreciarlo. Ambos

⁶⁹⁸ Jünger, 81.

⁶⁹⁹ Jünger, 81. En relación con esto, Jünger señala en la misma página que hay una creciente predilección por la publicidad médica que incorpora imágenes anatómicas. Esta objetivación del cuerpo, que deviene objeto publicitario, ha llegado a evolucionar hasta convertir el cuerpo en pretendido objeto artístico. La objetivación del cuerpo humano en el arte puede examinarse a través de las fotografías de Joel Peter-Witkin, o de las plastinaciones de Gunther von Hagens.

⁷⁰⁰ Jünger, «Sobre el dolor», 80.

⁷⁰¹ Heidegger reconduce la vinculación entre trabajo y dolor que Jünger plantea en *Sobre el dolor* a Hegel; concretamente a la estrecha unidad existente entre la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia de la Lógica*. El trabajo y el dolor encuentran su cercano parentesco en que ambos constituyen «la absoluta negatividad» que es «la fuerza infinita» de lo real, en tanto que negación de la negación. Heidegger señala, además, que el análisis etimológico del dolor (ἄλγος) parece revelar un parentesco con el «congregar íntimo» (ἄλέγω), algo que permite comprender en qué medida el dolor puede ser interpretado hegelianamente como un impulso en el camino hacia el autoconocimiento del sujeto: Cf. Heidegger, «Hacia la pregunta del ser», 99. En realidad, este enraizamiento ontológico del dolor como trabajo y motor del sujeto que claramente cabe observar en Hegel, ya estaba prefigurado en la antropología kantiana: «El dolor es el aguijón de la actividad, y en esta sentimos ante todo nuestro vivir; sin él se produciría la ausencia de la vida»: Inmanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, trad. José Gaos (Madrid: Alianza, 1991), 157. Sobre esta cuestión: Cf. Enrique Ocaña, *Sobre el dolor* (Valencia: Pre-Textos, 1997), 100 y ss.

⁷⁰² Jünger, «Sobre el dolor», 34.

⁷⁰³ Jünger, 35.

confluyen, no obstante, en la reducción de la realidad corporal de la persona humana a su carácter puramente objetivo, acto tras el cual se alude a una conciencia escindida de la materialidad propiamente humana. Esa conciencia separada es el lugar desde el que se proyectan ingenios dedicados a la narcotización del cuerpo o, por el contrario, el reducto donde puede invocarse el desprecio al cuerpo en el mundo disciplinado del trabajador.

El extrañamiento del cuerpo convertido en objeto, disponible instrumentalmente, es la única opción con la que cuenta el tipo activo del trabajador para impermeabilizarse contra el dolor en una época que exige sacrificios totales. El precio por pagar consiste en reconocer que «ya no estamos en nuestro cuerpo, a la manera antigua, como en nuestra casa.»⁷⁰⁴ Este dualismo extremo, fundado sobre el ascetismo intramundano de la civilización técnica, culmina con el desarrollo de una «segunda conciencia,»⁷⁰⁵ que permite ver al cuerpo propio y, por extensión, al del otro, como un objeto. Esta nueva conciencia, separada del cuerpo, es aquello que posibilita el sacrificio propio y la mirada fría ante el de los demás, pues considera al ser humano como «situado fuera de la zona del dolor,»⁷⁰⁶ en un páramo más allá de la compasión. Algo así sucede, según dice Jünger, en los relatos que presentan hazañas bélicas de la Antigüedad. La distancia con los hechos narrados hace que dejemos «de tener el sentimiento de que allí sigue tratándose de seres humanos; la construcción artificiosa y la movilidad reglamentada de la obra apartan nuestros ojos de los destinos personales.»⁷⁰⁷ Parece que solamente obviando la humanidad del otro puede contemplarse el dolor sin verse sacudido por la experiencia del doliente concreto.

Hemos de volver a preguntarnos por qué la ausencia de una reflexión sobre la esencia misma del dolor no constituye una carencia de *Sobre el dolor*, sino que es perfectamente coherente con el enfoque propio de la metafísica del trabajo jüngeriana. Dado que en el análisis existencial de Jünger el tipo activo ha experimentado cómo «se le extirpa a la vida la zona de la sentimentalidad,»⁷⁰⁸ la misma esencia vivencial del dolor queda más allá de toda experiencia. Tras la coraza de la conciencia escindida de la naturaleza corporal, parece que el dolor no es una realidad íntimamente vivida en su aparecer, sino que más bien es reconducido a una interpretación sacrificial que

⁷⁰⁴ Jünger, 79.

⁷⁰⁵ Jünger, 70.

⁷⁰⁶ Jünger, 70.

⁷⁰⁷ Jünger, 61.

⁷⁰⁸ Jünger, 40.

subordina el dolor a un proceso necesario en correspondencia con la figura. Es por esto por lo que el enfoque de Jünger brilla en su estudio de la relación con el dolor en la edad del trabajador, y no tanto en la exploración de su esencia. La primera cuestión conforma un dato observable e interpretable para la mirada del espectador atento, mientras que la experiencia del dolor incardinada en el cuerpo puede llegar a opacarse por causa de la disciplina del mundo del trabajo.

Que el endurecimiento de la persona singular hasta la anulación de su sensibilidad no sea experimentado como una pérdida supone la plena integración en ese mundo heroico del que habla Jünger. El *ethos* propio de la persona capaz de asumir la necesidad del proceso sin flaquear ante la dureza de sus exigencias es el realismo heroico, que ya ha sido mencionado. Examinemos, entonces, cuál es la esencia de esa actitud que propone Jünger como disposición del yo exigida por la circunstancia para, después, constatar los límites de su propuesta como motivo central de su viraje hacia posiciones distintas a las mantenidas en el contexto teórico de *El trabajador*.

3.3 EL REALISMO HEROICO Y SUS LÍMITES

En *El trabajador*, Jünger subraya que la figura permanece como un ser en reposo tras la aceleración dinámica experimentada por el mundo, y esta convicción resulta indisociable de la consideración de cada fenómeno observable como «la traducción de un lenguaje primordial imperecedero.»⁷⁰⁹ De acuerdo con Jünger, aquel capaz de reconocer eso puede trascender todas las antítesis —pues la propia figura se encuentra más allá de la dialéctica, como ya hemos visto— y conciliar perfectamente una «anarquía jovial» con un «orden rigurosísimo.»⁷¹⁰ Bajo esta mirada, la movilización destructiva se revela como trasunto del proceso creativo de la figura, y en esa medida puede aceptarse el caos como estadio temporal de un orden más profundo. La persona singular, una vez que se coloca en la posición avanzada del realismo heroico, puede al mismo tiempo ser reclamada por el destino y portar libremente ese destino como propio, algo con lo que Jünger trata de responder nuevamente al problema planteado por la tensión entre necesidad y libertad.⁷¹¹ Antes decíamos que, de acuerdo con Jünger, esta realidad ha de ser reconocida para producir un *ethos* a la altura; ahora hemos de señalar que «reconocer» aquí significa «ver». El realista heroico es aquel que comprende que su

⁷⁰⁹ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 41.

⁷¹⁰ Jünger, 41.

⁷¹¹ Jünger, 68.

tarea consiste precisamente «en ver, no en valorar.»⁷¹² Si esto es cierto, parece entonces que la realidad es algo que exige ser resistido más allá de los valores, lo que implica una cierta dureza en el entorno que habita la persona singular. Así, no es extraño que Blumenberg, para quien *El trabajador* es «un escáner de las tendencias de la época», haya reconocido que el problema central del realismo heroico consiste en la pregunta por la subsistencia del ser humano en el mundo maquinal.⁷¹³ La respuesta es ya conocida: la única forma de sobrevivir consiste en un estoicismo descarnado que exige tanto un extrañamiento de la realidad corporal, que queda incluida objetivamente en el armazón técnico, como una comprensión de la libertad en tanto que conocimiento de lo necesario.⁷¹⁴

Puede afirmarse que el realismo heroico de Jünger es una posición desesperanzada, en la medida en que todo lo que cabe esperar es la consecución de un proceso ya constituido, que no puede dar más de lo que en él ya hay. Pero los principales argumentos contra esta desesperanza habrá que encontrarlos en el propio Jünger. El realismo heroico exige que, en una época donde abundan los «mártires desconocidos», la persona singular resista inquebrantable, también ante la perspectiva «de su aniquilación completa y de la inutilidad de sus esfuerzos.»⁷¹⁵ Y será precisamente esta frialdad en la mirada, especialmente en el caso de aquella que se dirige al sufrimiento del prójimo, la que Jünger reconocerá como un imposible en *Sobre los acantilados de mármol*. En un fragmento de esta novela, se narra la antigua pertenencia de un protagonista sin nombre y de su hermano Otón —que pueden interpretarse como trasuntos de Jünger y Friedrich Georg— a una orden militar, y el protagonista reconoce que:

Para escalar puestos en aquella Orden no nos habrían faltado sin duda el coraje ni el talento, pero se nos había negado el don de contemplar con desdén los padecimientos de las personas débiles y anónimas, como se contempla desde lo alto de los asientos senatoriales lo que ocurre en los circos.⁷¹⁶

⁷¹² Jünger, 130.

⁷¹³ Blumenberg, *El hombre de la Luna. Sobre Ernst Jünger*, 21.

⁷¹⁴ Como veremos más adelante, Heidegger criticará esta afirmación de la necesidad como libertad, este asentimiento a la realidad impuesta por la Figura del trabajador, pues allí encontrará la consumación de la subjetividad moderna, y no su superación. Cf. Clara Ramas San Miguel, «Técnica, modernidad y metafísica. Heidegger sobre Jünger», *Anuario Filosófico* 47, n.º 3 (2014): 557-558.

⁷¹⁵ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 166.

⁷¹⁶ Jünger, *Sobre los acantilados de mármol*, 100.

Andrés Sánchez Pascual, en su traducción de *Sobre el dolor*, señala el enorme contraste entre el fragmento que acabamos de citar y la búsqueda en este ensayo de una mirada semejante a la del médico, o a la del «espectador que desde lo alto de las gradas del circo ve correr allá abajo la sangre de gladiadores extranjeros.»⁷¹⁷ Sin embargo, el nuevo camino adoptado por Jünger no anula su creencia de que el orden humano comparte algo con el cosmos, a saber, que «para renacer es preciso que se sumerja de vez en cuando en el fuego.»⁷¹⁸ Esta idea, rastreable en los primeros escritos de Jünger, aparece en *Sobre los acantilados de mármol*, aunque no por ello hemos de asumir que haya que interpretarla exactamente igual en los distintos períodos de la obra de Jünger, pues estos están separados, precisamente, por una crisis del realismo heroico. Detengámonos un momento en esta cuestión.

No hemos de olvidar que *Sobre los acantilados de mármol* es una obra escrita tras el triunfo del nacionalsocialismo y en los albores de la Segunda Guerra Mundial. La reflexión sobre el sufrimiento ajeno que en ella aparece será recuperada por Jünger en sus diarios de guerra, ante la perspectiva de una destrucción desvinculada de todo aspecto creativo. En la entrada del 27 de mayo de 1940 leemos lo siguiente:

En una etapa anterior de mi evolución espiritual me sumergía a menudo en visiones de un mundo completamente muerto, vacío de seres humanos, y no voy a negar que aquellos oscuros ensueños me procuraban placer. Aquella idea la veo aquí hecha realidad y me inclino a creer que el espíritu quedaría muy pronto trastornado aunque faltasen los soldados — ya en estos días he sentido cómo el espectáculo de la aniquilación sacaba de quicio al espíritu.⁷¹⁹

Resulta imposible reconocer en estas líneas al tipo activo del trabajador que se sitúa en un territorio donde el dolor y la compasión no ejercen su influjo. Al Jünger veterano, movilizado en la Segunda Guerra Mundial, no le parece ya posible afrontar con heroísmo una aniquilación que, cada vez más, amenaza con ser absurda. Estas mismas inquietudes son expresadas por Jünger a través de Lucius de Geer, el narrador protagonista de la novela *Heliópolis*, publicada en 1949:

⁷¹⁷ Jünger, «Sobre el dolor», 15.

⁷¹⁸ Jünger, *Sobre los acantilados de mármol*, 101.

⁷¹⁹ Jünger, *Radiaciones I. Diarios de la segunda guerra mundial (1939-1943)*, 136-37.

En el pasado, yo había esperado que, en medio de la decadencia, se darían formaciones más simplificadas, pero también más fuertes. Ahora voy viendo con creciente claridad que todo se reduce a pura pérdida. Todo es pálido, gris, polvoriento; las cosas son uniformes. Producen hastío hasta los grandes centros de la pasión: el poder, el amor y la guerra.⁷²⁰

Parece entonces que el dinamismo propio de la movilización total, que se encontraba latente en el racionalismo estrecho del positivismo, produjo una destrucción más allá de la cual no pudo esperarse nada más que la ampliación del desierto. Que la actitud propia de esta época sea, consecuentemente, el realismo heroico es algo que puede caracterizarse como nihilista, pues en el fondo el realismo heroico conduce a que la pregunta por el sentido quede vetada. La afirmación activa del titanismo del trabajador implica asumir el sinsentido y la desmesura como sentido y medida de la realidad, respectivamente. Así formulado, se revela la irresoluble tensión situada en el núcleo de este proyecto. Pero la confrontación con la realidad estéril conformada por la coacción de la figura del trabajador será la experiencia que Jünger hubo de transitar para reconocer que, tras los mundos de fuego del trabajo, sólo queda la negra cosecha de la barbarie. Jünger afirmará entonces que «es terrible ese ir hundiéndose en unos espacios cada vez más carentes de luz, ese alejamiento meteórico de la esfera de la salvación. Lo que de esos abismos brota necesaria e ininterrumpidamente es la destrucción, el fuego.»⁷²¹

Blumenberg ha señalado que tomar conciencia de la destrucción producida por el dominio del trabajador conduce al durísimo tránsito «del trabajo a la plegaria», cuya dificultad reside en que «es más fácil incrementar el movimiento que lograr detenerlo.»⁷²² Respecto a la cuestión del movimiento, ya en *El trabajador* señalaba Jünger que la vida, en el mundo del trabajo, se asemeja «a una mortal carrera de competición en la que es menester poner en máxima tensión todas las energías para no quedar tirado en el camino.»⁷²³ No obstante, ha de subrayarse que incluso en esa obra el poder más grande reside precisamente en aquello que se encuentra sustraído del movimiento, que es el centro inmóvil de la figura.⁷²⁴ Pero esto último ha de ser analizado ahora teniendo en cuenta la consideración del trabajador como un titán. Así

⁷²⁰ Jünger, *Heliópolis. Visión retrospectiva de una ciudad*, 32.

⁷²¹ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 323.

⁷²² Blumenberg, *El hombre de la Luna. Sobre Ernst Jünger*, 28.

⁷²³ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 167.

⁷²⁴ Ocaña, *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger*, 254.

podremos comprender el cambio de perspectiva de Jünger, quien tras recorrer las sendas del nihilismo orientó la pregunta por el sentido hacia la trascendencia.⁷²⁵

Jünger concibe que «los titanes son los señores del tiempo,»⁷²⁶ algo que sitúa toda forma de vida titánica, como la imperante en el mundo del trabajo, más acá del muro del tiempo, en un interregno. Esto puede hacernos comprender que, para Jünger, aquello que la labor del titán configura porta la marca de lo perecedero, de aquello que, en última instancia, ha de fracasar, tal y como él mismo expresa: «Que a la postre los titanes no bastan fue algo que quedó definido auguralmente por el naufragio, al chocar con un iceberg, del barco que llevaba su nombre.»⁷²⁷ El ejemplo del naufragio del Titanic permite comprender las acciones que definen el modo de proceder titánico, caracterizado por una fatalidad que se halla contenida en la ilusión humana de omnipotencia. Decimos que esta ilusión es fatal porque, dentro del pensamiento de Jünger, toda acción desarrollada dentro del tiempo no puede nunca ser absolutamente perfecta, pues todas las construcciones mundanas no son sino «reproducciones perecederas de la Ciudad Eterna, fabricadas por la arquitectura humana.»⁷²⁸ Esto conduce a Jünger a señalar que, dado que todo plan concretado temporalmente en una ejecución determinada es ya imperfecto, su sentido no puede encontrarse sino en la cooperación de «algo diferente, algo que escapa a la inteligencia, sustancia profética, trascendente.»⁷²⁹ En reflexiones como esta resulta evidente la reorientación de la búsqueda de sentido que cabe observar en Jünger. Tras haber reconocido el ritmo propio de la edad del trabajador, que culmina con la interrupción de la pregunta por el sentido mediante la actitud del realismo heroico, Jünger explora la trascendencia, cuyo rastro está presente en la realidad temporal, como respuesta a la amenaza del nihilismo. Y bajo esta nueva perspectiva parece necesario ofrecer una reevaluación del lugar ocupado por la persona singular en relación con la figura del trabajador.

El trabajador emprende la movilización del mundo en un tiempo cerrado, ya que «a los titanes les basta la peregrinación cósmica, el eterno retorno.»⁷³⁰ Ante esta perspectiva, y teniendo en cuenta lo que ya hemos dicho sobre el carácter imperfecto de cualquier obra temporal, parece que se abren dos caminos alternativos a la hora de

⁷²⁵ Blumenberg, *El hombre de la Luna. Sobre Ernst Jünger*, 16; Cf. Louis Clair, «Ernst Jünger: from nihilism to tradition», *Partisan Review* 14, n.º 5 (1947): 453-65.

⁷²⁶ Jünger, *La tijera*, 218.

⁷²⁷ Jünger, 165.

⁷²⁸ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 428.

⁷²⁹ Jünger, 428.

⁷³⁰ Jünger, *La tijera*, 218.

buscar el sentido de la vida acelerada por la movilización técnica total: o no hay sentido, o sólo cabe esperar que el sentido se sostenga más allá del tiempo. Jünger presenta esta cuestión en sus diarios a través de una reflexión sobre la situación que vivó en su casa de Kirchhorst durante 1945, mientras seguían lloviendo bombas sobre una Alemania ya derrotada. En ese contexto, Jünger se pregunta sobre el sentido de su incansable actividad como escritor y como cuidador de su huerta. Por un lado, considera que esas dedicaciones, en mitad de la destrucción, le asemejan a «esos insectos que a veces encontramos en el camino — vemos a la cabeza seguir moviendo las antenas y comiendo, mientras el tronco está ya separado de ella.»⁷³¹ Pero inmediatamente después reconoce que:

Eso es sólo una de las caras del asunto; la otra es simbólica, sacramental. Se siembra sin expectativas de que nos esté permitido también recoger la cosecha. Semejante trajín es o bien algo que carece de sentido o bien algo transcendental. En nuestras manos está el determinar cuál de las dos cosas es.⁷³²

Frente al enfoque colectivista que Jünger ha reconocido en el fondo de *El trabajador*,⁷³³ llama la atención la importancia que cobra aquí la responsabilidad individual en la pregunta por el sentido. En sus diarios de la Segunda Guerra Mundial, Jünger comienza a mostrar que el análisis descriptivo realizado en *El trabajador* ha de ser complementado por una propuesta práctica capaz de hacer frente al problema planteado por la movilización total, que es también el problema del nihilismo. Así, podemos afirmar que el realismo heroico del trabajador experimenta en la obra de Jünger una honda transformación. Lo que dicha actitud permitió reconocer sigue manteniendo su vigencia, aunque no ya la disposición que la persona singular ha de mantener con respecto a esa realidad movilizadora. No obstante, esto no significa que la figura del trabajador ya no domine, pues según Jünger ella es quien sobrevive y se refuerza en la catástrofe. Pero el reconocimiento de esta realidad no implica necesariamente un asentimiento acrítico ante sus dinámicas. Si el realismo heroico se presenta como un decir «sí» ante los mandatos de la figura, el afincamiento de la persona singular en su vocación de sentido permitirá reconocer la realidad del trabajo sin someterse a ella, es decir, el «sí» se transformará en «sí, pero no». Esta

⁷³¹ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 343.

⁷³² Jünger, 343.

⁷³³ Cf. Jünger, 177.

reformulación del realismo heroico, que nace de la constatación de los límites de sentido inherentes al enfoque de *El trabajador*, puede resumirse con las siguientes palabras de Jünger: «Cuando se pretende describir una situación, se está obligado a ponerse en regla con los hechos, sin descuidar por tanto la relación con la transcendencia.»⁷³⁴

Ya hemos señalado que esta nueva dirección del pensamiento jüngeriano viene motivada, en gran medida, por la vivencia del sufrimiento ajeno como una sacudida dirigida contra el centro propio de la persona, que se ve expuesta a la crudeza de una realidad brutal: «La visión de la persona singular, del prójimo, es la única que puede desvelarnos el sufrimiento del mundo.»⁷³⁵ Esa es una de las «experiencias que nos obligan a reexaminar las cosas,»⁷³⁶ y, según Luis Fraga, aquello que Jünger reexaminó fue su concepción del poder, que será explorada más allá de su comprensión como dominio (*Herrschaft*), propia del mundo del trabajo.⁷³⁷ Este desarrollo culminará con una idea de poder indisociable de la interioridad de la persona singular, lugar en el que —y desde el que— ella se enfrenta soberanamente al miedo y al fatalismo, así como a la desmesura de los titanes. Para no adelantar más sobre esta cuestión, que trataremos con los análisis del emboscado y el anarca, sólo citaremos lo que Jünger escribe en *El nudo gordiano*, y que revela la enorme distancia a la que se encuentra ya de lo dicho en *El trabajador*: «La soberanía se basa en un triunfo interior.»⁷³⁸

El giro decisivo en el pensamiento de Jünger, que comienza con *Sobre los acantilados de mármol* y se desarrolla en obras posteriores,⁷³⁹ marca el enfoque adoptado en el estudio que dedicará al problema del nihilismo, así como su propuesta de superación. Ahora es momento de aclarar por qué dijimos que, cuando Jünger señala en *Sobre los acantilados de mármol* que el orden humano ha de sumergirse en el fuego para renacer, cabe afirmar que no lo hace en el mismo sentido que en *El trabajador*. Ha de notarse que Jünger no valora ya la destrucción como un momento necesario en la concreción del plan de trabajo, sino que, platónicamente, concibe que ella permite «quitar la sombra de las imágenes»⁷⁴⁰ para revelar lo imperecedero y para favorecer un contacto con aquello que mantiene la consistencia de lo real sin poder situarse como una cosa más entre las cosas. Esta convicción aparece reflejada en el personaje del padre

⁷³⁴ Hervier, *Conversaciones con Ernst Jünger*, 25.

⁷³⁵ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 389.

⁷³⁶ Jünger, *Sobre los acantilados de mármol*, 149.

⁷³⁷ Fraga, «Ernst Jünger y su visión del poder», 89.

⁷³⁸ Jünger, «El nudo gordiano», 151.

⁷³⁹ Benoist, *Ernst Jünger y el trabajador. Una trayectoria vital e intelectual entre los dioses y los titanes*, 73; Cf. Blumenberg, *El hombre de la Luna. Sobre Ernst Jünger*, 23.

⁷⁴⁰ Jünger, *Radiaciones I. Diarios de la segunda guerra mundial (1939-1943)*, 58.

Lampros, monje cristiano que en *Sobre los acantilados de mármol* vive consagrado al estudio en la celda de su monasterio:

Sin duda mi hermano Otón dio en el clavo cuando dijo que, en 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 efectiva.⁷⁴¹

Esa realidad plena y efectiva es, precisamente, la del conocimiento de lo trascendente como fundamento de la verdad y de la libertad frente a la aparente coacción de los procesos de destrucción vinculados al quehacer titánico del trabajador.

Este giro en el pensamiento de Jünger no puede comprenderse como una ruptura completa consigo mismo. Efectivamente Jünger busca, tras *El trabajador*, nuevas alternativas para superar el nihilismo, pero reconoce que esta superación no puede emprenderse sin antes haber conocido hasta el último detalle la experiencia del sinsentido. Así, señala que en los remolinos del caos «el único que conserva una fortaleza terrible es el nihilista, y quien piense en atreverse a ser su antagonista habrá de pasar antes por su escuela.»⁷⁴² De este modo, Jünger integra su pasado como representante de lo que Heidegger identificó como «nihilismo activo»⁷⁴³ en un proyecto más amplio, que busca cruzar la línea marcada por la perfección del nihilismo, algo que exige ir más allá del realismo heroico.

Aquí nos topamos con el fondo que sustenta la teorización sobre el nihilismo propuesta por Jünger, y será imposible comprender su relevancia y sus límites sin

⁷⁴¹ Jünger, *Sobre los acantilados de mármol*, 114-15.

⁷⁴² Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 295.

⁷⁴³ Heidegger, «Hacia la pregunta del ser», 79. El nihilismo activo que Heidegger observa en Jünger ha de comprenderse a partir de la definición nietzscheana de esta actitud como «signo del creciente poder del espíritu»: Nietzsche, *La voluntad de poder*, 45. Esto se corresponde con los desarrollos contenidos en escritos como *El trabajador*, donde claramente se identifica la presencia del vacío ante la caída de todo poder anterior al de la figura del trabajador, pero dicho vacío es visto como el campo donde la voluntad del trabajador, a través de la movilización total técnica, puede configurar una nueva realidad. El paisaje de talleres permite comprender cómo la destrucción del trabajador, que contribuye a la demolición de los valores y figuras ya decadentes, es un proceso de vaciamiento nihilista orientado a la acción productiva de un poder desbordante. La importancia de esta observación de Heidegger radica en que puede hacernos comprender la figura del trabajador como una destilación del nihilismo activo de Nietzsche, porque encaja perfectamente con la concepción del nihilismo como la fuerza destructiva de quien descubre la inadecuación de las metas que hasta ahora han regido la valoración del mundo y se orienta ofensivamente “como potencia violenta de destrucción”: Nietzsche, 46.

contrastarla con la respuesta que Heidegger dedicó al enfoque jüngeriano. Precisamente de esto es de lo que nos ocupamos en el capítulo que sigue.

CAPÍTULO 4

EL INTERCAMBIO JÜNGER-HEIDEGGER SOBRE LA LÍNEA DEL NIHILISMO

«Es imposible que el espíritu pueda alcanzar una representación de la Nada»⁷⁴⁴

4.1 HEIDEGGER COMO LECTOR DE JÜNGER

El nonagésimo tomo de las obras completas de Heidegger se encuentra íntegramente dedicado a las reflexiones sobre Jünger.⁷⁴⁵ La cantidad de glosas y comentarios que Heidegger escribió en los márgenes de sus ejemplares de estudio, así como otros materiales reunidos en este volumen, demuestran un interés sincero por la obra de su amigo. No deja de sorprender, entonces, que se haya prestado tan poca atención en la discusión comparada sobre ambos autores a este volumen. Hay que señalar, no obstante, el artículo de Clara Ramas San Miguel,⁷⁴⁶ que ya hemos citado, como un texto pionero en español en esta línea de investigación. Pero, en general, es más frecuente encontrar un análisis del intercambio textual de ambos autores, donde discutieron explícitamente la cuestión del nihilismo en los ensayos titulados *Sobre la línea* y *Hacia la pregunta del ser*, escritos por Jünger y Heidegger respectivamente. De estos escritos nos ocuparemos en la segunda sección de este capítulo. Por ahora, queremos centrarnos en las notas de Heidegger para comprender por qué fue Jünger un pensador tan relevante en el desarrollo de su propia filosofía, así

⁷⁴⁴ Jünger, «Sobre la línea», 25.

⁷⁴⁵ Cf. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe Bd. 90. IV Hinweise Und Aufzeichnungen. Zu Ernst Jünger* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004).

⁷⁴⁶ Ramas San Miguel, «Técnica, modernidad y metafísica. Heidegger sobre Jünger».

como un interlocutor válido en la discusión sobre el nihilismo. Esto permitirá encaminarnos hacia el análisis de los textos ya mencionados, para terminar reevaluando la propuesta jüngeriana como una fenomenología de la catástrofe capaz de integrar la crítica de Heidegger y de ofrecer una respuesta válida al problema del sinsentido, que sigue siendo hoy nuestro problema.

Antes hemos anotado que Heidegger encontró en *El trabajador* un acicate para el desarrollo de sus propios planteamientos sobre la técnica.⁷⁴⁷ Pero ¿hasta dónde llega la influencia de Jünger en Heidegger? Esta cuestión no carece de importancia; en primer lugar, porque el propio Heidegger ha señalado esta influencia y, en segundo lugar, porque Jünger suele ser tratado sólo tangencialmente cuando se habla del filósofo de Messkirch. No obstante, algunos estudiosos, como Günter Figal, han señalado que los textos de Jünger fueron determinantes en la conformación de la crítica de Heidegger a la modernidad.⁷⁴⁸ Una línea similar es la que describe Michael Zimmerman, aunque acentúa especialmente la posibilidad de una influencia negativa en la respuesta política a esa crítica a la modernidad. Según este autor, Heidegger habría atestiguado que la movilización de la realidad por la figura del trabajador exigía una alternativa política capaz de ofrecer un comienzo nuevo para Alemania, y que ese habría sido el motivo de su adhesión al nacionalsocialismo.⁷⁴⁹ Zimmerman añade que la atención prestada por Heidegger al arte y a la poesía, especialmente a la de Hölderlin, también puede atribuirse a la influencia jüngeriana.⁷⁵⁰ No obstante, quizá el análisis más completo y acertado de ese «estímulo duradero»⁷⁵¹ que Heidegger reconoció en Jünger, es el que presenta Vincent Blok. Este autor sostiene que la influencia de Jünger sobre Heidegger es, ante todo, filosófica. En primer lugar, Blok señala que el estar-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*) de *Ser y tiempo* es un concepto consistente con las descripciones del mundo del trabajo de Jünger. Además, Blok añade que la importancia de Jünger se redobra en la ontología del trabajo del Heidegger de los años treinta, donde Heidegger referencia a Jünger explícitamente.⁷⁵²

⁷⁴⁷ Véase la nota 242.

⁷⁴⁸ Günter Figal, «Erörterung des Nihilismus. Ernst Jünger und Martin Heidegger», *Études Germaniques* 51 (1996): 717.

⁷⁴⁹ Michael E. Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics and Art* (Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1990), XX.

⁷⁵⁰ Zimmerman, XX.

⁷⁵¹ Heidegger, «Hacia la pregunta del ser», 81.

⁷⁵² Frente a la interpretación de Blok, hay que destacar la contribución de Peter Trawny que el propio Blok comenta: Cf. Blok, *Ernst Jünger's Philosophy of Technology*, 74.. Para Trawny, no es posible comparar los conceptos de «trabajo» que manejan Jünger y Heidegger; pues mientras que para Jünger el trabajo es una realidad total, Heidegger distingue entre *Arbeitsdienst*, *Wehrdienst* y *Wissendienst*: Cf.

La esencia del trabajo así entendida determina ahora fundamentalmente el *Dasein* del ser humano. [...] *Ernst Jünger* ha interpretado recientemente, desde una comprensión creativa de Nietzsche y a partir de su experiencia en la batalla de material de la Guerra Mundial, la forma de ser emergente de la próxima era a través de la figura del trabajador.⁷⁵³

No obstante, según Blok, en 1934 Heidegger habría observado las consecuencias negativas de su propia ontología del trabajo a la luz de Jünger, en cuyas obras atestiguó el dominio planetario de la voluntad de poder como consumación de la modernidad. Así, Heidegger habría buscado otro modo del pensar filosófico alejado del trabajo y de la voluntad, un desasimiento que terminará formulándose como *Gelassenheit*. Y aquí Blok se alinea junto a Zimermann, sosteniendo que habría sido la filosofía de Jünger la que condujo a Heidegger a buscar una superación de la metafísica de la voluntad de poder en el arte y la poesía. Por último, Blok añade que, en *El origen de la obra de arte*, el concepto de *Gestalt* muestra que la estela de Jünger en los escritos de Heidegger no puede ser soslayada.⁷⁵⁴

Tras este breve repaso, es posible concluir que el estudio de la relación Heidegger-Jünger presenta un reto hermenéutico importante. Por ello, vamos a comenzar con el estudio de las notas que Heidegger dedicó a Jünger a partir de 1934. En ellas se encuentra el germen de la crítica a la propuesta de superación del nihilismo que Jünger plantea en *Sobre la línea*, aunque también aparecen los méritos que Heidegger le reconoce como observador de la realidad. Y es que Heidegger, que considera a Jünger como un «reconocedor» y no como un «pensador», distingue entre aquello que Jünger ve, y aquello que no.⁷⁵⁵ A partir de esta consideración del pensamiento de Jünger como

Martin Heidegger, «Die Selbstbehauptung der deutschen Universität», en *Gesamtausgabe Bd. 16. Rede und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000), 113. De este modo, no todo vínculo sería reconducible al trabajo: Cf. Peter Trawny, «“Was ist Deutschland?” Ernst Jüngers Bedeutung für Martin Heideggers Stellung zum Nationalsozialismus», *Heidegger Jahrbuch 5* (2009): 209-234.

⁷⁵³ «Das so verstandene Wesen der Arbeit bestimmt jetzt von Grund aus das Dasein des Menschen. [...] Ernst Jünger hat neuerdings aus einem schöpferischen Verständnis Nietzsches heraus und auf Grund der Erfahrung der Materialschlacht im Weltkrieg die heraufkommende Seinsart des Menschen des nächsten Zeitalters durch die Gestalt des Arbeiters schlechthin gedeutet»: Martin Heidegger, «Der deutsche Student als Arbeiter. Rede bei der feierlichen Immatrikulation», en *Gesamtausgabe Bd. 16. Rede und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000), 205. [Nuestra traducción]

⁷⁵⁴ Blok, *Ernst Jünger's Philosophy of Technology*, 55-56.

⁷⁵⁵ Heidegger, *Acerca de Ernst Jünger*, 317-320.

un «ver» ante el que se ocultan ciertos aspectos de la realidad, podrán comprenderse los límites que Heidegger acusa en la propuesta jüngeriana.

Heidegger, en el epílogo a *¿Qué es metafísica?* expone su comprensión de la voluntad de poder nietzscheana como dominio:

«Voluntad» entendida como rasgo fundamental de la entidad de lo ente es la equiparación de lo ente con lo real, de tal modo que la realidad de lo real obtiene el poder para llevar a cabo la factibilidad sin condiciones de la objetivación total.⁷⁵⁶

Esta voluntad de dominio es el núcleo de la representación moderna de lo ente, que consiste en un «modo de la objetivación calculante de lo ente» mediante la cual la ciencia moderna «se asegura el dominio de su esencia.»⁷⁵⁷ Lo real se encuentra así determinado por la voluntad de poder. Es aquí donde podemos localizar la reflexión de Heidegger sobre la técnica como cierta «disposición ontológica»⁷⁵⁸ concretada en una estructura de emplazamiento que interpela a la naturaleza en el sentido de una provocación. Así, como hemos visto, puede concebirse lo real como fondo permanente (*Bestand*),⁷⁵⁹ algo que atañe también a la comprensión del ser humano.⁷⁶⁰ Esto guarda una estrecha relación con aquello que Heidegger reconoce en Jünger, es decir, lo que este último sí que ve:

Entre todos los que consideran la situación Ernst Jünger es el más frío y agudo; porque dispone de dos cosas: 1. la experiencia originaria de la realidad en el sentido de la metafísica de Nietzsche. 2. el don del estricto poder decir lo visto.⁷⁶¹

⁷⁵⁶ Martín Heidegger, «Epílogo a “¿Qué es metafísica?”», en *¿Qué es metafísica?*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, 2.^a (Madrid: Alianza, 2014), 50.

⁷⁵⁷ Heidegger, 50.

⁷⁵⁸ Ramas San Miguel, «Técnica, modernidad y metafísica. Heidegger sobre Jünger», 548.

⁷⁵⁹ Heidegger, *La pregunta por la técnica*, 26-28.

⁷⁶⁰ Clara Ramas ha señalado cómo Jünger, en *Sobre el dolor*, se refiere al ser humano como «existencia disponible humana» (*menslicher Bestand*), algo que en la traducción española ha quedado reducido a «población»: Cf. Ramas San Miguel, «Técnica, modernidad y metafísica. Heidegger sobre Jünger», 548; Cf. Jünger, «Sobre el dolor», 44. El término original alemán permite ilustrar la centralidad de la técnica como poder configurador de un nuevo tipo humano, con lo que esto conlleva para cualquier investigación antropológica en el mundo movilizad. Algunos años más tarde, Karl Jaspers incidiría también en la influencia de la técnica sobre el ser humano: «La técnica está a punto de transformar juntamente con toda la vida de trabajo del hombre al hombre mismo.»: Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia*, trad. Fernando Vela (Barcelona: Acantilado, 2017), 186.

⁷⁶¹ Heidegger, *Acerca de Ernst Jünger*, 320.

Heidegger considera que Jünger es el que mejor ha logrado capturar la determinación de lo ente como voluntad de poder a través de una mirada peculiar.⁷⁶² Esa mirada nace de la «experiencia originaria» que, referida a Jünger, alude a la vivencia de la guerra-técnica como expresión dinámica de la figura del trabajador. A esto hay que añadir esa capacidad para describir —y solamente describir— lo experimentado. Esto, de acuerdo con Heidegger, muestra que Jünger:

Sobrepasa a todos los actuales «poetas» (es decir escritores) y «pensadores» (es decir eruditos de la filosofía) en determinación del ver lo real, de modo que el «ver» no es ningún mirar boquiabierto sino que es cumplido y sabido existencialmente.⁷⁶³

Este cumplimiento existencial de la situación descrita, plenamente aplicable al Jünger de *El trabajador*, es lo que se condensa en la actitud del realismo heroico. La posición del realista heroico, a ojos de Heidegger, posibilita constatar la verdad histórica de la posición metafísica fundamental de Nietzsche de un modo que trasciende la mera asunción teórica. Jünger sería aquel que ha hecho el ejercicio de vivenciar la transformación del ente en voluntad de poder, y la identificación del trabajo con el ser —recordemos la «Revolución del Ser»⁷⁶⁴ que plantea la irrupción de la figura del trabajador—, habiéndolo mostrado «libre de las copias románticas, pero también sacado de la plana y baja superficie del positivismo.»⁷⁶⁵ Hay que señalar, sin embargo, que el juicio de Heidegger aquí no parece haber sido siempre el mismo, ya que en otra de sus notas define el realismo heroico como un «*positivismo romántico*»⁷⁶⁶ que no supera ninguna de las dos posturas, sino que las mantiene inadvertidamente, a pesar de autoconcebirse como una respuesta a ellas.

En cualquier caso, la lectura que Heidegger presenta de Jünger lo sitúa como un descriptor de la metafísica de la voluntad de poder nietzscheana, que Heidegger interpreta como voluntad de dominio. Para Heidegger, Jünger logra, desde ciertas «experiencias esenciales», hacer visible «el ser del ente como voluntad de poder» por

⁷⁶² Heidegger considera la «metafísica del “trabajador”» de Jünger junto con la «metafísica de la historia del cesarismo» de Spengler como los postreros desarrollos de la última metafísica occidental: la de Nietzsche: Martin Heidegger, *Meditación*, trad. Dina V. Picotti C. (Buenos Aires: Biblos, 2006), 38. Agradezco a José Chillón haberme indicado esta referencia.

⁷⁶³ Heidegger, 319-320.

⁷⁶⁴ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 106.

⁷⁶⁵ Heidegger, *Acerca de Ernst Jünger*, 307-308.

⁷⁶⁶ Heidegger, 125.

medio de un pensar que reproduce la estructura metafísica del ente, pues el pensamiento mismo adopta la «forma de la voluntad de poder.»⁷⁶⁷ Ya vimos que, en *El trabajador*, el propio autor concebía su obra como un trabajo enmarcado en esa determinación de lo ente como dominio, algo que se trasluce en la consideración de sus propios conceptos como «magnitudes de trabajo» (*Arbeitsgrößen*).⁷⁶⁸ Así lo comprende también Heidegger: «El soldado es “trabajador”, de igual modo el pensador [...] porque mantienen firme al ente en totalidad como voluntad de poder, *son* a su manera este ente.»⁷⁶⁹ Habiendo dicho esto, puede comprenderse mejor por qué, para Heidegger, Jünger no puede ser un pensador en sentido propio —y por «pensador» Heidegger entiende a aquel que pregunta «la realidad de lo real descrito, el si y hasta qué punto es una verdadera y qué verdad se encuentra aquí a decisión»⁷⁷⁰—. Hemos de presentar ahora lo que, según Heidegger, Jünger no ve porque «no puede ser visto, puesto que sólo puede ser alcanzado en el pensar.»⁷⁷¹

Es necesario señalar que todo lo dicho hasta ahora sobre la lectura de Heidegger se refiere a los escritos de Jünger anteriores a *Sobre los acantilados de mármol* y directamente relacionados con el contexto teórico de *El trabajador*, en los que el propio escritor parece desempeñar el papel de realista heroico. Esa es la actitud que mantiene, según Heidegger, a Jünger en el terreno de la visión, pero fuera del campo del pensamiento. De este modo puede Heidegger decir que Jünger, aun siendo capaz de describir con total rigor lo ente, no logra preguntarse por aquello que «acaece en la objetivación del mundo y del hombre.»⁷⁷² Esta pregunta omitida es lo que Heidegger considera que mantiene a Jünger inserto en la metafísica, y por ende, en la historia del olvido del ser. Esto es especialmente grave cuando Jünger se habría concebido a sí mismo como el demolidor del mundo moderno —representado por el burgués— en los albores de una nueva época, pues según Heidegger el acabamiento de la metafísica como voluntad de poder no inaugura nada, sino que confirma el abandono de la pregunta por el ser del ente.⁷⁷³ Este es el gran peligro que representa *El trabajador*: que la consumación de la modernidad, incapaz de concebirse a sí misma como tal, se asiente en el olvido del ser y el realismo heroico imponga como tarea la participación en lo real

⁷⁶⁷ Heidegger, 333.

⁷⁶⁸ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 277.

⁷⁶⁹ Heidegger, *Acerca de Ernst Jünger*, 333.

⁷⁷⁰ Heidegger, 309.

⁷⁷¹ Heidegger, 318.

⁷⁷² Heidegger, 318.

⁷⁷³ Heidegger, 319.

como ente, gesto que interrumpiría definitivamente la posibilidad del preguntar. Las últimas palabras de *El trabajador* parecen dar la razón a Heidegger en su preocupación, pues allí Jünger, tras anunciar la nueva edad del trabajo, escribe: «Participar en esto y servir en esto: esa es la tarea que se aguarda de nosotros.»⁷⁷⁴ Pero según Heidegger, con esa actitud:

Jünger hace saltar sólo las escorias que aun impiden reconocer la época actual enteramente al descubierto como el mero y máximamente irreflexivo progreso de lo vigente (de la modernidad) hacia el fin de su inesencia y con ello hacia su acabamiento histórico. Pero si tuviera que hacerse saltar y la voladura alguna vez tuviera carácter fundante y no fuera mera destrucción, entonces aquello ante lo cual Jünger se encuentra ciegamente, a saber, la metafísica en general (platonismo) y la metafísica moderna de la subjetividad tendría que hacerse saltar. [...] Pero dado que Jünger continúa sólo lo vigente, por ello su trabajo explosivo puede tener la apariencia del crear — la *destrucción* sólo sirve a la liberación de lo vigente ya esenciante.⁷⁷⁵

Entonces, aquello que el Jünger de *El trabajador* no lograría ver es que su proyecto no hace sino consumir la metafísica que, desde Platón hasta la modernidad, llega a realizarse en la figura del trabajador y su despliegue de dominio técnico como trabajo. Esta ubicación del pensamiento de Jünger en la historia de la metafísica será la base sobre la cual Heidegger edificará su crítica en *Hacia la pregunta del ser*. El enraizamiento metafísico de Jünger se debe, según el análisis de Heidegger, a su cualidad de seguidor de Nietzsche. La afirmación de lo elemental, del heroísmo, de la aceración frente al absurdo... Todos ellos son, para Heidegger, signos de una inversión de lo ya presente, y no rasgos de un nuevo comienzo. Así, con la caracterización de Nietzsche como inversor del esquema platónico, y a Jünger como su discípulo, puede Heidegger sostener que Jünger nunca va más allá del método de la inversión, según el cual «lo invertido es coplanteado pero nunca superado. [...] toda inversión como toda revolución permanece un volver-a rodar en lo vigente.»⁷⁷⁶

⁷⁷⁴ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 275.

⁷⁷⁵ Heidegger, *Acerca de Ernst Jünger*, 52.

⁷⁷⁶ Heidegger, 56.

De acuerdo con lo dicho, Jünger sería el representante de un platonismo moderno,⁷⁷⁷ algo que Heidegger presenta a partir del análisis de la metafísica de la figura. Podría sorprender que Jünger sea catalogado como un platónico a la luz de su afirmación de lo elemental como poder originario, algo que parece reivindicar el dinamismo del mundo que, platónicamente, sería reconocido como apariencia. Sin embargo, Heidegger señala que con la figura «retornan todos los requisitos del platonismo.»⁷⁷⁸ Pues, como ya hemos visto, la figura se mantiene como centro inmóvil en el mundo totalmente movilizado. Heidegger reconoce que esto equivale a postular un ente eterno, supratemporal y suprasensible que garantiza la seguridad en el mundo movilizado: «Por cierto de nuevo platonismo, “*ser eterno*”.»⁷⁷⁹ Es así como Heidegger concibe que la afirmación del dinamismo de lo elemental no va más allá de la inversión de Platón y, precisamente por ello, no hace sino renovar la tradición metafísica.⁷⁸⁰

¿En qué medida puede decirse que esta metafísica jüngeriana es, también, la consumación de la modernidad? Para responder a esta pregunta, hemos de presentar cuál es la raíz de la relación entre la figura y la metafísica moderna. Heidegger escribe que «*El príncipe* es el comienzo de la modernidad. *El trabajador* es su acabamiento.»⁷⁸¹ Esta íntima relación se debe a que en ambas obras «el planteo de la lucha absoluta como fundamento y ámbito del dominio finalmente es pensado en lo incondicional de la subjetividad en general y a la vez de la objetividad.»⁷⁸² El nexo que permite establecer la relación entre el sujeto y el objeto es, aquí, la técnica —que en Maquiavelo aparece como arte de la guerra—, entendida como fundamento de la verdad.⁷⁸³ La verdad a la que se refiere Heidegger es la «“certeza” de la producción representativa del ente factible (maquinación).»⁷⁸⁴ Y el fundamento último de esta certeza es, en Jünger, la figura del trabajador: «*El conformar-se en la figura es entonces* la única forma de

⁷⁷⁷ Blok, *Ernst Jünger's Philosophy of Technology*, 60-62.

⁷⁷⁸ Heidegger, *Acerca de Ernst Jünger*, 115.

⁷⁷⁹ Heidegger, 114.

⁷⁸⁰ Heidegger relaciona el elementalismo de Jünger con el sofista Antifón y su afirmación de la *physis*: Cf. Heidegger, 165. Tanto Jünger como Antifón, de acuerdo con Heidegger, serían contradictorios en su reivindicación de la naturaleza. Pues, si la *physis* es esencialmente movimiento, buscar en lo elemental —ya sea en los elementos de Antifón o en lo elemental jüngeriano— el sustrato permanente, estático, de la naturaleza, conduce a afirmar que la auténtica naturaleza no es en absoluto naturaleza. Además, en ambos autores lo elemental aparece revestido de un halo misterioso, de manera que esa materia primordial ajena al cambio permanece incognoscible y, en ese sentido, queda reducida a una nada. Sobre esta cuestión: Cf. Thomas Sheehan, «Nihilism: Heidegger/Jünger/Aristotle», en *Phenomenology: Japanese and American Perspectives (Contributions to Phenomenology)*, ed. Burt C. Hopkins, vol. 36 (Boston: Kluwer Academic Publishers, 1998), 299-305.

⁷⁸¹ Heidegger, *Acerca de Ernst Jünger*, 113.

⁷⁸² Heidegger, 113.

⁷⁸³ Heidegger, 113.

⁷⁸⁴ Heidegger, 114. Cf. Heidegger, «La época de la imagen del mundo», 86.

seguridad (Sicherheit) y aseguramiento (Sicherung).»⁷⁸⁵ Esta seguridad es posible en lo elemental porque la figura representa, según Heidegger, «el mundo como “imagen” — formación, caos *dominado*.»⁷⁸⁶ Y el hecho de que Jünger hable de la figura del trabajador, y no de la figura del trabajo permite asomarse al lugar desde el cual esa imagen del mundo es conformada. Pues si para Heidegger la figura del trabajador es propiamente moderna es porque con ella «el ser del ente es planteado de acuerdo a la imagen del hombre.»⁷⁸⁷ Así, la estructura platónica que Heidegger acusa en Jünger muestra su dimensión moderna, pues Heidegger entiende que la formulación de la figura encuentra su fundamento en «la metafísica moderna en el sentido del planteo del hombre como subiectum y con ello la interpretación del ser planteada como representatividad.»⁷⁸⁸ No obstante, el sujeto de Jünger no es el *ego cogito* cartesiano, aunque comparta con Descartes el antropomorfismo que caracteriza el pensamiento moderno.⁷⁸⁹ Más bien, la posición metafísica de Jünger es definida por Heidegger del siguiente modo: «*la incondicional antropomorfia de la absoluta subjetividad del homo natura como homo faber militans.*»⁷⁹⁰

La postulación de la figura del trabajador como ente suprasensible rector de lo elemental no es más que la representación de la «“*objetiva*” *subjetividad* del hombre como subiectum» que conduce «a la determinación del trabajo como principio de señorío del mundo.»⁷⁹¹ Como veremos inmediatamente en la próxima sección, las conclusiones que hemos extraído de la lectura que Heidegger realizó de Jünger durante los años treinta volverán en su texto *Hacia la pregunta del ser*, y allí habrán de medirse con un Jünger que ya ha marcado una importante distancia con *El trabajador*. El peligro de este último libro para Heidegger ya lo hemos enunciado: que el olvido del ser propio de la metafísica se consolide en la consumación de esta como voluntad de poder, y sólo quede la participación en lo ente. No obstante, Heidegger reconoce que este peligro es equívoco: «Es la posibilidad del sucumbir y de la superación.»⁷⁹² Sin embargo, para él Jünger no supera nada, pues sólo se arroja al peligro. Pero enseguida veremos por qué hay motivos para sostener que su arrojarse fue, también, algo más que eso.

⁷⁸⁵ Heidegger, *Acerca de Ernst Jünger*, 175.

⁷⁸⁶ Heidegger, 175.

⁷⁸⁷ Heidegger, *Acerca de Ernst Jünger*, 80.

⁷⁸⁸ Heidegger, 173.

⁷⁸⁹ Cf. Heidegger, «La época de la imagen del mundo», 87.

⁷⁹⁰ Heidegger, *Acerca de Ernst Jünger*, 71.

⁷⁹¹ Heidegger, 80.

⁷⁹² Heidegger, 107.

4.2 PERSPECTIVAS SOBRE LA LÍNEA DEL NIHILISMO

Jünger publicó el texto *Sobre la línea* en un *Festschrift* dedicado al sexagésimo cumpleaños de Heidegger.⁷⁹³ El título original es *Über die Linie*, y ya su análisis merece un comentario. La conversación sobre el nihilismo entre Jünger y Heidegger se debe, en gran medida, al significado atribuible al «über» del título. Heidegger, en su respuesta a Jünger, lo interpreta como *trans lineam*, y comprende el texto de Jünger como un cuestionamiento sobre «si y en qué medida cruzamos la línea y por ello salimos de la zona del nihilismo consumado.»⁷⁹⁴ Esta respuesta al escrito de Jünger llegó cinco años más tarde, en 1955, con ocasión de la publicación de otro volumen en celebración del cumpleaños número sesenta de Jünger.⁷⁹⁵ Con este gesto, Heidegger hacía público el agradecimiento a su amigo por haberle dedicado un texto en una de las peores épocas de su vida, cuando todavía pesaba sobre él su apoyo al partido nazi y estaba aún vetado de la universidad alemana.⁷⁹⁶

El título del texto de Heidegger alude directamente al significado de «über» que acabamos de comentar, pues originalmente se publicó como *Über “Die Linie”*, aunque después fue retitulado *Zur Seinsfrage*,⁷⁹⁷ traducido por Molinuevo como *Hacia la pregunta del ser*.⁷⁹⁸ Al añadir las comillas, Heidegger muestra que concibe su reflexión como un pensar *de línea*. Su propio análisis del nihilismo, entonces, trataría de analizar la línea misma, y no su superación, sino la zona en la cual este se consuma.

Sin embargo, no tenemos por qué asumir que Jünger dice «allende» cuando escribe «über». Según Molinuevo, Heidegger modifica el discurso de Jünger por la interpretación que hace de su lenguaje.⁷⁹⁹ Entonces, frente a la interpretación heideggeriana, puede sostenerse que, con «über», Jünger no se refiere tanto al «más allá de la línea» como al lugar desde el cual se piensa dicha línea, que no es sino el propio nihilismo. Es decir, Jünger se encontraría situado también en la zona del nihilismo consumado. Sólo desde ese puesto avanzado se hace posible el reconocimiento del terreno que, después, se recoge en una estrategia destinada a orientar la praxis de la

⁷⁹³ Ernst Jünger, «Über die Linie», en *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1950), 245-84.

⁷⁹⁴ Heidegger, «Hacia la pregunta del ser», 74.

⁷⁹⁵ Cf. Martin Heidegger, «Über “Die Linie”», en *Freundshaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955), 9-45.

⁷⁹⁶ Sheehan, «Nihilism: Heidegger/Jünger/Aristotle», 273.

⁷⁹⁷ Cf. Martin Heidegger, *Zur Seinsfrage* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1956).

⁷⁹⁸ La edición traducida a la que nos referimos incorpora ambos textos —el de Jünger y la respuesta de Heidegger— en un solo volumen: Cf. Ernst Jünger y Martin Heidegger, *Acerca del nihilismo: Sobre la línea. Hacia la pregunta del ser.*, trad. José Luis Molinuevo (Barcelona: Paidós, 1994).

⁷⁹⁹ José Luis Molinuevo, *Estéticas del naufragio y de la resistencia* (Valencia: Alfons el Magnànim, 2001), 42.

persona singular en el espacio vacío que corresponde a la culminación de los procesos del nihilismo.⁸⁰⁰ Intentaremos mostrar a continuación la complementariedad de los textos de ambos autores para comprender el acontecimiento del nihilismo, partiendo de sus semejanzas fundamentales, pero también subrayando las diferencias que los hacen insustituibles.

La primera cuestión que ha de abordarse para comprender el texto de Jünger alude a la ubicación misma de la línea del nihilismo. Volpi señala que, si uno lee el texto de Heidegger, parece que para Jünger la línea marca el punto final del nihilismo, la certeza de la superación, cuando esto dista de lo escrito por Jünger.⁸⁰¹ Este señala que «el cruce de la línea, el paso del punto cero (*Nullpunkt*) divide el espectáculo; indica el medio, pero no el final. La seguridad está todavía muy lejos. En cambio, será posible la esperanza (*Hoffnung*).»⁸⁰² Es posible afirmar que en este fragmento se concentra el núcleo de la postura de Jünger ante el nihilismo, cuyos rasgos incipientes aparecen en obras anteriores a la que ahora comentamos. Previamente hemos aludido a la presencia del «punto cero» tanto en *El trabajador* como en la primera versión de *El corazón aventurero*.⁸⁰³ Para Jünger, arribar al punto cero conlleva asumir el máximo riesgo, pero también la posibilidad de salvación. Es allí donde puede consumarse la destrucción, pero también donde cabe esperar un nuevo comienzo. Esta posición la subraya Jünger en *El nudo gordiano*:

La hipótesis de que el nihilismo pasa la línea no implica la vuelta a los sistemas anteriores al nihilismo. El vuelco es pensable también en los propios modelos, si se cobra consciencia de la bivalencia del cero; el cero representa tanto la nada como también algo por completo diferente.⁸⁰⁴

Además, la alusión que Jünger realiza a la esperanza en el pasaje citado más arriba no es casual. Sostenemos que esa actitud define en gran medida su respuesta al

⁸⁰⁰ En un sentido similar se expresa Jünger en su carta a Heidegger del 4 de enero de 1951: Cf. Heidegger y Jünger, *Correspondence 1949-1975*, 12-13.

⁸⁰¹ Volpi, *El nihilismo*, 122. Cf. Manuel Grijalba Uche, «La línea. Apuntes sobre el nihilismo en el intercambio epistolar entre Ernst Jünger y Martin Heidegger», *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, n.º 6 (2020): 56, <https://doi.org/10.12795/Differenz.2020.i06.03>.

⁸⁰² Jünger, «Sobre la línea», 45.

⁸⁰³ Véanse las notas 543 y 544, respectivamente.

⁸⁰⁴ Jünger, «El nudo gordiano», 164.

nihilismo y, en ese sentido, lo mantiene lejos de un voluntarismo pelagiano.⁸⁰⁵ Esto no significa que Jünger desestime la responsabilidad de la persona singular en su enfrentamiento con el nihilismo, pues a ella le otorga una importancia absolutamente radical. Antes de discutir esto, sin embargo, hemos de presentar cuál es la concepción del nihilismo que Jünger propone en su trabajo. Sus dos maestros en esta cuestión son Nietzsche y Dostoyevski,⁸⁰⁶ aunque, como podrá observarse, su propio temple se acerca más al segundo que al primero. Siguiendo a Nietzsche, para Jünger una definición posible del nihilismo consiste en «la devaluación de los supremos valores», y concretamente «la decadencia de los valores cristianos.»⁸⁰⁷ Esta decadencia, no obstante, puede interpretarse como una señal de debilidad o de fuerza, pues puede efectivamente conducir a nuevos marcos de sentido.⁸⁰⁸ Esta perspectiva nietzscheana es complementada con la inspiración de Dostoyevski, en cuya obra el nihilismo se presenta como el «aislamiento de la persona singular»⁸⁰⁹ que, no obstante, puede redimirse a través de la culpa y la purificación, hasta alcanzar «un nivel superior al que había antes de la entrada en el nihilismo.»⁸¹⁰ Ambas concepciones son sintetizadas por Jünger en la definición del nihilismo como un proceso que se despliega en tres fases: «De la duda al pesimismo, de ahí a acciones en el espacio sin dioses y valores y después a nuevos contenidos.»⁸¹¹

La disolución que caracteriza el clima nihilista es considerada por Jünger, a partir del análisis de la experiencia de Raskólnikov, como una «fase necesaria dentro de un movimiento dirigido a metas determinadas.»⁸¹² Pero la culminación del nihilismo histórico plantea un anudamiento del trabajo y del dolor que pone a prueba la integridad de la persona singular quien, sumida en la marea nihilista, puede terminar siendo presa del terror.⁸¹³ Esta es la posibilidad permanente que plantea el destino del nihilismo, «poder fundamental»⁸¹⁴ (*Grundmacht*) del que nadie puede sustraerse. Además, Jünger señala que cualquier receta que garantice la seguridad de ir más allá de la línea es propia

⁸⁰⁵ Cf. Blumenberg, *El hombre de la Luna. Sobre Ernst Jünger*, 36; Cf. Volpi, *El nihilismo*, 131.

⁸⁰⁶ Jünger, «Sobre la línea», 15-16 y ss.

⁸⁰⁷ Jünger, 23. Cf. Nietzsche, *La voluntad de poder*, 35.

⁸⁰⁸ Jünger, «Sobre la línea», 24.

⁸⁰⁹ Jünger, 24.

⁸¹⁰ Jünger, 25.

⁸¹¹ Jünger, 25.

⁸¹² Jünger, 18.

⁸¹³ Jünger, 20.

⁸¹⁴ Jünger, 20,

de charlatanes o inconscientes.⁸¹⁵ Esto no significa, empero, que sea imposible esbozar algunos caminos transitables por la persona singular:

El hombre libre está ya obligado por motivos de autoconservación a preocuparse por cómo comportarse en un mundo en el que el nihilismo no sólo se ha vuelto dominante, sino, lo que todavía es peor, también se ha convertido en un estado normal.⁸¹⁶

Jünger concibe su meditación sobre el nihilismo como un trabajo destinado a ofrecer rendimientos prácticos, auténticas orientaciones existenciales que, sin embargo, no ofrecen ninguna garantía. No hay que dejarse engañar por el resumen que aparece al final de la primera edición del texto —posteriormente eliminado— y que establece una división tripartita bajo los títulos: pronóstico (*Prognose*), diagnóstico (*Diagnose*), terapia (*Therapie*).⁸¹⁷ El propio Jünger ha señalado, en respuesta a una carta de Heidegger, que esa jerga médica no ostenta para él valor intrínseco alguno.⁸¹⁸ Para Jünger, se trata de desarrollar una topografía del nihilismo⁸¹⁹ que proporcione un «saber a qué atenerse» para escapar del derrotismo, estado en el que «ya no se tiene nada que oponer a lo que se ve llegar, ni en valores ni en fuerza interior.»⁸²⁰ Contra la perspectiva de la derrota, Jünger valora positivamente las posibilidades tanto del optimismo —que infunde en la persona «la voluntad, la esperanza y también la perspectiva, de permanecer firme en el cambio de la historia y sus peligros»⁸²¹— como del pesimismo, que «concede valor a la perseverancia, a mantener el puesto perdido.»⁸²² Podemos afirmar, entonces, que la esperanza —comprendida como tendente a una trascendencia suprahistórica— será para Jünger la disposición espiritual en la cual el cruce de la línea

⁸¹⁵ Jünger, 48.

⁸¹⁶ Jünger, 49.

⁸¹⁷ Jünger, «Über die Linie», 284.

⁸¹⁸ Carta del 4 de enero de 1951: Cf. Heidegger y Jünger, *Correspondence 1949-1975*, 13.

⁸¹⁹ Cf. Heidegger, «Hacia la pregunta del ser», 109.

⁸²⁰ Jünger, «Sobre la línea», 19.

⁸²¹ Jünger, 19.

⁸²² Jünger, 19. En esta misma página, Jünger relaciona el pesimismo como fuente de un nuevo poder con Burckhardt, Bernanos y Spengler. La actitud del estoico pesimista puede confirmarse especialmente en una frase del último de los tres autores mencionados: «Permanecer como aquel soldado romano cuyo esqueleto se ha encontrado delante de una puerta en Pompeya, y que murió porque al estallar la erupción del Vesubio olvidáronse de licenciarlo. Eso es grandeza; eso es tener raza. Ese honroso final es lo único que no se le puede quitar al hombre»: Spengler, *El hombre y la técnica y otros ensayos*, 69.

se hace posible, y «el instante en que se pase la línea, traerá una nueva donación (*Zuwendung*) del Ser, y con ello comenzará a resplandecer lo que es real.»⁸²³

La frase que acabamos de citar fue problemática para Heidegger desde el primer momento. En una carta fechada el 18 de diciembre de 1950 Heidegger pregunta a Jünger si no es más acorde con la esencia del ser sostener que la línea se hace superable en el instante propiciado por esa donación del ser.⁸²⁴ Lo que está en el fondo de esta precisión, que será desarrollada en *Hacia la pregunta del ser*, es el problema de la representación, tanto del ser como de la nada. Pues, para Heidegger, Jünger se muestra excesivamente asentado en la perspectiva de una superación (*Überwindung*) del nihilismo, y esto Heidegger lo achaca al propio enfoque con el que Jünger aborda la cuestión.

El problema se encuentra, como ya dijimos antes, en la imagen de la línea. Al final de su texto, escribe Heidegger: «Surgen dudas sobre si imágenes semejantes son apropiadas para hacer intuitiva la superación del nihilismo.»⁸²⁵ Heidegger señala de este modo que quizá la perspectiva topográfica de Jünger no sea suficiente para superar el nihilismo, pues el problema se encuentra ya presente en cualquier enfoque que enfatice la cuestión de la superación. Sin embargo, esto no quiere decir que Heidegger desestime la contribución de Jünger, sino que desea complementarla con una topología capaz de ubicar la línea misma, es decir, de explicar la esencia del nihilismo.⁸²⁶ Esta topología reclama, para Heidegger, un pensar otro del modo racional-representativo, que es incapaz de acercarse a la esencia del nihilismo, pues no logra escapar del olvido del ser. Pero Heidegger se dirige a Jünger, al final de su escrito, en los siguientes términos: «Su enjuiciamiento de la situación *trans lineam* y mi exposición *de linea* se necesitan mutuamente.»⁸²⁷ Asimismo, Jünger había escrito en su contribución unas palabras que permiten contrastar ambas perspectivas, en las que el topógrafo aparece como aquel que:

Allí ve la línea, donde todos los valores se funden y donde el *dolor* ocupa su lugar. Entonces avizora de nuevo contornos que se insinúan. Exigen ante todo vista aguda; sólo pueden ser como gérmenes o como puntos de partida de cristales. Y todas esas exigencias requieren otro acceso, que tiene que parecer confuso y lleno

⁸²³ Jünger, «Sobre la línea», 53.

⁸²⁴ Heidegger y Jünger, *Correspondence 1949-1975*, 10.

⁸²⁵ Heidegger, «Hacia la pregunta del ser», 122.

⁸²⁶ Heidegger, 110.

⁸²⁷ Heidegger, 125.

de contradicción a aquel que no pueda realizar la cara negativa y positiva de la aniquilación. Separa a las inteligencias una confusión babilónica, cuyo tema es el lugar exacto del punto cero.⁸²⁸

Parece que la reflexión sobre la propia localización de la línea puede conducir, de acuerdo con Jünger, a un camino sin salida. No obstante, esta posibilidad no reduce la necesidad de un pensamiento tal, como Heidegger agudamente sostiene.⁸²⁹ El mirar, entonces, ha de acompasarse con el pensar. La esencia misma del nihilismo ha de ser pensada para que el reconocimiento de la situación general tenga sentido. Como expondremos en la próxima sección, hay motivos para sostener que el pensamiento de Jünger sí que se aproxima a la reflexión sobre esa esencia. No obstante, Heidegger lo sitúa dentro de la metafísica entendida como explicamos en la sección anterior, algo que le permite reconocer una variación en el tono de Jünger y acusar, al mismo tiempo, una continuidad esencial:

Usted no participa ya en aquella acción del nihilismo activo, que también en *El trabajador* es pensada en sentido nietzscheano en la dirección de una superación. Sin embargo, el no-tomar-parte no significa en absoluto: estar fuera del nihilismo, máxime si la esencia del nihilismo no es nihilista y si la historia de esta esencia es más vieja y sigue siendo más joven que las fases históricamente constatables de las diversas formas del nihilismo.⁸³⁰

Que Jünger permanezca dentro de la metafísica significa, para Heidegger, que «habla el mismo lenguaje [...] en el espacio más acá y más allá de la línea. Parece que, en cierta manera, se ha abandonado ya la posición del nihilismo al cruzar la línea, pero *ha quedado su lenguaje*.»⁸³¹ Este es el lenguaje metafísico del platonismo moderno que ya aparecía en las notas de Heidegger a *El trabajador*. En el texto que ahora comentamos añade que, en *El trabajador*, la figura, como fuente de sentido, es la forma de una «*naturaleza humana*»⁸³² —la del trabajador— que subyace, como sujeto, a todo ente. Hemos de decir, sin embargo, que esta apreciación de Heidegger ha de ser contrastada con la posterior caracterización jüngeriana del trabajador como un titán, y no como un

⁸²⁸ Jünger, «Sobre la línea», 51.

⁸²⁹ Heidegger, «Hacia la pregunta del ser», 101.

⁸³⁰ Heidegger, 81.

⁸³¹ Heidegger, 85.

⁸³² Heidegger, 87.

realizador de la naturaleza humana. En cualquier caso, ahí Heidegger reconoció la fundamentación de la objetividad de lo ente en la subjetividad, pensada como forma humana. El camino ontoteológico de la metafísica que conduce desde el ente al Ser —y aquí, por «Ser» se ha de entender un ente en reposo—, es decir, la trascendencia, es transformado cuando la forma esencial humana es la fuente de sentido, y deviene rescendencia.⁸³³ Este tránsito a la rescendencia, que Heidegger observa en *El trabajador*, posibilita que la técnica sea el modo en que el trabajador moviliza la realidad, pues «su presencia se desarrolla en la representación de su poder.»⁸³⁴ El trabajo así entendido es identificado por Heidegger con el ser como voluntad de poder. Esta observación, que Heidegger presenta en *Hacia la pregunta del ser*, desarrolla las glosas que antes comentamos. Su importancia, sin embargo, radica en que, según Heidegger, Jünger mantiene ese mismo lenguaje de la voluntad de poder también en su intento de superación de la línea.⁸³⁵ Como dijimos antes, ya la imagen del nihilismo como una línea es cuestionable para Heidegger. Esa imagen parece suponer que el ser humano está en un más acá de la línea, «para luego cruzarla y establecerse más allá de ella en el Ser.»⁸³⁶ Frente a esta representación de la línea, Heidegger plantea que «el hombre no sólo está *en* la zona crítica de la línea. Él mismo *es*, pero no para sí y en absoluto por sí, esa zona y por tanto la línea,»⁸³⁷ de modo que no hay nada que cruzar, porque el nihilismo no es algo que esté fuera de nosotros. Esto, no obstante, resuena fuertemente con el final del texto de Jünger, donde la nada se sitúa no ante el sujeto, sino que se inserta en su interioridad:

El propio pecho: esto es, como antiguamente en la Tebaida, el centro del mundo de los desiertos y de las ruinas. Aquí está la caverna ante la que se agolpan los demonios. 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 playa los tesoros que estaban sumergidos. Ellos compensarán los sacrificios.⁸³⁸

⁸³³ Heidegger, 90.

⁸³⁴ Heidegger, 92.

⁸³⁵ Heidegger, 97.

⁸³⁶ Heidegger, 109.

⁸³⁷ Heidegger, 109.

⁸³⁸ Jünger, «Sobre la línea», 69.

Además, aunque Heidegger se basa en *El trabajador, La movilización total y Sobre los acantilados de mármol*, no se comprende por qué su texto de 1955 no considera textos donde Jünger trata sobre la superación del nihilismo y la experiencia del sentido alejado del pensar representativo, como *Heliópolis, Visita a Godenholm* y, sobre todo, *La emboscadura*.⁸³⁹ A este respecto, Gunter Figal ha señalado que la respuesta de Heidegger se basa en que este último encasilla a Jünger en las posiciones por él mantenidas durante los primeros años treinta, aquellas que en los años cincuenta ya habían sido reconducidas hacia desarrollos mucho más cercanos a Heidegger en su reflexión sobre el nihilismo de lo que este último reconoció.⁸⁴⁰

En cualquier caso, Heidegger comprende que Jünger sigue hablando el lenguaje de la representación y, en ese sentido, permanece en busca de una superación del nihilismo que, en realidad, ha de reformularse como una torsión (*Verwindung*) de la metafísica. La pregunta por el nihilismo es enmarcada por Heidegger en la cuestión fundamental de su filosofía: la pregunta por el ser. Y, dice Heidegger, «*la pregunta por la esencia del Ser se extingue si no abandona el lenguaje de la metafísica, porque el representar metafísico impide pensar la pregunta por la esencia del Ser.*»⁸⁴¹ El abandono del lenguaje metafísico posibilita la apertura de un modo de pensar que habilita esa donación del ser de la que habla Jünger. Pero damos aquí, una vez más, con la piedra de toque de Heidegger, quien pregunta si no será más bien «que sólo la nueva donación del Ser trae el instante para el paso de la línea», aunque a esta reflexión Heidegger añade la consideración de que el Ser no es «algo» que se done, sino la donación misma.⁸⁴² Es por esto mismo por lo que no admite ser capturado en el modo enunciativo del discurso de la razón, carácter elusivo que comparte con la nada. Así vuelve Heidegger a decir que el riesgo de perpetuar la representación metafísica es, entonces, consolidar el olvido del olvido⁸⁴³ de la pregunta por el ser y, en un mismo gesto, incapacitarnos para toda reflexión sobre la nada.

⁸³⁹ Molinuevo, *Estéticas del naufragio y de la resistencia*, 43.

⁸⁴⁰ Günter Figal, «Der metaphysische Charakter der Moderne. Ernst Jüngers Schrift Über die Linie (1950) und Martin Heideggers Kritik Über "Die Linie" (1955)», en *Ernst Jünger im 20. Jahrhundert*, ed. Hans-Harald Müller y Harro Segeberg (Múnich: Wilhem Fink Verlag, 1995), 184-185. Cf. Blok, *Ernst Jünger's Philosophy of Technology*, 54.

⁸⁴¹ Heidegger, «Hacia la pregunta del ser», 101.

⁸⁴² Heidegger, 102.

⁸⁴³ Cf. Volpi, *El nihilismo*, 126.

Este olvido del ser no puede ser superado por la pura voluntad, pues ese parece ser el momento en el que el nihilismo se realiza⁸⁴⁴ al situar no sólo al ser, sino también a su olvido, en el marco de la representación. Heidegger ilustra esto en un pasaje no exento de ironía: «El “olvido del Ser” se ha representado también tan repetidamente que, para decirlo con una imagen, el Ser es el paraguas que el olvido de un profesor de filosofía ha dejado abandonado en cualquier sitio.»⁸⁴⁵ No se trata, pues, de que el ser sea una «cosa» que se olvida, sino que el olvido pertenece al destinarse de su propia esencia. Es por esto por lo que Heidegger afirma que ese ocultamiento de la esencia del ser «esconde tesoros no extraídos y es la promesa de un hallazgo que sólo espera el buscar adecuado.»⁸⁴⁶ La clave se encuentra en realizar la pregunta correcta, justo aquella que Heidegger piensa que Jünger no ha realizado; y esa cuestión que inaugura el «buscar adecuado» es: ¿qué es metafísica? La pregunta ya la planteó el propio Heidegger en 1929, un año antes de *La movilización total*.⁸⁴⁷ Así la búsqueda adquiere la forma del pensar rememorante que penetra en la esencia del nihilismo preguntando por la esencia de la metafísica. Dice Heidegger: «En lugar de querer superar el nihilismo tenemos que intentar primero entrar en su *esencia*. [...] El camino de esta entrada tiene la dirección y la índole de una retirada.»⁸⁴⁸ La esencia del nihilismo reclama una aproximación distinta a la de la superación, en lo que Heidegger concibe como el mandato más originario del pensar.⁸⁴⁹ Este consiste en el trabajo paciente⁸⁵⁰ del que recorre la historia de la metafísica para ir al encuentro de ese hallazgo esquivo que es el encuentro con el ser.⁸⁵¹ Este, que es aquello absolutamente diferente del ente, se le ha presentado al representar metafísico como nada, pues en esa representación sólo ha habido lugar para el ente. Así se comprende por qué la nada, como olvido del ser que se da todo representar asentado en la metafísica, es para Heidegger un camino hacia «lo enteramente otro para con el ente, de modo que en su apertura pueda darse algo así como pre-presencia (Ser).»⁸⁵²

⁸⁴⁴ Benoist, *Ernst Jünger y el trabajador. Una trayectoria vital e intelectual entre los dioses y los titanes*, 92-93.

⁸⁴⁵ Heidegger, «Hacia la pregunta del ser», 114.

⁸⁴⁶ Heidegger, 114.

⁸⁴⁷ Cf. Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, 2.^a (Madrid: Alianza, 2014).

⁸⁴⁸ Heidegger, «Hacia la pregunta del ser», 123.

⁸⁴⁹ Heidegger, 125.

⁸⁵⁰ En este pensamiento paciente ha encontrado Volpi una relación con la *Gelassenheit*. Cf. Volpi, *El nihilismo*, 131.

⁸⁵¹ Cf. Ocaña, *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger*, 271.

⁸⁵² Heidegger, «Hacia la pregunta del ser», 118.

Pero podemos preguntarnos, en este momento, si la necesidad de penetrar en el nihilismo como paso previo a todo intento de superación no es algo que Jünger comparte cuando escribe: «Quien menos conoce la época es quien no ha experimentado en sí el increíble poder de la Nada y no sucumbió a la tentación.»⁸⁵³ Ya hemos visto con Heidegger que ambas perspectivas —topológica y topográfica— son necesarias. No obstante, hemos de recordar que la actitud que mejor concentra la propuesta de Jünger no es el optimismo del que reconoce perfectamente la situación, sino más bien la esperanza; no la disposición de aquel que se sabe ya a salvo, sino la del que espera la salvación sin renunciar a su responsabilidad. Además, la respuesta de Jünger al nihilismo, que conducirá a una suerte de pensar poético, no se asienta sobre un optimismo voluntarista, tal y como lo ha denominado Ocaña.⁸⁵⁴ Pues, frente al optimismo, la esperanza posibilita aunar la no-aceptación del *fatum* y su poder absorbente con la paciencia de aquel que sabe tomarse su tiempo —porque espera algo que no cabe ser desmentido por ninguna coyuntura temporal— y asumir la humildad de su espera, tal y como ha sabido mostrar Gabriel Marcel.⁸⁵⁵ Esta diferencia entre el optimismo y la esperanza puede contrastarse en pasajes de *Sobre la línea* donde Jünger asume que la superación del nihilismo, si bien exige no dejarse determinar fatalmente por las circunstancias, no puede afrontarse con la conciencia de una victoria segura:

Aquí es menor la seguridad, con mayor esperanza de ganancias. “Senderos de bosque (*Holzwege*)” es una bella, socrática palabra para ello. Indica que nos encontramos separados de las carreteras seguras y dentro de la riqueza en lo no separado. Junto a ello se incluye la posibilidad del fracaso.⁸⁵⁶

Es menester ahora mostrar que la lectura del nihilismo presentada por Jünger ofrece claves fenomenológicas para reconocer los mecanismos propios de este acontecimiento y orientar a la persona singular que ha de, por un lado, acostumbrarse a experimentar la nada y, por otro, decidirse por el sentido, es decir, por la apertura a la donación del sentido. Años más tarde, en *La tijera*, Jünger lo expresará con su vocabulario mítico: «También a los dioses es menester aceptarlos. [...] Para que una posibilidad salga a

⁸⁵³ Jünger, «Sobre la línea», 69.

⁸⁵⁴ Cf. Ocaña, *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger*, 275.

⁸⁵⁵ Gabriel Marcel, *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, trad. María José de Torres, 2.^a (Salamanca: Sígueme, 2022), 50-51.

⁸⁵⁶ Jünger, «Sobre la línea», 69.

escena es preciso que se la acepte.»⁸⁵⁷ Sólo así podrá encontrarse un fundamento válido para la verdad y la libertad en tiempos de disolución, algo que Jünger abordará con la figura del emboscado como aquel que prepara, desde su resistencia personal, esa apertura ante lo posible, que es la superación del nihilismo.

4.3 JÜNGER Y LA FENOMENOLOGÍA DEL NIHILISMO

La discusión sobre el nihilismo que Jünger presenta en *Sobre la línea* reconoce con claridad que la falta de sentido conlleva una desorientación radical de la persona singular. El ser humano del que se ocupa el ensayo de Jünger ha visto cómo el racionalismo positivista renunció a todas las cuestiones que más importan a la persona singular. El realismo heroico del trabajador, como hijo de ese angostamiento positivista de la razón, asumió activamente la renuncia al sentido y la inmersión irreflexiva en lo fáctico. Sin embargo, ya hemos visto que para Jünger esta actitud no fue sostenible. Precisamente es la experiencia del nihilismo la que sacude todo heroísmo y hace que esa pregunta fundamental, que es la pregunta por el sentido, revele la indigencia de lo humano absorbido por el titanismo del trabajador. Esa experiencia es la que Jünger recupera en *Sobre la línea* como paso previo a cualquier intento de superación. Esta última tarea, sin embargo, exige reconocer la situación de la persona singular en el páramo horadado por la reducción del ser al trabajo. Dice Jünger: «El camino que ni desde dentro ni desde fuera procura seguridad: ése es el nuestro.»⁸⁵⁸

La imagen del camino es importante, porque esto parece suponer que la línea marcada por la perfección del nihilismo no es algo que tengamos enfrente, sino algo en lo que estamos. La cita que encabeza el presente capítulo apunta en esa dirección: la nada misma es irrepresentable, pero en ella estamos cuando el nihilismo se consume y se establece como estado normal. La desorientación de la persona, entonces, es agravada cuando se sigue favoreciendo un representar ya periclitado, que es el propio de aquella teoría del conocimiento enraizada en el positivismo que Jünger criticó. Sin embargo, aunque el nihilismo sea una realidad elusiva, no es del todo inaprehensible. Parece que el texto de Jünger ilumina el nihilismo como realidad vivida, precisamente como aquello que conforma ese camino inseguro en el que nos encontramos y que, si no propiamente representado, sí que puede ser vivenciado. Es por esto por lo que creemos

⁸⁵⁷ Jünger, *La tijera*, 171, 173.

⁸⁵⁸ Jünger, «Sobre la línea», 59.

que cabe rastrear una fenomenología del nihilismo en la obra de Jünger.⁸⁵⁹ Y el fin de esta no es la creación de una imagen teórica del proceso, sino la superación de la distancia entre teoría y praxis mediante la exploración de una forma de vida que encuentre la brújula orientadora en el abismo. La filosofía de Jünger es, en este sentido, una meditación sobre la existencia, con todo lo que eso conlleva. Los desarrollos posteriores de esta reflexión los veremos con el emboscado y el anarca. De momento, hemos de centrarnos en la investigación orientadora sobre el modo en que el nihilismo se da a la persona singular, pues ese es el trabajo previo que Jünger presenta como antesala a la donación del sentido.

De acuerdo con Jünger, resulta imprescindible deshacerse de los prejuicios con respecto al nihilismo si lo que se quiere es conocer su esencia. Hay una actitud natural que mantiene el nihilismo vinculado a fenómenos que suelen acompañarlo pero que, según Jünger, no corresponden a su esencia. Para disociar el nihilismo de estos ámbitos que suelen aparecer ligados a él, y poder así dejarlo aparecer, Jünger practica una suerte de *epojé*, a través de la cual revela que el nihilismo no guarda ninguna relación esencial con el caos, la enfermedad o el mal.

En primer lugar, Jünger señala que el nihilismo y el caos son dos realidades inmiscibles. Si bien pueden concomitar, parece que el nihilismo puede tanto más armonizar con el orden riguroso que con formas de vida caóticas. Hemos de recordar que estas reflexiones las escribió Jünger tras la experiencia de la Alemania nacionalsocialista, en la que se probó cómo un régimen nihilista puede primero apropiarse de un orden previo y, después, transformarlo para sus propios fines.⁸⁶⁰ Las formas de organización que de aquí nacen son abstractas, puramente formales, y como ejemplo Jünger presenta al Estado en el que técnica y política⁸⁶¹ se entrecruzan para fundar un régimen de puro poder, sin *nomos* ni *ethos*.⁸⁶² Prueba de ello es la gestión de los ejércitos realizada por este tipo de Estados, quienes, tras destruir los vínculos orgánicos de la tradición, buscan disponer de un brazo armado puramente instrumental, vaciado de cualquier remilgo axiológico.⁸⁶³ No es extraño que Jünger ponga como ejemplo del orden nihilista la transformación del ejército bajo Estados totales, pues él

⁸⁵⁹ Cf. Volpi, *El nihilismo*, 121; Cf. Ocaña, *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger*, 205.

⁸⁶⁰ Jünger, «Sobre la línea», 27.

⁸⁶¹ En 1946 Jünger anotaba en su diario que el poder existente en la aplicación de los medios técnicos a la política era un rasgo que mantenía unidos a Hitler y a los comunistas: Cf. Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 560.

⁸⁶² Jünger, «Sobre la línea», 27.

⁸⁶³ Jünger, 28.

mismo experimentó la lucha entre los oficiales del Estado Mayor y el Partido durante la Segunda Guerra Mundial.⁸⁶⁴ Así, en 1944 escribió en su diario:

Los ataques que los nuevos dueños del poder lanzan contra el viejo concepto del honor militar y los residuos de la caballería [...] Es algo que nunca se comprenderá si no se ve tras ello esa voluntad de destruir el *nomos* que guía infaliblemente a Kniébolo.⁸⁶⁵

El sentido del orden nihilista es plenamente compatible con el imperio del funcionalismo del que hablamos anteriormente. «La virtud del funcionario consiste en que funciona,»⁸⁶⁶ y esto fácilmente puede conducir a cambios arbitrarios de los poderes a los que se sirve, algo que parece establecer un vínculo estrecho entre el rigor del orden, entendido como función, y la desmesura del poder que puede hacer uso de él. Resulta posible identificar que en la propia esencia del nihilismo se encuentra una totalización de la voluntad humana que deviene titánica, cuya expresión fundamental es la del riguroso dominio de lo real. Esto es lo que, en el análisis de la figura del trabajador, puede comprenderse a partir de su dominio efectivo de la realidad mediante la disponibilidad a la movilización que transmuta la vida en energía potencial calculable. Nos topamos aquí de nuevo con ese rasgo propiamente nihilista del mundo movilizado que, en el lenguaje de Heidegger, se expresa como la determinación de lo ente como voluntad de poder. En el mundo nihilista configurado en la fragua del trabajo, la representación es igualada al ser⁸⁶⁷ en tanto que solo es legítimo aquello que puede ser incluido en el «esfuerzo total» del trabajo, que consiste en la «representación de la figura del trabajador.»⁸⁶⁸ Esto es lo que se encuentra detrás del orden nihilista del mundo movilizado, algo que podemos comprender como la maquinación (*Machenschaft*) heideggeriana propia del *homo faber militans*. La desmesura con la que el poder humano satura la realidad, hasta configurar el tipo titánico indicado por Jünger,

⁸⁶⁴ Además de todas las purgas a los mandos del ejército por parte del Partido nazi, en sus diarios pueden encontrarse comentarios sobre la preparación de la Operación Walkiria —el atentado contra Hitler dirigido por oficiales del ejército— y el escepticismo de Jünger sobre su utilidad, así como sobre las consecuencias de esta operación frustrada y la muerte de Stauffenberg. Este último evento de algún modo había sido prefigurado en *Sobre los acantilados de mármol*, donde un personaje de la nobleza, el príncipe Sunmyra, también muere al intentar vencer al Guardabosques Mayor: Cf. Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 265, 386.

⁸⁶⁵ Jünger, 224. «Kniébolo» es el nombre que Jünger utiliza para referirse a Hitler en sus diarios.

⁸⁶⁶ Jünger, «Sobre la línea», 29.

⁸⁶⁷ Cf. Capeloa Gil, «The Visuality of Catastrophe in Ernst Jünger's *Der gefährliche Augenblick* and *Die veränderte Welt*», 67.

⁸⁶⁸ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 194.

es lo propio de la *Machenschaft* como determinante de una época «en la que el nihilismo se disfraza de la omnipotencia humana.»⁸⁶⁹ Sin embargo, esta relación violenta con la realidad, que queda reducida a lo movilizable, produce el mayor desamparo del hombre incapaz de ver la profundización del nihilismo que produce la toma de lo real. Según Heidegger, esto es lo expresado en la actitud del «realismo heroico,»⁸⁷⁰ que produce el más radical alejamiento del ser por cuanto se adecúa perfectamente al tiempo de la representación de lo ente como voluntad de poder.

El razonamiento de Jünger, cuya cercanía con los planteamientos de Heidegger sobre el nihilismo es aquí muy clara, le permite concluir que una comprensión higienista de orden forma parte de la esencia del nihilismo.⁸⁷¹ Frente a ella, el caos aparece como la posibilidad de una «fecundidad no ordenada,»⁸⁷² de una anarquía creativa⁸⁷³ contraria a la rigidez nihilista en tanto que interrumpe la determinación de sus proyectos, los cuales necesitan de la erradicación de toda alteridad indisponible mediante su inclusión coactiva en lo calculable. Merece la pena detenerse aquí un momento.

En la novela *Sobre los acantilados de mármol* Jünger describe la destrucción del orden tradicional de la ciudad ficticia del relato, La Marina, por parte del Guardabosques Mayor y la ralea del bosque. Hay que decir, a modo de advertencia, que el símbolo del bosque como lugar donde encontrarse con lo no-ordenado desempeña un papel crucial en la obra de Jünger y que no mantiene un significado unívoco. Por su parte, el Guardabosques y sus secuaces representan una versión nihilista del bosque, como lugar del que emana el poder destructor de la desvalorización que puede, sin embargo, terminar constituyendo un orden estricto. Dice Jünger que ese siniestro personaje se había especializado en la meticulosa administración del miedo a través de graves disturbios para, acto seguido, desempeñar él mismo el papel «del poder del orden,»⁸⁷⁴ ofreciendo la solución a los males por él causados. Esta dinámica entre caos y

⁸⁶⁹ José Manuel Chillón, «El modo metafísico de la teoría del conocimiento. Heidegger y la genealogía del nihilismo», *ApareSER. Revista de Filosofía*, n.º 1 (2024): 63.

⁸⁷⁰ Heidegger, *Meditación*, 32.

⁸⁷¹ Jünger, «Sobre la línea», 30.

⁸⁷² Jünger, 30.

⁸⁷³ La diferencia entre el nihilismo y la anarquía ya había sido pensada por Jünger antes de *Sobre la línea*, concretamente en una conversación con su hermano, Friedrich Georg, a la que Jünger se refiere en *Radiaciones I*. La idea de que el nihilismo puede apropiarse de distintas formas de orden la atribuye Jünger a su hermano, y él añade que quizá el orden visible —contrario a la anarquía— crece conforme se pierde la armonía interior, que parece un orden más elevado a juicio de Jünger. Acto seguido introduce una consideración que conecta directamente con *Sobre la línea*: «Así es como aumenta el número de médicos en la misma proporción en que se pierde la capacidad curativa»: Jünger, *Radiaciones I. Diarios de la segunda guerra mundial (1939-1943)*, 40.

⁸⁷⁴ Jünger, *Sobre los acantilados de mármol*, 87.

orden permite desarrollar una reflexión sobre la relación entre el tirano y la masa.⁸⁷⁵ Así, la novela que ahora mismo comentamos puede ser leída como una crítica a la olocracia⁸⁷⁶ y su nexo con los totalitarismos. Estos últimos encuentran su sustrato en el caos racionalmente producido como preparación para el aprovechamiento de un poder vacío: «Las masas descontentas se parecen a ceros; éstos, desde luego, contarán terriblemente tan pronto como un nuevo “uno” les otorgue significado.»⁸⁷⁷ Es por eso por lo que es menester preguntarse «detrás de qué personajes va corriendo el populacho,»⁸⁷⁸ pues eso permite comprender qué formas adopta la decadencia que cuenta con el caos como una opción, pero con el orden coactivo como una necesidad. Así, Jünger señala que el nihilismo guarda una relación esencial con un orden funcional, formal, abstracto e inhóspito, que prolifera especialmente donde los valores han entrado en decadencia y el poder informe se encuentra disponible para su movilización.

En segundo lugar, Jünger muestra que el nihilismo no guarda tampoco una relación esencial con la enfermedad. Hemos de recordar aquí las reflexiones planteadas sobre el endurecimiento del cuerpo en el mundo del trabajo como respuesta a los esfuerzos de la voluntad demandados por la movilización. No resulta extraño entonces que haya surgido una forma de salud propiamente nihilista, señala Jünger, que involucra «a tipos cuya piel se ha curtido en cuero y cuyo esqueleto parece vaciado en hierro.»⁸⁷⁹ A esto añade que la extensión del deporte no es sino la emergencia de uno de los caracteres especiales del trabajo⁸⁸⁰ en los que el cuerpo se somete a «un automatismo al que precede la mortificación.»⁸⁸¹ El rigor del mundo del trabajo produce ese entumecimiento tan característico de un ser humano que no puede permitirse el lujo de la sensibilidad, con lo que nace esta salud disciplinaria, directamente vinculada a la disponibilidad. Pero junto a esta creciente callosidad, que puede comprenderse como una táctica de supervivencia, existe también un aumento de la enfermedad que Jünger

⁸⁷⁵ Es imposible no encontrar aquí algunas resonancias platónicas, nunca infrecuentes en la obra jüngeriana. Concretamente, existe una fuerte similitud con la explicación del tránsito desde la democracia hacia la tiranía que se aborda en: Cf. Platón, *República*, 562a y ss.

⁸⁷⁶ Cf. Carlos X. Blanco Martín, «Un tratado de Jünger sobre la olocracia», en *Jünger: tras la guerra y la paz* (Alicante: Eas, 2017), 281-293.

⁸⁷⁷ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 78. Sobre esto, ha de recordarse el lema nacionalsocialista que Jünger recogió en su diario «*Das Volk ist alles — du bist nichts*»: Véase la nota 227.

⁸⁷⁸ Jünger, 257.

⁸⁷⁹ Jünger, «Sobre la línea», 32.

⁸⁸⁰ Cf. Jünger, *La perfección de la técnica*, 213-217.

⁸⁸¹ Jünger, «Sobre la línea», 33.

vincula a una cierta «medicina nihilista.»⁸⁸² Ella es la contrapartida de la aceración física, y Jünger había descrito antes, en 1945, el desequilibrio al que conduce esta desorientación de lo que implica la auténtica salud:

En todo círculo de conocidos está representado hoy el tipo del hombre sobrecargado, que aumenta con estimulantes el rendimiento de su trabajo y fuerza con narcóticos el sueño. El desgaste permanece invisible. La circulación aumenta a costa del capital. [...] Luego llega el colapso repentino. Nos preguntamos cómo ha podido afectar a alguien al que todavía el día anterior veíamos tan animado, tan lleno de vida. Se ha roto el eje, el brazo de la balanza.⁸⁸³

Una medicina que se encuentra al servicio de la movilización se sitúa a mucha distancia del *primum nil nocere* hipocrático, y a ella le corresponde «un paciente que quiere persistir en la enfermedad.»⁸⁸⁴ Junto a este, aparece una salud que Jünger define como de una «frescura propagandística,»⁸⁸⁵ en la que los medios disponibles se orientan no tanto a la disciplina, sino al confort. Pero, para Jünger, ninguno de esos dos casos representa más que la salud enfermiza propia del nihilismo. Así, sostiene nuestro autor que:

Lo único importante de la salud es lo que en ella es símbolo, parábola. En ella ha de haber una pizca de aquella otra Salud que nos ayuda a vencer la última enfermedad. [...] De lo contrario, toda curación no sería otra cosa que un aplazamiento de una partida perdida. [...] También el morir es una tarea. Tan pronto como el enfermo ha comprendido eso vuelve a tomar las riendas en su mano. La cuestión es siempre qué hacemos con la salud.⁸⁸⁶

Esa salud mayúscula a la que alude Jünger parece involucrar una comprensión de lo sano que no admite ser definida dialécticamente, es decir, por oposición a la enfermedad. En el fragmento citado, además, cabe reconocer el componente pedagógico que Jünger atribuye al sufrimiento producido por la enfermedad, cuestión sobre la que volveremos. Así, el culto a la salud física, propia del higienismo eugenésico de los

⁸⁸² Jünger, 36.

⁸⁸³ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 496.

⁸⁸⁴ Jünger, «Sobre la línea», 36.

⁸⁸⁵ Jünger, 36.

⁸⁸⁶ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 572.

totalitarismos, y la persistencia en la enfermedad, como autodisolución de la vitalidad en una hipocondría que desnaturaliza el cuerpo y lo somete a la medicina técnica, son procesos propios del nihilismo. No obstante, Jünger coincide con Heidegger cuando este último considera que «la esencia del nihilismo no es ni curable ni incurable. Es lo sin cura (*Heil-lose*), pero en cuanto tal es, sin embargo, una remisión única a la cura.»⁸⁸⁷

Entonces, aun reconociendo que el nihilismo no es identificable con una enfermedad, resulta ilustrativo recordar la comprensión que Jünger ofrece de la enfermedad como «una pregunta dirigida a nuestra vitalidad.»⁸⁸⁸ Pues, precisamente en el momento en el que la persona singular se enfrenta a su precariedad constitutiva y experimenta la debilidad que atraviesa su ser propio, puede darse un encuentro valioso con el miedo a la muerte, resultando en un estallido de vitalidad de un cuerpo que no es ya objeto técnico, sino *physis*,⁸⁸⁹ en tanto que encuentra en sí mismo el principio de su actividad curativa. Sin embargo, es propio del clima producido por el poder del nihilismo que esta potencia, que Jünger considera intrínseca a la persona singular, quede reducida por las estrecheces de una razón fagocitada por sus tecnologías.

Por último, Jünger analiza la relación que existe entre el nihilismo y el mal, para mostrar que tampoco cabe identificar estas dos realidades inequívocamente. El proceso nihilista no precisa de aliarse con el mal para que la desvalorización sea efectiva. Dice Jünger que las acciones nihilistas pueden llegar a distinguirse «por la buena intención y la filantropía,»⁸⁹⁰ rasgos que ofrecen la imagen de una posible salvación frente al aspecto dinámico del nihilismo. Sin embargo, el proceso destructor continúa subrepticamente, tras esas fachadas de salvación, y esto conduce no al imperio del mal, sino a la confusión entre «derecho e injusticia.»⁸⁹¹ La disposición moral que corresponde a esta desorientación producida en el discernimiento de lo justo y lo bueno no es homologable a una absoluta corrupción, a un mal radical, sino a lo que Jünger denomina «automatismo moral.»⁸⁹² El criminal no ocupa un lugar prominente en el clima nihilista porque, sencillamente, aquello que constituye un crimen no se encuentra claramente delimitado. Una prueba que aporta Jünger es la siguiente: el criminal no es ya aquel que cuenta con un nutrido historial delictivo, sino «tipos que uno ve en cada

⁸⁸⁷ Heidegger, «Hacia la pregunta del ser», 77.

⁸⁸⁸ Jünger, *Radiaciones I. Diarios de la segunda guerra mundial (1939-1943)*, 108.

⁸⁸⁹ Cf. Ocaña, *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger*, 122.

⁸⁹⁰ Jünger, «Sobre la línea», 37.

⁸⁹¹ Jünger, 37.

⁸⁹² Jünger, 38.

esquina de la calle y detrás de cada ventanilla.»⁸⁹³ La persona singular sumida en el proceso nihilista quisiera poder señalarlo como malo, y ampararse en las fórmulas conocidas que ofrecen guías frente al mal radical. Pero no es esa la situación: «Más inquietante es la mezcolanza, incluso la plena difuminación del bien y del mal.»⁸⁹⁴

Hay que reconocer que las observaciones que Jünger ofrece sobre la naturaleza del mal en las sociedades nihilistas aproximan su estudio a la famosa tesis de la banalidad del mal, formulada por Hannah Arendt, quien analizó certeramente la relación existente entre el mal y la «pura y simple irreflexión.»⁸⁹⁵ En *Radiaciones*, Jünger había presentado reflexiones sobre la naturaleza del mal encarnado en los altos cargos nacionalsocialistas que discurren por sendas similares a las exploradas por Arendt en su famoso ensayo sobre el juicio a Adolf Eichmann. En 1945 Jünger escribe que el crimen se ha convertido en una cuestión puramente administrativa: «También el mal ha sido víctima de la reducción, ha quedado menguado, mecanizado; el hombre no se ha vuelto peor, sino más vulgar.»⁸⁹⁶ Para sostener esta tesis, Jünger presenta un argumento nacido de su método fisiognómico; un vistazo a los perpetradores de la barbarie moderna no devuelve a nuestros ojos la imagen del monstruo:

Lo que vemos son caras de funcionarios, como la cara de Himmler, caras inteligentes, nerviosas, borrosas, sustituibles a voluntad, cuyos gestos revelan un desabrimiento receloso, porteros con librea que no conocen ni a su patrón ni tampoco la casa en que están empleados.⁸⁹⁷

Tan sólo unas páginas más adelante, y tras haber conocido la noticia del arresto del citado Himmler, Jünger escribe lo siguiente:

Lo que en ese hombre me resultó siempre raro fue que apestase a burgués. Uno pensaría que alguien que organiza la muerte de muchos millares de personas tendría que diferenciarse visiblemente de todos los demás hombres y que a su alrededor habría un resplandor terrible, un brillo luciferino. En lugar de tales cosas, esos rostros, que uno encuentra en toda gran ciudad cuando anda buscando una habitación amueblada y nos abre la puerta un funcionario que se ha jubilado

⁸⁹³ Jünger, 38.

⁸⁹⁴ Jünger, 38.

⁸⁹⁵ Hannah Arendt, *Eichmann En Jerusalén*, trad. Carlos Ribalta (Barcelona: Debolsillo, 2015), 418.

⁸⁹⁶ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 409.

⁸⁹⁷ Jünger, 409.

anticipadamente. [...] Detrás de la primera ventanilla puede aparecer nuestro verdugo. Hoy nos manda una carta certificada y mañana, la sentencia de muerte. Hoy nos hace un agujero en el billete de tren, y mañana un agujero en la nuca. Y ejecuta ambas cosas con la misma pedantería, con el mismo sentido del deber.⁸⁹⁸

El mal en el espacio nihilista no se presenta, por tanto, como una realidad claramente identificable, sino que mantiene una ambivalencia inquietante. El hecho de que personas insignificantes, como Eichmann o Himmler, pudiesen llegar a firmar la muerte de miles de seres humanos no puede comprenderse de forma aislada, como actos nacidos de voluntades absolutamente malas, sino como la emergencia de una disolución de valores que se ha ido sedimentando hasta anular por completo la reflexión moral: «Si ha estado cayendo nieve todo el invierno basta la pata de una liebre para que se precipite al valle el alud.»⁸⁹⁹ Esta idea, que es la que subyace tras la tesis del automatismo moral, puede encontrarse ya en la primera versión de *El corazón aventurero*, publicada en 1929. Allí Jünger expresa su preocupación ante el creciente daltonismo moral de la civilización moderna, que culmina con «la total extirpación de la conciencia moral», la cual hace que el «servidor del mal» sea, más bien, «una máquina del mal.»⁹⁰⁰

La pérdida general del sentido afecta, pues, también al mal, que ni siquiera logra reconocerse como tal cosa. Esto posibilita, a juicio de Jünger, el diseño de lugares como los campos de exterminio. Lo más desalentador reside en que en esas instalaciones se combina el grado máximo de desarrollo técnico con las acciones más terribles. Esto «arroja una luz especialmente cruda sobre lo ocurrido, por cuando en ello se muestra sin interrupción lo consciente, lo pensado, lo científico.»⁹⁰¹ Así comprenderá Jünger que el mal reducido al automatismo puede insertarse y normalizarse en comunidades políticas; prueba de ello son aquellos «Estados en los que se ha aplicado y aún sigue aplicándose la misma disciplina que reina en los barcos de piratas [...]: la proclamación del ateísmo, el robo de la libertad y la violentación de los indefensos.»⁹⁰² La certeza de que el ser humano cuenta con la capacidad para configurar auténticos reinos del terror se corresponde con la idea de Jünger según la cual el ser humano se encuentra atravesado por los poderes elementales. Estos sobrepujan la nulidad axiológica de la razón

⁸⁹⁸ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 415-416.

⁸⁹⁹ Jünger, 416.

⁹⁰⁰ Jünger, *Anotaciones del día y de la noche. El corazón aventurero (primera versión)*, 65.

⁹⁰¹ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 408.

⁹⁰² Jünger, 514-515.

positivista, y al mismo tiempo logran valerse de los medios por ella ideados. Al situar lo elemental en el interior del ser humano, Jünger introduce la idea de que la acción linda constantemente con el mal, que es inevitable para una criatura imperfecta. No obstante, Jünger considera que todas las faltas le pueden ser perdonadas al ser humano si conserva la esencia moral, su capacidad de discernimiento, que es «el germen, la célula de la vida justa»⁹⁰³ y, entonces, la garantía de una posible crítica radical al mal.

La mayor amenaza, entonces, no es el mal concreto y puntual, sino la pérdida de la medida. Y es eso precisamente lo que acontece en el nihilismo. Hay que decir, sin embargo, que Jünger modula su tesis del daltonismo moral, anunciada por vez primera en 1929, en una nota del 4 de julio de 1943. En ella parece sugerirse que, aunque el daltonismo moral impera efectivamente en las masas, existe una suerte de oligarquía del mal de la que forman parte «espíritus como Kniébolo», los cuales «tienden, de acuerdo con su inclinación más íntima, a matar al mayor número posible de personas.»⁹⁰⁴ Son personas cuya voluntad se dirige hacia «un frío goce de ver perecer a seres humanos e incluso tal vez a la humanidad.»⁹⁰⁵ El peligro reside, y aquí nos acercamos a los comentarios a la relación entre el orden y el nihilismo, en que sean esos individuos los que reciben el aplauso de las multitudes. Jünger sostiene que actos como el asesinato no son tan peligrosos por el hecho mismo como por el componente colectivo que pone en común al asesino con toda la humanidad:

Todo asesinato da una señal y descorre los cerrojos de la puerta que da acceso a los fondos titánicos, que nos amenazan a todos porque se hallan presentes en cada uno de nosotros. En los sitios donde no son borradas esas señales, en los sitios donde no se vigila y ni siquiera se ven esos cerrojos, una mentalidad asesina invade los Estados.⁹⁰⁶

La confrontación de Jünger con el problema del mal muestra cómo su fuerza no ha de medirse nunca examinando el mal sufrido, sino más bien el mal que hacemos y, muy especialmente, aquel que ni siquiera reconocemos responsablemente. Hay aquí un poso irreductible de pensamiento socrático-platónico. Concretamente, la tesis defendida por Sócrates en diálogo con Calicles engarza perfectamente con el hilo que aquí estamos

⁹⁰³ Jünger, *Radiaciones I. Diarios de la segunda guerra mundial (1939-1943)*, 182.

⁹⁰⁴ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 86.

⁹⁰⁵ Jünger, *Radiaciones I. Diarios de la segunda guerra mundial (1939-1943)*, 280.

⁹⁰⁶ Jünger, «El nudo gordiano», 102.

siguiendo.⁹⁰⁷ El pensamiento moral socrático posibilita iluminar la idea de que el mal no envilece al que lo sufre, sino al malhechor. Jünger muestra cómo este proceso de perversión puede desembocar en la total desorientación, propia del clima nihilista, y es ahí donde el mal muestra la totalidad de su potencial destructivo. En *Esgrafiados*, podemos leer que para Jünger el auténtico riesgo de hacer el mal no consiste en que «caigamos en las redes de la ley», sino más bien en que el propio mal «gane poder sobre nosotros y nos mueva según su intención,»⁹⁰⁸ cosa que acontece cuando se pierde por completo la capacidad de reconocer y denunciar el mal como tal.

El problema del mal examinado a la sombra del nihilismo ofrece matices que permiten comprender su esencia. Lo mismo sucede con el orden y la enfermedad. Como venimos diciendo, el nihilismo no es igualable a ninguno de esos ámbitos. Sin embargo, como hemos visto a partir del análisis de Jünger, hay un rasgo común que se mantiene en el modo de aparecer del nihilismo: el orden real es reducido al formalismo arbitrario, la salud es reducida a la técnica higiénica de los cuerpos y, por último, el mal es reducido al automatismo moral. El resultado de esta investigación permite a Jünger enunciar que el mecanismo más básico del nihilismo es la «reducción» (*Reduktion*), que agota la substancia de las cosas hasta mantener de ellas nada más que una carcasa, y entonces la reducción se manifiesta como «desaparición» (*Schwund*),⁹⁰⁹ tras la que puede decirse que no queda sino la nada.

El nihilismo nacido de la pérdida de la medida de lo humano produce un drenaje de la abundancia contenida en la realidad, de la capacidad para maravillarse que, según Jünger, se sitúa tanto en el origen de la veneración y del contacto con lo divino como en el de la investigación científica.⁹¹⁰ Merece la pena recuperar un símil que ha establecido Ocaña para comprender el funcionamiento de este agotamiento de la abundancia: igual que la técnica produce una desertización planetaria, el nihilismo «agota las reservas axiológicas de la historia de Occidente y, finalmente, de cualquier otra cultura.»⁹¹¹ A lo que esto conduce es, en última instancia, a la reducción-desaparición del sentido, y con esto tocamos de nuevo la cuestión central que nos ocupa.

⁹⁰⁷ Para compararla con la reflexión jüngeriana puede acudirse a la conclusión que propone Sócrates al final del diálogo: Cf. Platón, *Gorgias*, 527b y ss.

⁹⁰⁸ Ernst Jünger, *Esgrafiados precedido de Carta siciliana al hombre de la luna*, trad. Isabel Hernández (Barcelona: Tusquets, 2005), 83.

⁹⁰⁹ Jünger, «Sobre la línea», 39.

⁹¹⁰ Jünger, 40.

⁹¹¹ Ocaña, *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger*, 160.

La reducción aparece en la obra de Jünger como un proceso esencialmente dinámico, como esa movilización total de la que ya hemos hablado y que exige, incluso en *El trabajador*, un centro inmóvil capaz de controlarla. Pero vimos que el titanismo de esta última obra parecía conducir a un callejón sin salida. ¿Qué alternativas restan, entonces, para que la persona singular sobreviva a este proceso? Ha de localizarse ese espacio de quietud que permanece oculto a la movilización y, con ello, también a la reducción. Este será el camino que exploraremos en la siguiente parte de nuestro trabajo. Como anticipación, sirvan estas palabras que Jünger sitúa en los compases finales de su obra *Heliópolis*:

El hombre debe ser superado por el superhombre. Consideramos esta doctrina no como una necesidad ética, sino histórica. El siguiente paso será superar también al superhombre, porque fracasará al encontrarse con el hombre, quien en este encuentro obtendrá un poder aún mayor.⁹¹²

La réplica que ofrece el protagonista de esta novela a las palabras que acabamos de reproducir —«No se puede ahorrar el sufrimiento»⁹¹³— anuncia el proyecto jüngeriano a través del cual cabe atisbar las vías de sentido. Se trata de recuperar esa medida de lo humano que devoró el titán del superhombre; pero no se trata de una vuelta de lo pasado, sino de una restauración en un nivel superior, como indica el texto citado. Una labor como esta exige poner en juego la propia existencia, que ha de verse sacudida por un sentimiento de carencia, pues es necesario percatarse de que la pretendida abundancia del mundo tecnificado se sostiene sobre un vacío radical. Se trata de reconocer esa sed metafísica fundamental que describe Chesterton en su poema *Eclesiastés*: «Sólo una cosa es necesaria —todo—»⁹¹⁴ Entonces, percatarse de la indigencia a la que ha conducido el mundo titánico es la condición de posibilidad de esa donación del ser a la que se refiere Jünger, de ese amanecer del sentido que abre la maravilla en el mundo desertizado por el nihilismo. Jünger señala en *La emboscadura* que, si el hombre sumido en el nihilismo experimenta un atisbo de la fuerza del ser,

⁹¹² Jünger, *Heliópolis. Visión retrospectiva de una ciudad*, 374-375.

⁹¹³ Jünger, 357.

⁹¹⁴ «There is one thing is needful —everything—»: Gilbert Keith Chesterton, *Collected poems* (Nueva York: Dodd, Mead & Company, 1966), 310. [Nuestra traducción]

aunque sea sólo en forma de soplo, sentirá que algo le falta: «Esta es la condición previa para que se ponga a buscar.»⁹¹⁵

Resulta entonces que la línea del nihilismo, si ha de ser en algún momento superada, habrá de comprenderse como un *de profundis*, algo que exige realizar una espeleología de la nada; pues dice Jünger que también es posible que la línea «aparezca como señal de profundidad.»⁹¹⁶ Es trabajo nuestro ahora examinar el alcance de este reto que adquiere el cariz de un desafío ontológico, así como extraer las orientaciones existenciales que cabe rastrear en el pensamiento de Jünger en torno a la cuestión del sentido.

⁹¹⁵ Jünger, *La emboscadura*, 126-27.

⁹¹⁶ Jünger, «Sobre la línea», 31.

TERCERA PARTE

ABISMO Y SENTIDO

CAPÍTULO 1

LA ASTUCIA DEL SUFRIMIENTO

«Hay que sufrir para que estas verdades no sean doctrinas, sino que salgan de la carne»⁹¹⁷

1.1 SUFRIMIENTO Y SENTIDO

La necesidad de explorar en el propio ser la profundidad excavada por la ausencia de sentido exige hacerse vulnerable al sufrimiento. No existe en la obra de Jünger una distinción clara entre dolor (*Schmerz*) y sufrimiento (*Leid*). Los dolores de los que habla en sus distintos textos son aquellos que nos revelan, en tanto que personas, como sufrientes.⁹¹⁸ Y el que sufre está dolido porque le duele aquello que es tan propiamente humano y que, en el mundo de la movilización total, se hace opresivo hasta el espanto; es decir: le duele el tiempo. Jünger sostiene que los grandes dolores agudizan al máximo «la conciencia del cuerpo, y, con ello, la del tiempo, hasta lograr que resulte insoportable.»⁹¹⁹ Este dolor se corresponde con la «ley del sufrimiento que todo hombre lleva en sí, yuxtapuesta a la conciencia de su propio ser,»⁹²⁰ reconocida por Bloy. Pero es precisamente ese sufrimiento el que no puede ahorrarse si realmente es necesario penetrar en la esencia del nihilismo. Ante el

⁹¹⁷ Emmanuel Mounier, *Cartas desde el dolor*, trad. Antonio Ruiz (Madrid: Encuentro, 1998), 37.

⁹¹⁸ David Le Breton ha mostrado, en sus estudios antropológicos sobre el dolor, cómo no es posible que se dé el dolor sin el sufrimiento, que atañe al centro moral del doliente y a la significación que el dolor imprime en su vida toda. No es posible mantener un dualismo que limita el dolor al padecimiento fisiológico y el sufrimiento al psicológico, pues el dolor opera sobre la unidad de la persona y de su modo de estar en la existencia: Cf. David Le Breton, *Antropología del dolor*, trad. Daniel Alcoba (Santiago de Chile: Metales Pesados, 2019).

⁹¹⁹ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 600.

⁹²⁰ Bloy, *En tinieblas*, 55.

sentimiento terebrante de una ausencia que no se colma, el valor y la dirección de la propia existencia son situados entre interrogantes. Esta es la condición necesaria que Jünger propone para que la búsqueda de lo sustraído de la movilización sea posible. Lo arriesgado de este itinerario se encuentra en su raíz misma, pues para dirigirse a los centros de sentido se ha de transitar antes por el páramo donde ellos faltan. Dicho de otro modo: es menester profundizar en el sufrimiento absoluto.

La cuestión del sufrimiento permite, desde esta óptica peculiar, examinar la llegada al punto cero del que a menudo habla Jünger. La posibilidad de que ese punto cero sea un final donde los procesos de reducción nihilista culminen en la desaparición completa, en la disolución de todo sentido, es una opción que ha de ser contemplada. Sin embargo, hemos de recordar que el punto cero es también el instante desde el cual cabe esperar algo más que una restauración de lo perdido, pues se trata de reconocer la posibilidad de una alteridad total negadora de cualquier forma de fatalismo. En la obra de Jünger encontramos que el símbolo del Maelström, tratado en *Un descenso al Maelström* de Edgar Allan Poe,⁹²¹ permite alumbrar el misterio encerrado en el sufrimiento más rotundo. El Maelström es descrito por Jünger como la «curva mortal que o aspira hacia el abismo o saca a la superficie.»⁹²² En el cuento de Poe ambas situaciones son consideradas y descritas por el narrador, quien ha logrado cruzar la vorágine. Ese remolino es el modelo de una amenaza —la del sinsentido— que Jünger considera manifiesta en cada momento de la vida cotidiana.⁹²³ Pero esto significa también que el instante encierra un sinfín de posibilidades, por lo que el tiempo y la historia pueden dar de sí algo más que sí mismos; pueden ser la ocasión en la cual el soplo de la esperanza se muestre como tendiendo un puente más allá de lo dado.

Esta esperanza no ahorra el tránsito, no permite rehuir la brega que comienza ya cuando el Maelström es apenas intuido. Abandonar el examen minucioso de las circunstancias que han llevado a la pérdida de sentido, así como evitar emprender el reconocimiento del terreno que propone Jünger, es una salida tan tentadora como detestable. En su núcleo habita la incitante disolución de la conciencia, ese órgano que obra a un tiempo como pregonero y compañero del sufrimiento. Pues el máximo sufrimiento, que ha de entenderse ya como el sinsentido total, hace que podamos

⁹²¹ Cf. Edgar Allan Poe, «Un descenso al Maelström», en *Historias extraordinarias* (Venezuela: Fábula, 2018), 100-119. Sobre la importancia de la literatura de Poe para Jünger: Cf. Ocaña, *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger*, 41-49.

⁹²² Jünger, *El autor y la escritura*, 179.

⁹²³ Jünger, 179.

comprender muy bien los versos que Rubén Darío escribió en *Lo fatal*: «Pues no hay dolor más grande que el dolor de ser vivo / ni mayor pesadumbre que la vida consciente.»⁹²⁴ Podemos preguntarnos aquí si el realismo heroico del trabajador, cuyos límites se han comprobado no tanto en el mal que sufrimos, sino en el que vemos sufrir a otros, no es una forma de disolver la conciencia mediante su aceración. El dualismo negador del cuerpo sería una abstracción de la realidad situada temporalmente de la persona singular y, al mismo tiempo, una forma de integrar a esta en la cerrazón de un tiempo ya constituido y determinado por el plan de trabajo. La misma aniquilación de la conciencia es la que aparece en el mundo burgués del último hombre, justamente en la vida narcotizada que considera posible refutar el sufrimiento mediante una pirueta de la razón positivista. El riesgo de estas dos salidas consiste en que:

La desaparición (*Schwund*) se acerque a un punto en el que ya no sea percibida como tal — un punto en el que la comodidad reemplace a la felicidad, el impulso artístico sea satisfecho por las máquinas y la belleza se vuelva medible.⁹²⁵

Pero el Maelström irrumpe y revela que no hay respuesta técnica que pueda vencer a la astucia del dolor. Unas pocas líneas más delante de las que acabamos de citar, Jünger señala que la desaparición es sentida por el ser humano «en su pecho», bajo la forma de «una carencia» que invita a escapar de la «estricta estructura que caracteriza la conquista metódica del mundo.»⁹²⁶ Parece, pues, que el dolor es algo más que un padecimiento del cuerpo y de la conciencia. La carencia de la que informa es un dato de orden ontológico, por cuanto confronta al ser humano con la permanente posibilidad de la nada y reclama la constatación de esa amenaza latente. En la misma línea reconoce Heidegger que el dolor permite asomarse al límite de la nada, del velo del ser, de modo que su olvido —aquello que acontece en el mundo de la comodidad descrito por Jünger— es también el olvido del ser:

El dolor, del que primero hay que hacer la experiencia y cuyo desgarramiento hay que sostener hasta el final, es la comprensión y el saber de que la ausencia de penuria

⁹²⁴ Rubén Darío, *Cantos de vida y esperanza* (Barcelona - Madrid: F. Granada y C.ª, 1907), 169.

⁹²⁵ «...der Schwund sich einem Punkte nähert, an dem er nicht mehr als solcher empfunden wird — einem Punkt, an dem Komfort das Glück ersetzt, der Kunsttrieb durch Maschinen befriedigt und Schönheit messbar wird»: Jünger, «An der Zeitmauer», 440. [Nuestra traducción]

⁹²⁶ «Er fühlt ihn in seiner Brust. Er fühlt ihn als Mangel und sucht Auswege aus der strengen Ordnung, die die methodische Eroberung der Welt vorzeichnet»: Jünger, 48. [Nuestra traducción]

es la suprema y la más oculta de las penurias, que empieza a apremiar desde la más lejana de las lejanías.⁹²⁷

La raigambre ontológica de la experiencia sufriente permite entender que, para Jünger, el dolor sea una llave que abre las puertas de lo íntimo y del mundo.⁹²⁸ ¿Pero acaso siempre el dolor funciona doblemente como método de conocimiento y como afección ontológica? Diríase que el sufrimiento máximo, aquel que se identifica con el sinsentido, hace peligrar toda posibilidad contenida en la experiencia del dolor. Dice Jünger que este problema, que revela además la constante proximidad de la muerte, puede ser meditado, enfrentado tantas veces como se quiera, pero es necesario reconocer que «no se lo resuelve nunca.»⁹²⁹

Si, en tanto que problema, es irresoluble, es precisamente porque no cabe afrontar la tensión máxima entre vida y sentido desde la óptica problemática. Podemos decirlo con Marcel, quien ha comprendido que el problema es «algo con lo que me enfrente, algo que encuentro por entero ante mí, que por lo mismo puedo cercar y reducir» y que, en tanto que objeto frente a mí, admite ser resuelto por vía de «cierta técnica apropiada.»⁹³⁰ La peculiaridad de una cuestión como la que estamos examinando ahora es, precisamente, que escapa a todo planteamiento que parta del ante-mí, de modo que, siguiendo de nuevo a Marcel, podemos decir que se trata de un misterio, «algo en lo que yo mismo estoy comprometido.»⁹³¹ Para comprender esto, solamente se ha de pensar en los efectos que el gran dolor produce en el sujeto. El dolor extremo, ese que revela el peso de la vida, quiebra la posibilidad del sentido para el doliente, cosa que se muestra en la interrupción en el habla que el gran dolor impone. Solamente quedan el grito o el silencio.⁹³² Simone Weil señala que cuando la persona es alcanzada por el duro brazo de la desdicha, además de perder el alma, «no tiene palabras para expresar lo que le ocurre.»⁹³³ Sin embargo, es posible reconocer que en esta quebrazón de la conciencia que irrumpe en lo cotidiano se manifiesta una realidad prelógica que, además, rechaza toda conceptualización en tanto que imposibilita todo proceso de la conciencia que no sea la constatación del dolor presente. Cuando existir se torna dolor, no hay terapia

⁹²⁷ Heidegger, «Superación de la metafísica», 81.

⁹²⁸ Jünger, «Sobre el dolor», 13.

⁹²⁹ Jünger, *El autor y la escritura*, 179.

⁹³⁰ Gabriel Marcel, *Ser y tener*, trad. Ana María Sánchez, 2.^a (Madrid: Caparrós, 2003), 190.

⁹³¹ Marcel, 190.

⁹³² Ocaña, *Sobre el dolor*, 32.

⁹³³ Simone Weil, *A la espera de Dios*, trad. María Tabuyo y Agustín López, 5.^a (Madrid: Trotta, 2009), 76.

conceptual que valga, porque toda aproximación técnico-problemática se vuelve sencillamente imposible. Parece que solamente cabe dejar al dolor ser, es decir, dejarlo ser en nosotros, apurar su vivencia para situarse precisamente en ese lugar prelógico ajeno a toda reducción objetivadora de una realidad que, más que encontrarse frente al sujeto, lo permea hasta lo más íntimo de su ser. Y aquí sólo cabe la queja, la palabra que es toda llanto lanzado más allá del logos, y que expulsa toda conceptualización del dolor. Sin callar, no se llega al habla, sino al grito quebrado de una voz que no sabe si es escuchada por alguien. Hemos de pensar en las palabras de Job, ejemplo de esperanza y de rebeldía angustiada contra el mal absurdo, todo arremolinado en su alma magullada: «Con palabras os confortaría, / moviendo mis labios os calmaría. / Pero hablo y no se calma mi dolor, / me callo y no se aleja de mí.»⁹³⁴

Recordemos que el tratamiento jüngeriano del nihilismo permite comprender cómo la línea que marca su punto de máxima intensidad se sitúa en el pecho propio, y que es allí donde ha de ser vencido o donde cabe sucumbir. Lo mismo puede ser dicho del sufrimiento, dado que hemos partido de la estrecha vinculación que existe entre este y el sinsentido. Ambos nacen del mismo rumor taladrante, y mantienen una relación que Jünger ha sabido señalar certeramente: «El sufrimiento se aleja del sentido. Y viceversa, se puede concluir que una situación en la que el sufrimiento, la insatisfacción y el odio se multiplican, aparentemente sin motivo, presagia a su vez que el sentido se está desvaneciendo.»⁹³⁵

Pero si no hay respuesta segura, si no es posible definir una técnica que permita un enfrentamiento con el Maelström desde la conciencia de la victoria segura, ¿qué cabe hacer? Pareciera que el sufrimiento que conmina a abandonar toda esperanza se hace más amenazante cuando contar con una receta infalible se descubre como un imposible. Podemos encontrar un indicio de la respuesta de Jünger a este reto en una nota tomada el día de Año Nuevo de 1945:

Estamos acercándonos al remolino más interno del Maelström, a la muerte casi segura. De ahí que tenga que prepararme, que equiparme interiormente para pasar

⁹³⁴ Jb. 16: 5-6 *Biblia de Jerusalén*.

⁹³⁵ «Das Leid entfernt vom Sinn. Umgekehrt darf man schließen, daß ein Zustand, in dem das Leid, die Unzufriedenheit, der Haß sich scheinbargrundlos vermehren, seinerseits kündigt, daß der Sinn sich entfernt»: Ernst Jünger, «Sinn und Bedeutung. Ein Figurenspiel», en *Sämtliche Werke Bd. 15. Essays VII. Fassungen II*, 2.^a (Stuttgart: Klett-Cotta, 2018), 221. [Nuestra traducción].

al otro lado, al lado luminoso del Ser, y hacerlo con libertad, no forzado, sino con un asentimiento íntimo, con una expectación tranquila ante la puerta oscura.⁹³⁶

La preparación interior de la que habla Jünger, en la cual se trata de disponer el terreno para la apertura del sentido, se ha de comprender como la búsqueda de aquello que logra vencer al mundo movilizado, lo cual solamente es realizable «desde algo inmóvil, desde un centro.»⁹³⁷ Tanto el comienzo de este buscar, como la posibilidad del hallazgo, son actualizados a través de una «explosión interior» que quiebra toda ficción e interrumpe todo poder con una llamada de atención sobre la añoranza de aquel sentido que falta.⁹³⁸ Ese centro inmóvil, el mismo que Jünger concibió en un momento dado en la figura del trabajador, se situará ahora en la persona singular que se encuentra en lucha soberana con ese sufrimiento radical que la atraviesa. Jünger caracteriza la situación de la persona singular a partir de una naturaleza dual que permite considerarla como una *coincidentia oppositorum* parcial. Por un lado, en la persona se encuentra un centro más íntimo que ella misma que permite localizar ese no-lugar desde el cual atravesar el embate del Maelström. Por otro lado, la persona está situada en el centro del remolino, sujeta al rigor de esa circunstancia. Esta dualidad que permea a la persona se expresa, en otro estrato, también en relación con el ritmo impuesto por la figura del trabajador. Por un lado, el plan de trabajo abstrae el dolor, lo incluye en su desenvolvimiento y se ejecuta abarcando «la muerte y el sufrimiento.»⁹³⁹ Por otro lado, la persona se encuentra en una «posición empírica» en la que «se sufre el destino personal.»⁹⁴⁰ En esta última posición es donde el proceso de reducción-desaparición nihilista «se hace sentir ante todo como sufrimiento.»⁹⁴¹ Pero Jünger señala cómo esta experiencia no debe ocultar que la persona ocupa un «lugar espiritual» en el cual es posible que decida «si se eleva o se hunde.»⁹⁴² Estamos aquí ya muy cerca de lo que trataremos con el análisis de la figura del emboscado. Pero por el momento sigue siendo urgente responder la pregunta acerca de cómo puede sostenerse la persona que, expuesta a la sacudida de su propio

⁹³⁶ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 323.

⁹³⁷ Jünger, 491.

⁹³⁸ Jünger, 491.

⁹³⁹ Jünger, 427.

⁹⁴⁰ Jünger, 427.

⁹⁴¹ Jünger, *La emboscadura*, 125.

⁹⁴² Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 427.

dolor, comprende la necesidad de realizar una «descripción del sufrimiento» y una «relación exacta de las cosas que se han perdido.»⁹⁴³

Para abordar esta cuestión es pertinente destacar dos dimensiones de la existencia que, tal y como las aborda Jünger, permiten sostener la tensión hacia el sentido frente al inclemente dinamismo de una realidad que demanda la adhesión irreflexiva a lo fáctico. En primer lugar, especialmente en el ensayo *La paz*, Jünger va a mostrar cómo existe una responsabilidad por el sentido que muestra hasta qué punto la pugna individual con el nihilismo es un acto que cuenta con una trascendencia irreductible a un individualismo superficial. Será especialmente en la relación con la historia de los caídos y los aniquilados en la Segunda Guerra Mundial donde encontraremos el núcleo en el que se hace manifiesta la importancia de la relación humana con su naturaleza temporal y, al mismo tiempo, trascendente. En segundo lugar, puede ordenarse desde Jünger una reflexión sobre la relación que existe entre el sufrimiento y la certeza de salvación como fundamento para una trasposición del dolor en pasión. Si cabe esperar algo más allá del sinsentido, entonces cada uno de los suplicios del camino podrán comprenderse como una forma de valioso aprendizaje. De nuevo, esto no significa que la victoria esté asegurada, por lo que no cabe reducir la postura jüngeriana a un optimismo ingenuo. Se trata de mostrar que el abismo hacia el que se avanza solamente puede ser superado desde la apertura a una posibilidad de salvación que requiere colaboración por parte de la persona singular, quien ha de reconocer la presencia del sentido dada bajo la forma de una ausencia. Una imagen cercana a esta idea puede reconocerse en la siguiente nota del diario de Jünger:

Mi lugar se halla en la cabeza de un puente que está tendido sobre una oscura corriente. La existencia en ese arco avanzado se hace más insostenible a cada día que pasa, el riesgo de caída es cada vez mayor, a no ser que desde la otra orilla le salga al encuentro, como una imagen reflejada en un espejo, la parte que le corresponde y que lo completará. Pero la otra orilla se encuentra envuelta en una espesa niebla — sólo a veces llegan de la oscuridad luces y sonidos imprecisos. Esa es la situación teológica, la situación psicológica, la situación política.⁹⁴⁴

⁹⁴³ Jünger, *La emboscadura*, 126.

⁹⁴⁴ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 233.

En las dos secciones que siguen examinaremos cuáles son las implicaciones tanto de esa relación con el tiempo que contempla la posibilidad de vencer el absurdo asentado en la historia, como de la concepción del sufrimiento en tanto que pasión a través del papel que el amor —*eros*— desempeña en la obra de Jünger.

1.2 SUFRIMIENTO E HISTORIA

El cuadragésimo quinto cumpleaños de Jünger le encontró en su barraca del Auwald durante la Segunda Guerra Mundial. En su diario él mismo escribe que, tras vestirse, rezó el Salmo 73. La elección de esta oración no es casual. En ella se cuenta cómo los malvados parecen medrar mientras que el bien es acorralado por la vileza. Sin embargo, el esperanzado descubre al entrar en el misterio de Dios cuál es el destino de los perversos. En los momentos finales del salmo leemos: «Los que se alejan de ti se pierden / aniquilas a los que te son adúlteros.»⁹⁴⁵ Que Jünger escogiese este salmo no sólo supone una clara confrontación con el régimen nazi y la manifestación pública de su condena al mismo,⁹⁴⁶ sino que es también una invocación de una posible experiencia de sentido.

La paz es un texto que Jünger comenzó a escribir el 26 de julio de 1943 y que el 24 de agosto de 1944⁹⁴⁷ estaba ya en circulación, aunque en una tirada muy reducida y de forma clandestina. El texto cuenta con dos secciones: la primera, *La siembra*; la segunda, *El fruto*. Para comprender cuál es el nexo entre ambas partes, Jünger propone la siguiente máxima como palabra de salvación: «La guerra habrá de dar fruto a todos.»⁹⁴⁸ La tarea que nos proponemos ahora consiste en examinar cuáles son las implicaciones metafísicas de esta máxima, tomando como eje central este ensayo en el cual Jünger trata de buscar los fundamentos para una paz duradera enraizada en el sentido absoluto.

Ocaña ha estudiado el análisis jüngeriano del dolor en la historia a través del concepto de «algodicea.»⁹⁴⁹ Este concepto es tomado de Sloterdijk, quien en *Crítica de*

⁹⁴⁵ Sl. 73: 27 *Biblia de Jerusalén*.

⁹⁴⁶ Como señala Andrés Sánchez Pascual, Goebbels exigió que la referencia al salmo fuese eliminada del libro para aprobar su edición, requisito que Jünger que no aceptó. Esto hizo que su diario formase parte del índice de libros prohibidos por los nazis: Cf. Jünger, «La paz», 44. Goebbels también prohibió que la prensa mencionase el quincuagésimo cumpleaños de Jünger: Cf. Ernst Jünger, *Pasados los setenta V. Diarios (1991-1996)*, trad. Isabel Hernández (Barcelona: Tusquets, 2015), 92.

⁹⁴⁷ Cf. Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 102; 276-277.

⁹⁴⁸ Jünger, «La paz», 12.

⁹⁴⁹ Cf. Ocaña, *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger*, 258; Ocaña, *Duelo e historia. Un ensayo sobre Ernst Jünger*, 10.

la razón cínica lo introduce y estudia la obra de Jünger como un caso particular de esa inversión de la teodicea. Sloterdijk define este concepto del siguiente modo:

Algodicea significa tanto como una interpretación metafísica y dadora de sentido del dolor. En la modernidad aparece en lugar de la teodicea como su inversión. En ésta la formulación era: ¿cómo se pueden conciliar el mal, el dolor, el sufrimiento y la injusticia con la existencia de Dios? Ahora la pregunta viene a ser ésta: si no hay Dios, si no hay un contexto de sentido superior, ¿cómo se puede soportar el dolor?⁹⁵⁰

Desde la interpretación de ambos autores, Jünger estaría realizando una justificación de los dolores de la guerra que, en último término, abstrae la circunstancia particular y la sublima en un ideal sacrificial abstracto. Pero parece razonable sostener que esta interpretación adolece de una serie de problemas a la hora de analizar la óptica jüngeriana. En primer lugar, parte de la idea de que Jünger es un autor para el cual no hay Dios. Sin embargo, y el matiz es sumamente relevante, ya hemos visto que Jünger prefiere decir, influido por Bloy, que «Dios se retira» ante el avance del mundo titánico, pero esto no significa en ningún caso que haya desaparecido. Que Jünger preste tanta atención a la descripción y al reconocimiento de lo que se ha perdido no quiere decir que todo lo que haya sea el páramo ocupado por los titanes. Es más bien un modo de conocer aquello que el sentido y el bien perfecto no son en ningún caso. En *La tijera* Jünger sostiene que «los paraísos son proyecciones efectuadas desde un mundo que se mueve en el tiempo y que por ello es imperfecto; con frecuencia son además ingenuas.»⁹⁵¹ Si una representación positiva de esa perfección resulta siempre insatisfactoria, no sorprende que Jünger aborde la vía negativa, la de la descripción del sinsentido como antesala para el reconocimiento de aquello que falta. Y en el mundo del sufrimiento como sinsentido Dios se ausenta, pero no desaparece. Es por esto por lo que parece más razonable hablar, cuando nos referimos al pensamiento de Jünger, de un *Deus absconditus* que de la muerte de Dios.

En segundo lugar, parece obviarse la atención que Jünger ha prestado al sufrimiento particular ante el cual solamente cabe el llanto desgarrado, el silencio de la palabra justificadora que no puede atreverse a hacer una hermenéutica del dolor ajeno. En *La*

⁹⁵⁰ Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, trad. Miguel Ángel Vega (Madrid: Siruela, 2003), 651.

⁹⁵¹ Jünger, *La tijera*, 133.

paz leemos que la idea del sacrificio como dotación de sentido al sufrimiento no puede hacer que nos olvidemos «de aquellos estratos que se sumergieron en las profundidades del puro dolor, del puro sufrimiento. El tiempo yace con su férreo peso sobre los débiles, sobre los que están libres de toda culpa.»⁹⁵² Sin embargo, contra esta lectura puede citarse un famoso fragmento en el que Jünger describe una lluvia de bombas sobre París y que termina con estas palabras:

La segunda vez, a la puesta de sol, yo tenía en mi mano un vaso de borgoña en el que flotaban fresas. La ciudad con sus torres y sus cúpulas rojas se extendía allí en su poderosa belleza, semejante al cáliz de una flor sobrevolado para recibir una fecundación letal. Todo era espectáculo, era poder puro, afirmado y realzado por el dolor.⁹⁵³

Aquí parece existir, efectivamente, una abstracción estetizante de todo dolor particular, una mirada fría que encuentra la poesía en el sufrimiento de los demás y que se mantiene a una distancia enorme de cualquier compasión posible. Pero él mismo ha señalado que no buscaba aquí plasmar un ejercicio de cinismo sublime, sino más bien distanciarse estéticamente del miedo a la muerte.⁹⁵⁴ Además, conviene recordar un pasaje anterior —escasamente citado en los estudios sobre Jünger— en el que, igual que en este, se describe un bombardeo y el carácter de espectáculo que incorpora. Sin embargo, Jünger añade al final: «Era un espectáculo siniestro, que hacía enseguida evidente a los sentidos que en aquel mismo momento centenares y acaso millares de seres humanos estaban allí asfixiándose, quemándose, desangrándose.»⁹⁵⁵ La doble óptica que acostumbra a aparecer en los escritos de Jünger puede aquí constatarse una vez más: por un lado, la distancia del observador que también se aleja de sí mismo; por otro, la irrenunciable mirada del sufriente que conmina a rebelarse contra la injusticia y a rechazar frontalmente la traducción del dolor ajeno en concepto. La masacre deja inmediatamente de ser un espectáculo y es contemplada en cuanto tal, interiorizada a través del dolor del inocente que perece.

Cabe recoger aquí un fragmento de *Tempestades de acero* cuya contundencia puede servirnos para mostrar cómo esta mirada sincera al dolor del otro ha estado presente

⁹⁵² Jünger, «La paz», 14.

⁹⁵³ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 249-50.

⁹⁵⁴ Jünger, *Los titanes venideros. Ideario último, recogido por Antonio Gnoli y Franco Volpi*, 88.

⁹⁵⁵ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 142.

desde la primera obra publicada de Jünger. En él, se narra un auténtico acontecimiento, en el que Jünger, en mitad de un repliegue, se obliga a mirar a un soldado inglés al que él mismo ha abatido durante la lucha:

Yacía allí con un semblante relajado. Meforcé a mí mismo a contemplarlo, a mirarlo a los ojos. Ya no se trataba de «o tú o yo.» Más tarde he vuelto a pensar en él a menudo; con el paso de los años lo he hecho cada vez con mayor frecuencia. El Estado, que nos exime de la responsabilidad, no puede librarnos de la aflicción; este es un asunto que hemos de dirimir nosotros mismos. La aflicción penetra hasta las profundidades de nuestros sueños.⁹⁵⁶

El hecho de que Jünger enfatice su acción contemplativa y la mirada del otro que, incluso muerto, sigue interpelando al soldado que todavía vive, no es casual. Lo que aquí encontramos es una vivencia directa de la muerte ajena sentida como absurda. La exención de toda repercusión legal no acalla la turbación del joven alférez, que reconoce cómo la aflicción cala en su interior y pasa a formar parte de él. Es imposible aducir aquí un ejercicio de abstracción o de conceptualización. Solamente queda el dolor.

Entonces, sostener que el dolor acontecido en la historia puede contar con una dimensión sacrificial no quiere decir que se admita en ningún momento que el sufrimiento de los inocentes es un momento necesario de la historia. Más bien se trata de reconocer que el sufrimiento es una realidad que no puede ser extirpada de la experiencia temporal e histórica del ser humano. Sin embargo, aun habiendo reconocido esto, es posible emitir una queja radical contra el absurdo del sufrimiento de los inocentes. Este, una vez ha acontecido y ha quedado fijado en la historia, no puede ser abandonado al sinsentido, pues continuará siendo un foco irradiador de dolores. La tarea emprendida por Jünger no consiste en justificar ningún sufrimiento, sino en observar qué posibilidad existe de asumir la enorme responsabilidad moral de rescatar el dolor del absurdo y colmarlo de sentido. No cabe reducir su filosofía del dolor a una «retirada de la compasión a la pura frialdad observadora,»⁹⁵⁷ como hace Sloterdijk. Para comprender esto, solamente es necesario recordar que es precisamente el dolor de los inocentes lo que quiebra la frialdad descarnada y que reintroduce al otro más acá de la

⁹⁵⁶ Jünger, «Tempestades de acero», 256.

⁹⁵⁷ Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, 654.

zona de la compasión, tal y como hemos señalado en nuestro análisis del realismo heroico y de sus límites.

Antes de desarrollar en qué consiste la responsabilidad histórica y qué implicaciones tiene sobre la realidad temporal del ser humano, ha de señalarse una vez más que toda la filosofía del dolor de Jünger cuenta con una máxima sin la cual no puede emprenderse esa acción responsable de sentido: «El sufrimiento es más profundo que las interpretaciones que de él se hacen.»⁹⁵⁸ Toda palabra dicha sobre el sufrimiento ha de reconocerse siempre como penúltima, y jamás podrá darse por buena una lectura del sufrimiento que olvide la carne del sufriente en un ejercicio de abstracción teórica. Tras reconocer esto, ha de encontrarse el fundamento a partir del cual rechazar el dominio del absurdo sin, por otro lado, racionalizar una realidad recalcitrante a toda categoría y a cualquier cálculo, como lo es la realidad del dolor.

La imposición del lenguaje mundial de la técnica y del ritmo movilizado por la figura del trabajador es un proyecto de orden planetario cuyas concreciones se pudieron señalar en ambas guerras mundiales. Esta capacidad de coordinación planetaria que se ha destinado a la guerra es la misma que Jünger quiere dirigir hacia la realización de la paz mundial. La pregunta ahora es cómo puede darse esa transformación. En *La paz* se subraya que tras la guerra podrá haber una reconstrucción del mundo solamente si se acude a «aquellos sitios en que los seres humanos, sin pensar en sí mismos ni en su propio bien, viven y mueren por otros, hacen sacrificios por otros.»⁹⁵⁹ La capacidad que tiene el ser humano para dejarse aniquilar en nombre del bien ajeno es el sentido oculto que Jünger busca desentrañar en cada una de las personas que se han visto incluidas en el armazón de los ejércitos de trabajo que, marchando bajo distintas consignas, demandaron la entrega de la vida por igual. Se ha de aprender, entonces, a mirar al prójimo y a comprender al ser humano relacionadamente. Jünger incluye en su consideración también a los aniquilados en la barbarie de los campos de exterminio, esos «grandes palacios del asesinato» tras los cuales solamente queda «el duelo y la humildad, pues la profanación ha sido tal que afecta al género humano y nadie puede sustraerse a su parte de culpa.»⁹⁶⁰ Dado que no ha habido un rincón de la Tierra donde

⁹⁵⁸ Jünger, «Máximas — Mínimas», 313.

⁹⁵⁹ Jünger, «La paz», 12.

⁹⁶⁰ Jünger, 19.

no se haya participado de este sacrificio, se trata ahora de fundamentar el modo en el que «todos habrán de ganar esta guerra»⁹⁶¹ construyendo a partir de ella la paz.

El trabajador es una figura capaz de un dominio planetario, como ya hemos comentado. Si el mundo del trabajo ha de transformarse en un mundo pacífico, entonces «las fuerzas que han estado dedicadas a la movilización total» han de liberarse y «consagrarse a tareas creativas.»⁹⁶² Esto significa que el trabajador ha de abandonar su estilo titánico, de modo que sus fuerzas «habrán de ser separadas de las fuerzas humanas y divinas y quedar sometidas a estas.»⁹⁶³ En este punto Jünger muestra la reorientación teológica de su pensamiento, pues para él solamente la teología puede proporcionar el fortalecimiento metafísico necesario para hacer frente al crecimiento de la técnica.⁹⁶⁴ Detengámonos un momento en esta idea.

Si Jünger apela a una paz fundamentada, en último término, sobre cimientos teológicos, es porque el mero contrato no es suficientemente sólido, a menos que sea un «contrato sagrado.»⁹⁶⁵ El ser humano no puede rescindir su compromiso con el bien de su semejante y con el sentido voluntariamente, porque eso supondría decantarse por «la fuente más honda del mal: la que mana del nihilismo.»⁹⁶⁶ Así, Jünger considera que a la persona singular se le ha de pedir una vida piadosa, que se ha de comprender como el «afán de llevar una vida justa en el sentido más alto de esa expresión.»⁹⁶⁷ Esta es una propuesta mediante la cual busca Jünger limitar el poder de la tecnocracia. El riesgo de este desviamiento político es ya conocido: que la función y la utilidad disuelvan todo valor que no admita ser considerado desde la óptica del rendimiento. El dinamitado de las fuentes de sentido axiológico no es incompatible con el rendimiento técnico. Se comprende entonces que Jünger sostenga que: «No puede hablar como juez, ni enseñar como maestro, ni curar como médico aquel que jura únicamente por el hombre y por la sabiduría humana.»⁹⁶⁸ Jünger vislumbra que solamente reconociendo fuentes de sentido que superan el ámbito de lo domeñable por la pura técnica es posible fundar un orden en el cual el proceso nihilista de reducción-desaparición no pueda establecer el absurdo como estado normal. Esta preocupación por la teología es llevada más lejos por Jünger,

⁹⁶¹ Jünger, 24.

⁹⁶² Jünger, 40.

⁹⁶³ Jünger, 47.

⁹⁶⁴ Jünger, 47.

⁹⁶⁵ Jünger, 43.

⁹⁶⁶ Jünger, 43.

⁹⁶⁷ Jünger, 48.

⁹⁶⁸ Jünger, 48.

pues afirma que ella ha de recuperar su estatus de «ciencia suprema»⁹⁶⁹ capaz de hacer fructíferos todos los demás saberes, en tanto que ella se ocupa de «la averiguación de los valores supremos,»⁹⁷⁰ precisamente aquellos que el nihilismo hace opacos.

Hemos de recordar que, durante la Segunda Guerra Mundial, Jünger realizó dos lecturas completas de la Biblia, así como de los diarios de Léon Bloy. Su acercamiento al cristianismo es evidente en *La paz*, donde señala que la Iglesia ha sido «la potencia que siguió amparando la salvación de millones de personas» en los «remolinos del Maelström del nihilismo.»⁹⁷¹ Solamente este enraizamiento en lo divino permite derrotar el titanismo del trabajador y reconocer que sobre el plano establecido por el mundo del trabajo pueden edificarse todavía nuevas arquitecturas.⁹⁷²

La lucha contra el absurdo que propone Jünger en *La paz* es lo que se encuentra en el imperativo de la responsabilidad histórica de la persona singular. Conocer los sufrimientos de la historia es necesario para conseguir que el absurdo no obtenga una victoria póstuma. En sus diarios, Jünger escribe: «Hay honduras del sufrimiento que permanecerán eternamente sin sentido si no brota de ellas un fruto. Y en eso reside a su vez la enorme responsabilidad de los supervivientes.»⁹⁷³ Esta responsabilidad trasciende por mucho el ámbito de la política. En la profundidad de la argumentación de Jünger en *La paz* se encuentra eso que aparecerá al final de *Sobre la línea*: «Si se quiere que tenga éxito el combate contra el nihilismo, habrá que librarlo en el pecho de cada cual.»⁹⁷⁴ Esta responsabilidad frente al nihilismo puede ser rastreada hasta su fondo teológico, pues Jünger llegó a ella en 1943 tras leer el pasaje del *Génesis* en el que se narra la destrucción de Sodoma. La promesa de respetar la ciudad mientras haya diez justos en ella es interpretada por Jünger como esa responsabilidad por el sentido que necesita encarnarse individualmente, pero que trasciende al individuo aislado: «Uno puede ser garante de incontables millones.»⁹⁷⁵ ¿Cómo se explica esta capacidad que tiene el sentido como fundamento del bien y de la justicia de trascender la victoria individual contra el nihilismo? Es aquí donde ha de encontrarse la contribución más importante de la meditación jüngeriana sobre la paz, que hunde sus raíces en un fondo metafísico.

⁹⁶⁹ Jünger, 49.

⁹⁷⁰ Jünger, 50.

⁹⁷¹ Jünger, 50-51.

⁹⁷² Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 54.

⁹⁷³ Jünger, 216.

⁹⁷⁴ Jünger, «La paz», 47.

⁹⁷⁵ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 157.

Antes hemos dicho que el dolor agudiza insoportablemente la experiencia del tiempo. Este es un tema sobre el que Jünger vuelve en *Sinn und Bedeutung*: «En el dolor, es decir, en el sufrimiento corporal, el tiempo parece ser interminable; se vuelve más poderoso. Por lo tanto, aquí la pregunta por el sentido se vuelve especialmente apremiante, especialmente intensa, incluso desesperada.»⁹⁷⁶ Esta es la pregunta que puede romper la vida, o revelar que ya se ha quebrado y que la necesidad de recuperar su unidad es acuciante. Por ello, Jünger sostiene que «el sufrimiento tiene cualidad. Cada uno lo experimenta a su manera; eso lo aísla.»⁹⁷⁷ Es decir, que el sinsentido absoluto como sufrimiento tiene el poder de situar a la persona singular en completa soledad ante sí misma, acorralada por una realidad abismal que la acosa. Entonces, no es posible reducir la experiencia del sufrimiento a una dimensión cuantitativa. Para ilustrar esta idea, es conveniente recoger una idea de C. S. Lewis que indica en la misma dirección que la reflexión de Jünger:

Si llegáramos hasta el límite de la capacidad de sufrimiento del hombre concreto, descubriríamos sin duda algo aterrador, pero tendríamos también todo el dolor que puede haber jamás en el universo. La suma de un millón más de seres humanos atribulados no incrementa ni un ápice la cantidad de dolor experimentado por uno solo.⁹⁷⁸

El sufrimiento, como evidente manifestación del sinsentido a la persona, es entonces cualitativo. Pero si Jünger confía en que una sola persona que encarne la responsabilidad por el sentido y la lucha contra el absurdo es capaz de modificar el destino de millones, es porque la superación del sufrimiento es también cualitativa. Que la pregunta por el sentido sea experimentada como una necesidad, incluso si es por una única persona, es ya una muestra del fondo inagotable que no admite un cálculo numérico y que eleva a la persona singular por encima de sí misma. Y algo muy similar es lo que sucede con respecto a la experiencia del tiempo. Veámos antes que Jünger señala a menudo cómo el sufrimiento agudiza la conciencia temporal, y el sinsentido convierte el tiempo en una losa inamovible bajo la cual se siente aplastado el sujeto. Sin

⁹⁷⁶ «Im Schmerz, also im körperlichen Leiden, scheint die Zeit endlos zu werden; sie wird mächtiger. Daher wird hier auch die Frage nach dem Sinn besonders brennend, besonders stark, verzweifelt sogar»: Jünger, «Sinn und Bedeutung. Ein Figurenspiel», 221. [Nuestra traducción]

⁹⁷⁷ «Das Leid hat Qualität. Jeder erfährt es auf seine eigene Weise — es isoliert »: Jünger, 43. [Nuestra traducción]

⁹⁷⁸ Clives Staples Lewis, *El problema del dolor*, 13.^a (Madrid: Rialp, 2021), 131.

embargo, la posibilidad de una experiencia de sentido como la que se propone en *La paz* es fundamental para comprender cómo lo atemporal irrumpe y quiebra ese peso de la historia ya constituida. En la responsabilidad histórica que asume la tarea de que ningún dolor permanezca tras el velo del absurdo, existe una tensión hacia el pasado que vuela por los aires el tiempo cerrado y la comprensión de la historia como una colección de hechos dados. Esto no significa una reescritura voluntarista de la historia, sino la asunción de una tarea de profundo calado moral, en la cual el carácter dual de la persona singular, que es conjuntamente temporal y capaz de trascendencia, se hace manifiesto. Análoga es la situación que se da en el perdón. No se puede perdonar sin que pase tiempo entre la acción perdonada y el acto de perdonar, pero una vez el perdón acontece, el pasado parece haber sido tocado desde el presente por una mano capaz de revertir el tiempo histórico. Aquello que parecía ya estar condenado al vacío es rescatado y elevado a un marco de sentido superior, con lo que puede afirmarse que se lleva a cabo una labor donde el tiempo pasado permanece tan cercano como el presente. Pareciera entonces que lo atemporal, se revela así en un gesto que la persona singular desarrolla desde el instante que quiebra el mero devenir e introduce una novedad radical en el tiempo que se aparecía como muerto.

En *La paz* se entiende que lo que la Segunda Guerra Mundial haya sido es, al menos en parte, algo que depende de aquello que se haga después de su final. De nuevo, esto no significa que todos aquellos que han sido arrollados por la masacre de la guerra sean un momento necesario en el desarrollo de la paz venidera. La propuesta de Jünger no puede comprenderse como una teodicea secularizada en un proyecto de reconstrucción política. Lo que sí quiere decir es que todas esas vidas arrojadas al sacrificio no están del todo perdidas si se comprende que solamente cabe desear la paz y que ellas son el testigo permanente de esta responsabilidad infinita; son así un pasado que constantemente se hace presente, que no cabe reducir al dato de una historia positivista y que exige ser integrado como un ahora perpetuo. Es un pasado que sigue habitando el presente vital, encarnado en las víctimas cuyo requerimiento convocante interpela a la persona singular. Esto supone reconocer una llamada atemporal que, no obstante, puede reconfigurar la proyección futura de las personas y los pueblos. El concepto de «paz» acuñado por Jünger durante los años cuarenta contiene, así, una serie de implicaciones antropológicas y metafísicas que se anudan en la tensión relacional entre el tiempo y lo atemporal.

La paz que puede florecer de escuchar esta llamada, dice Jünger, «supone coraje, un coraje superior al que se necesita en la guerra; es una expresión de trabajo espiritual, de poder espiritual.»⁹⁷⁹ Esta larga labor del espíritu es, precisamente, la que conlleva enfrentarse a una historia y a un pasado que no se encuentran clausurados, sino que pueden ser colmados de sentido y, en ese mismo movimiento, alzados más allá del tiempo entendido como unidad cerrada. El agente capaz de esto es aquel que constituye la sede donde se da la constante brega contra el nihilismo, es decir, la persona singular. Ella «se parece así a la luz, que, al encenderse, vence en su parte a la oscuridad. Una luz pequeña es más grande, más imperiosa, que muchísima oscuridad.»⁹⁸⁰ Las reflexiones jüngerianas sobre el nihilismo remiten a la responsabilidad de la persona singular, de la que se ha de decir que «es enorme y que nadie puede exonerarla de ella.»⁹⁸¹ Es en su lucha particular donde se puede concretar aquello que Spinoza escribe en la proposición número 44 de la *Ética* y que encabeza el texto de *La paz*: «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.»⁹⁸²

La profundización en el sufrimiento que Jünger concibe como un tránsito necesario para esa preparación interior frente a los remolinos del Maelström se ha mostrado aquí bajo la forma de la responsabilidad histórica. Esta ha permitido constatar un fondo metafísico bajo la reflexión de Jünger que incorpora una articulación de la doble naturaleza —temporal y atemporal— que se encuentra de forma unitaria en la persona. Más adelante habremos de volver de nuevo sobre esta cuestión. No obstante, en la próxima sección ha de analizarse cuál es la relación que existe en la obra de Jünger entre el sufrimiento y la certeza de la salvación por la mediación de *eros*.

1.3 SUFRIMIENTO Y SALVACIÓN

El instante en el cual la persona singular se zambulle solitaria en las profundidades del sufrimiento para enfrentar el sinsentido es realmente peligroso. Las reflexiones sobre el peligro en la obra de Jünger trascienden lo mostrado en fotolibros como *El instante peligroso*,⁹⁸³ que vinculan el desarrollo técnico con el ritmo crecientemente agresivo de la vida cotidiana. Pues cuando hablamos sobre la manifestación del

⁹⁷⁹ Jünger, «La paz», 54.

⁹⁸⁰ Jünger, 54.

⁹⁸¹ Jünger, 53.

⁹⁸² Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Atilano Domínguez (Madrid: Trotta, 2000), 55.

⁹⁸³ Cf. Jünger, *El mundo transformado seguido de El instante peligroso*.

sinsentido radical a la conciencia en forma de sufrimiento se muestra que el verdadero peligro no viene en ningún caso de fuerzas exteriores a la propia persona. La posibilidad de que ese sufrimiento deshaga la frágil urdimbre de la conciencia se encuentra permanentemente abierta. Jünger lo ilustra en una de sus narraciones oníricas, titulada *El caballero negro*.⁹⁸⁴ En ella, Jünger se imagina como un caballero en una fortaleza infernal en la que se le muestra la imagen de una tortura terrible. Incapaz de soportar tal visión, el caballero protagonista escapa de la estancia para descubrir que hay cientos de puertas en las que se están llevando a cabo actos como el que acaba de presenciar. Jünger concluye la narración con las siguientes palabras: «He penetrado en la fortaleza secreta del dolor, pero ya el primero de sus modelos era superior a mis fuerzas.»⁹⁸⁵

El riesgo que constituye la irrupción de ese dolor insoportable en la existencia aparece también en un breve texto —*El horror*⁹⁸⁶— donde Jünger trata de precisar la esencia del más alto grado de terror. Jünger propone que imaginemos la caída de nuestro cuerpo a través de una serie de planchas metálicas, las mismas que en los teatros se han utilizado para simular el sonido de una tormenta. La profundidad de la caída es tal que, conforme se avanza, el redoble producido por las planchas que ceden bajo el cuerpo se transforma en un sonido estruendoso, en un gran golpe continuo que «hace volar por los aires los límites de la conciencia.»⁹⁸⁷ Ese es el horror que paraliza, que domina completamente a la persona e imposibilita cualquier confrontación con el nihilismo. Se diferencia en esto del miedo, el cual todavía «puede conversar con la esperanza.»⁹⁸⁸ ¿Cómo resistir el embate del horror que amenaza con hacerse presente en cada confrontación con el sufrimiento? Ya hemos dicho que esta confrontación se da primordialmente en el interior de cada cual. Es allí donde el sinsentido tiene su asiento. Y en la lucha contra el nihilismo la persona singular ha de enfrentarse a dos rigurosas pruebas que se dan en el interior propio: «la de la duda y la del dolor.»⁹⁸⁹ Es en este punto donde conviene examinar las reflexiones jüngerianas sobre *eros* como «poder fundamental (*Grundmacht*)»⁹⁹⁰ capaz de interrumpir el avance del sufrimiento en tanto que sinsentido absoluto.

⁹⁸⁴ Jünger, *El corazón aventurero. Figuras y caprichos*, 32-33.

⁹⁸⁵ Jünger, 33.

⁹⁸⁶ Jünger, 20-21.

⁹⁸⁷ Jünger, 20.

⁹⁸⁸ Jünger, 21.

⁹⁸⁹ Jünger, *Los titanes venideros. Ideario último, recogido por Antonio Gnoli y Franco Volpi*, 119.

⁹⁹⁰ Jünger, «Sobre la línea», 63.

Si *eros* se presenta como un poder originario es porque constituye un ámbito donde lo originario se revela como el fundamento existencial de la persona singular, de donde mana una fuente inagotable de libertad frente a la coacción del nihilismo. Así, corresponde a lo que Jünger denomina «tierra salvaje (*Wildnis*)», que es el espacio interior al ser humano donde se encuentra «lo no ordenado (*Ungeordnet*) y no separado (*Unge sonderten*).»⁹⁹¹ La ubicación de este centro de posibilidades en el interior de la persona es una reafirmación de su carácter trascendente. Incluso un sufrimiento tan grande como el del nihilismo puede ser enfrentado y vencido en el espacio donde habita un fondo de la existencia que no puede ser aprehendido por sus mecanismos. Jünger destaca aquí tres dimensiones existenciales donde se entra en contacto con lo no ordenado: la pérdida del miedo, el poder de la palabra y de las Musas, y el amor como *eros*. Nos centramos ahora en este último estrato de lo no ordenado, pero más adelante volveremos sobre sus otras dos manifestaciones.

El final de *El malestar en la cultura* concentra una tesis que puede sernos de utilidad para ilustrar la importancia que *eros* tiene en la obra de Jünger:

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. Sólo 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?⁹⁹²

Sería demasiado precipitado extraer una conclusión pesimista respecto al destino de la pregunta por el sentido a partir de estas palabras escritas por Freud. Más bien aquí encontramos el reconocimiento, compartido por Jünger, de que «no hay ocasión ni para el optimismo ni para la desesperación.»⁹⁹³ *Eros*, como poder propio del ser humano, permite sostenerse en una tensión que de otro modo resultaría insoportable. Es necesario decir que, aunque tanto el nihilismo como *eros* son reconocidos en su carácter de poderes fundamentales, el poder que despliegan es de naturaleza bien distinta. Si el nihilismo se da en forma de reducción-desaparición compatible con todo tipo de formas

⁹⁹¹ Jünger, 62.

⁹⁹² Sigmund Freud, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, trad. Ramón Rey Ardid y Luis López-Ballesteros y de Torres, 3.^a (Madrid: Alianza, 2010), 151.

⁹⁹³ Jünger, «Sobre la línea», 47.

de dominio, *eros* libera de «la férrea coacción del tiempo»⁹⁹⁴ e inaugura la posibilidad de encontrar un fondo sustraído al sinsentido, es decir, a la agudización de la experiencia del tiempo bajo la forma del sufrimiento. La relación que existe entre amor y tiempo es de proporcionalidad inversa, justo lo contrario de lo que acontece con el dolor: «En los encuentros espirituales o eróticos puede el tiempo perder completamente su peso y aun su existencia. En cambio el dolor y la obtusidad de espíritu lo estiran hasta el infinito.»⁹⁹⁵ Ya hemos visto que la civilización del trabajo y de la técnica cuenta con el centro de la figura del trabajador como fundamento ontológico. *Eros* muestra su enorme poder cuando es capaz de enfrentar este poder desde el orden del ser: «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.»⁹⁹⁶

Pero, aunque el poder erótico sea en la filosofía de Jünger la fuerza más poderosa contra el mundo movilizad, ha de señalarse cuál es su vinculación con el dolor. El amor, fuerza que proyecta más allá del tiempo y que es sustento de esperanza, supone como tránsito el momento de máximo dolor que plantea la escisión del sujeto, la distancia del yo con respecto al yo resultante del sufrimiento superlativo. Unamuno señala que «el amor y el dolor se engendran mutuamente,»⁹⁹⁷ porque el sufrimiento impuesto por la presión del tiempo reclama prestar atención al «hambre y sed de eternidad.»⁹⁹⁸ En una dirección similar apunta Simone Weil cuando escribe que la crucifixión es, a un tiempo, «desgarramiento supremo, dolor al que nadie se acerca, maravilla del amor.»⁹⁹⁹ Esto se repite en la obra de Jünger, y ahora mismo veremos hasta qué punto la aparición salvadora de *eros* se da siempre tras el acontecimiento traumático en el cual el sufrimiento se agudiza hasta crisar los nervios de la conciencia personal.

Una narración que describe ese tránsito desde el dolor a la salvación por mediación de *eros* aparece en la novela de Jünger *Heliópolis*. En ella se narra la historia de Lucius de Geer, un hombre formado en los valores de la vieja caballería que ha de enfrentar, por un lado, el peso de una tradición esclerotizada y, por otro, la coacción ejercida por la Oficina Central, representante del puro poder formal de la técnica exenta de valores.

⁹⁹⁴ Jünger, 63.

⁹⁹⁵ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 306.

⁹⁹⁶ Hervier, *Conversaciones con Ernst Jünger*, 38.

⁹⁹⁷ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, 16.^a (Barcelona: Espasa Libros, 2011), 228.

⁹⁹⁸ Unamuno, 229.

⁹⁹⁹ Weil, *A la espera de Dios*, 79.

Este personaje medianero se encuentra con Budur Peri, una mujer perteneciente a una etnia oriental que sufre una fuerte discriminación en la ciudad de Heliópolis. Gracias a ella, y tras la ingesta de un fuerte psicodélico,¹⁰⁰⁰ de Geer se ve expuesto a recorrer las cámaras más profundas de su conciencia junto a Budur Peri. Mientras que en ella se ejemplifica la actitud serena de quien se sabe a salvo, Lucius «se había hundido hasta el fondo y se arrastraba penosamente a su lado.»¹⁰⁰¹ En ese momento, cuando el atribulado caballero se encuentra al borde de la disolución, Budur se arroja junto a él «como una madre» y ambos se funden en un llanto unísono.¹⁰⁰²

Tras esta experiencia liminal, Lucius retorna al día de la conciencia completamente transformado. Esto acontece porque se ha expuesto a la herida del dolor, a la constatación de que el ligero malestar que rodeaba su existencia era el telón de una quebrazón de su propio yo a la espera de ser enfrentada. El sufrimiento de Lucius durante su alucinación es el de aquel que constata cómo su propia vida se ha sostenido sobre una narrativa nihilizante tras cuyas ficciones no hay más que un vacío. Al enfrentarse con esto, su propia integridad es puesta a examen. Por ello escribe Jünger que «el último y más fuerte adversario que queda por vencer es siempre el propio yo.»¹⁰⁰³ El yo escindido es derrotado y reconducido a una unidad más alta, a esa universalización que busca poder reconocerse en todas partes y aspira a la atemporalidad, algo posible sólo por el amor: «Por todas partes para el enamorado resuena la respuesta: “Eso eres tú”.»¹⁰⁰⁴ En *Heliópolis* queda claro que esta experiencia exige ser conquistada personalmente, pero la presencia de Budur Peri es de suma importancia. Ella es la encarnación del reto lanzado a Lucius por la experiencia del sinsentido, en tanto que su mera aparición interrumpe todo aquello que sostenía la vida caballeresca del protagonista:

Había caído su seguridad como cae una armadura y Budur había sido el medio por el cual le alcanzó el dolor. Llegó hasta él con la fuerza de un proyectil. ¿Cómo era, pues, posible que al mismo tiempo estuviera germinando en él la esperanza de una nueva primavera?¹⁰⁰⁵

¹⁰⁰⁰ Jünger, *Heliópolis. Visión retrospectiva de una ciudad*, 339-347.

¹⁰⁰¹ Jünger, 347.

¹⁰⁰² Jünger, 347.

¹⁰⁰³ Jünger, *Heliópolis. Visión retrospectiva de una ciudad*, 357.

¹⁰⁰⁴ Jünger, *Esgrafiados precedido de Carta siciliana al hombre de la luna*, 105.

¹⁰⁰⁵ Jünger, *Heliópolis. Visión retrospectiva de una ciudad*, 357.

Puede comprenderse que el encuentro entre estos dos personajes narra la llegada al punto cero donde el proceso de reducción-desaparición llega a su perfección. Y es precisamente la unión amorosa la que sirve de sostén y guía para la inversión del dolor en esperanza mediante la apertura al sentido. Las primeras páginas de *Heliópolis* ya habían sugerido esto mediante una alegoría extraída de la geología. Del mismo modo que la riqueza interna de un ágata se manifiesta tras el corte, quizá la belleza, la maravilla de la realidad, pueda recuperarse solamente tras sufrir una herida.¹⁰⁰⁶ El protagonista de la historia, tras haberse visto expuesto al más profundo corte que puede imaginarse, aprende a amar lo que cada ser concreto refleja de lo eterno inconmensurable, de la gran belleza que no puede ser movilizada ni reducida a una comprensión instrumental de la realidad. La voluntad de salvación guiada por *eros* permite afirmar que «en el sufrimiento hay mayor esperanza que en la felicidad graciosamente regalada.»¹⁰⁰⁷ Con esta comprensión del sufrimiento Jünger se enfrenta a la tendencia analgésica vinculada al mundo burgués que aniquila el auténtico heroísmo exigido por la búsqueda de sentido y lo sustituye con un bienestar hueco, avatar de un nihilismo de profundas raíces.

Entonces, el poder fructificador de *eros*, que es capaz de vencer la oposición ontológica constituida por la radical negatividad del nihilismo,¹⁰⁰⁸ puede tornar el sufrimiento en pasión. El amor parece entonces una sonda lanzada hacia la trascendencia, en tanto que permite dar un paso más allá del punto cero donde el sufrimiento se consume y su presencia podría ahogar toda posibilidad. Jünger señala, a través de Lucius de Geer, que el amor en la existencia es el símbolo de su propio fundamento atemporal, que perdura más allá de la muerte:

Sólo hay un amor, más allá del tiempo y del espacio; todos los encuentros sobre la tierra son solo símbolos, son diversos matices de una luz única e indivisible. [...] Reina en lo inextenso (...) En él radica lo que el encuentro tiene de eterno, de imperecedero.¹⁰⁰⁹

Se entiende, entonces, cómo este misterio de la relación entre amor y dolor es el que permite abrazar el propio sufrimiento para, por un lado, comprender el dolor del otro

¹⁰⁰⁶ Jünger, 15.

¹⁰⁰⁷ Jünger, 374.

¹⁰⁰⁸ Ocaña, *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger*, 185.

¹⁰⁰⁹ Jünger, *Heliópolis. Visión retrospectiva de una ciudad*, 97-98.

como acontecimiento convocante para la compasión allende todo discurso; y, por otro lado, reconocer que el sufrimiento encierra una enseñanza que nos remite a la realidad situada de la persona singular y que, al mismo tiempo, proyecta a la persona más allá de sí misma, hacia la eternidad, por el poder de *eros*. La imposibilidad de ahorrar el sufrimiento para hacer este tránsito ha sido antes mencionada,¹⁰¹⁰ y ahora puede constatarse hasta qué punto esa idea vertebró la reflexión sobre el dolor en la filosofía de Jünger, que tiene como fondo el enfrentamiento contra la tenaza del absurdo y la apertura a la posibilidad del sentido.

Es muy notoria la influencia que Dostoyevski supuso para Jünger en su análisis del nihilismo y de su relación con el sufrimiento. La ambivalencia del punto cero se encuentra presente en la obra del autor ruso, para quien el nihilismo es fuente de sufrimiento y, al mismo tiempo, mediante la pasión dolorosa cabe esperar un retoñar de las ramas cortadas por la ausencia de sentido. Dice Jünger que Dostoyevski no considera que el nihilismo sea el punto final, sino que es «curable precisamente por el dolor.»¹⁰¹¹ *Crimen y castigo* ofrece un ejemplo de esta experiencia en el que merece la pena detenerse.¹⁰¹² Jünger ha prestado atención al personaje de Raskólnikov, en el que podemos encontrar tanto el descenso al nihilismo —derivado de una obsesión por una absurda teoría sobre el poder¹⁰¹³—, como una búsqueda de redención mediada por el amor de Sonia Semiónovna. Los momentos finales de la obra ofrecen una clave hermenéutica para el problema del sufrimiento. Raskólnikov, condenado a cumplir siete años de condena, es presentado como un hombre en vías de resurrección. Esto es posible solamente tras haberse vencido a sí mismo, lo que conlleva una conquista «a costa de largos y heroicos esfuerzos.»¹⁰¹⁴ Así se ha de comprender ese «no se puede ahorrar el sufrimiento»¹⁰¹⁵ que el protagonista de *Heliópolis* espeta ante el proyecto de superar la doctrina del superhombre. El trayecto descrito por ambas novelas es análogo, y en ambos relatos aparece, por decirlo de este modo, una coparticipación de la libertad humana con la gracia, con el don. Tanto a Raskólnikov como a Lucius de Geer se les presenta la posibilidad del sentido como hilo de Ariadna en el laberinto del dolor a través de Sonia Semiónovna y Budur Peri, respectivamente. Y es el libre asentimiento

¹⁰¹⁰ Véase la nota 913.

¹⁰¹¹ Jünger, «Sobre la línea», 17-18.

¹⁰¹² Corresponde a Enrique Ocaña haber mencionado el paralelismo existente entre los dos personajes de *Heliópolis* ya mencionados y la relación entre Raskólnikov y Semiónovna. Cf. Ocaña, *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger*, 197.

¹⁰¹³ Cf. Jünger, *El corazón aventurero. Figuras y caprichos*, 90.

¹⁰¹⁴ Fiódor Dostoyevski, *Crimen y castigo*, trad. F. Ramón G. Vázquez (Barcelona: Alma, 2020), 494.

¹⁰¹⁵ Jünger, *Heliópolis. Visión retrospectiva de una ciudad*, 375.

ante el don del amor lo que permite abrir la posibilidad de una apertura radical a la vida en un estrato inalcanzable desde la sima nihilista. En este sentido, *eros* muestra su poder trascendente al hacer del sufrimiento una senda transitable y transformadora o, dicho de otro modo, una pasión que exige la audacia de ponerse en juego y la confianza de ser sostenido. La agudización de la experiencia del tiempo en el sufrimiento se ve también disuelta gracias a *eros*; los siete años de condena de Raskólnikov le parecen a Sonia «“sólo” siete años»¹⁰¹⁶ porque la raíz de su experiencia unitiva se encuentra más allá de toda circunstancia, allende el muro del tiempo.

La profundización en el sufrimiento que Jünger considera necesaria para enfrentar la gravedad del sinsentido desde su raíz más profunda comporta una reestructuración de las categorías mediante las cuales pensar lo real. El análisis de la experiencia sufriente revela un fondo metafísico sin el cual no cabe esclarecer la experiencia del sentido ni sus centros, amenazados en el núcleo de la vorágine nihilista. Lo que motiva la reflexión jüngeriana sobre la necesidad del dolor no es sadismo ni falta de compasión, como ya se ha mostrado, sino la convicción de que «quien cava más hondo alcanza en cualquier desierto el estrato donde se halla el manantial.»¹⁰¹⁷ Es decir, que en toda experiencia — también en la del nihilismo— cabe emprender el fatigoso esfuerzo de renunciar al absurdo y abrir la posibilidad de un nuevo comienzo, para lo que basta lograr «en *un* punto un contacto auténtico con el ser.»¹⁰¹⁸ Aquí hemos estudiado la experiencia de la responsabilidad histórica y la de *eros* como regiones propicias donde se da esa apertura que posibilita el contacto, en el cual se revela el fondo atemporal del sentido. No obstante, es necesario investigar hasta qué punto el basamento metafísico de la reflexión sobre el dolor se corresponde con cierta actitud ontológica que, en la obra de Jünger, se encuentra plasmada en el corazón aventurero. Esta será la guía para circular por la resaca del Maelström con desenvoltura para poder confirmar que la angustia que se nos da en los límites de la existencia puede ser el negativo del sentido absoluto. Nicolás Gómez Dávila escribe que «la nada es la sombra de Dios.»¹⁰¹⁹ Nosotros analizaremos ahora, junto a Jünger, cuál es la disposición que permite hacer de ese aforismo una verdad sostenible en la existencia.

¹⁰¹⁶ Dostoyevski, *Crimen y castigo*, 494.

¹⁰¹⁷ Jünger, *La emboscadura*, 187.

¹⁰¹⁸ Jünger, 185.

¹⁰¹⁹ Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito*, 204.

CAPÍTULO 2

EL CORAZÓN AVENTURERO Y EL LÍMITE: FRAGMENTOS DE LO ORIGINARIO

«El valor, espera; el miedo, va a buscar»¹⁰²⁰

2.1 EL TEMPLO DEL AVENTURERO

Tras haber recorrido los senderos hollados por el reto que plantea el sufrimiento entendido como experiencia radical de sinsentido, es conveniente atender a la disposición de la persona singular que asume este camino a través del cual la nada la interpela. Hemos querido subrayar que la experiencia del sufriente escapa a toda representación racional. El sinsentido interrumpe la capacidad conceptualizadora de la razón y demanda que se le deje ser. Jünger sabe que esto es necesario para poder verse atravesado por la ausencia que reclama, como su contracara, la presencia del sentido que se espera. No hay esfuerzo de la voluntad que pueda reducir la experiencia del sufriente mediante una solución técnica; eso lo hemos visto ya. Tampoco puede considerarse el sinsentido como un prejuicio refutable por la razón. Pero esto no significa que la actitud de aquel a quien se le muestra el abismo como formando parte de sí sea completamente pasiva. También aquí, en algo que aparece sin ser llamado, en un acontecimiento que no depende de la propia voluntad, cabe rastrear un fondo irreductible de libertad en la persona singular. En la disposición de dejar ser al sufrimiento, de sucumbir a la tentación de la nada,¹⁰²¹ hay ya una

¹⁰²⁰ José Bergamín, *El arte de birlibirloque* (Sevilla: Renacimiento, 2016), 62.

¹⁰²¹ Jünger, «Sobre la línea», 69.

decisión, a saber: la de explorar la intemperie que subyace a la razón estrecha y a su voluntad de dominio de lo real mediante la técnica. En este sentido, puede comprenderse que el punto cero es, también, el comienzo de un modo de pensar distinto de aquel que condujo al centro de la vorágine nihilista y que, además, es indisociable de un nuevo modo de existir.

La incapacidad de la razón estrecha heredera del positivismo había sido confirmada por Jünger en el abordaje de la pregunta por el sentido al reconocer la imposibilidad de representar la nada.¹⁰²² Para encarar el misterio del sinsentido radical es necesaria una disposición que renuncia a la representación y que, en el mismo abismarse en la nada irrepresentable, puede también propiciar «un contacto auténtico con el ser.»¹⁰²³ Este último, como señala Heidegger, tampoco «se deja representar y producir como un objeto.»¹⁰²⁴ La precariedad de la representación puede paralizar cuando se revela su insuficiencia, su incapacidad para reducir en el concepto un acontecimiento que desborda toda categoría. No hay aquí camino seguro, como ya hemos visto que Jünger indica insistentemente. Incluso cabe decir que no hay camino en absoluto, pues la interrupción de toda determinación técnica del sinsentido como problema implica que el enfrentamiento con el absurdo se renueva constantemente en la persona singular, cuya brega solitaria comporta una importancia que trasciende al individuo, como ya hemos visto. ¿Cómo orientarse, pues, una vez se da el salto al Maelström? Es ahora cuando hemos de presentar el temple del corazón aventurero (*das abenteuerliche Herz*) como guía existencial que permite constatar la presencia de la nada tras las ficciones cotidianas y, también, orientarse allí donde no hay ruta segura.

La irrupción de la patencia de la nada se da, según plantea Jünger, de forma abrupta. No hay situación en la que el ser humano se encuentre a salvo de la aparición del abismo, de forma análoga como describe Jünger en lo que se debe al dolor:

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 sentido.¹⁰²⁵

¹⁰²² Jünger, 25.

¹⁰²³ Jünger, *La emboscadura*, 185.

¹⁰²⁴ Heidegger, «Epílogo a “¿Qué es metafísica?”», 53.

¹⁰²⁵ Jünger, *La emboscadura*, 84.

Es esta manifestación de la nada la que se da sin previo aviso y la que conforma la antesala de toda búsqueda. Peor que el sinsentido es la incapacidad de verse interpelado por él. En la sociedad del progreso, la comodidad y el bienestar, el mayor riesgo consiste en que la absorción que producen las cosas sea tan grande como para opacar la experiencia de la ausencia de sentido. El corazón aventurero, sin embargo, es el centro vertebrador de quien se asoma a todas las realidades que desbordan la conceptualización racionalista y que sitúan a la persona singular ante «lo elemental»; ese torrente de fuerzas insolidario con la segmentación racional. En la primera versión de *El corazón aventurero*, Jünger alude a ese instante de conmoción en el que la razón y su capacidad representativa se interrumpe en los siguientes términos:

Tal instante actúa por sorpresa, arrebatada súbitamente el suelo bajo los fundamentos de la conciencia y suscita un sentimiento de caída en un abismo, un colapso del ritmo cardíaco. Sobreviene una sensación de vacío, un fenómeno de interferencia de la óptica interior, por así decirlo, que extingue las nítidas señales que sirven de orientación al pensamiento. Se despliega un nuevo espacio inusitado, donde el ser humano se precipita como a través de una hendidura abierta súbitamente en el suelo.¹⁰²⁶

Encarnar el corazón aventurero significa asumir ese acontecimiento del vacío que desorienta todo pensamiento; esa patencia de la nada que, en palabras de Heidegger, «disuelve en el torbellino de un preguntar más originario» la idea misma de «lógica.»¹⁰²⁷ De este modo, el temple del aventurero produce una apertura para la interpelación de la nada que, en su carácter manifiesto, inaugura un pensar capaz de dibujar nuevos caminos propicios para el sentido. Este pensamiento originario es reconducido por Jünger al corazón como centro vital, como aquella capacidad intuitiva en la que se ha de confiar «cuando los conceptos nos dejan en la estacada.»¹⁰²⁸ El corazón aventurero, entonces, no solamente refiere al coraje existencial desplegado por quien abandona la seguridad y se asoma al sinsentido presente en el mundo y en la persona,¹⁰²⁹ sino también a la facultad que sirve de brújula prelógica —estereoscópica—

¹⁰²⁶ Jünger, *Anotaciones del día y de la noche. El corazón aventurero (primera versión)*, 142.

¹⁰²⁷ Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, 38.

¹⁰²⁸ Jünger, *Anotaciones del día y de la noche. El corazón aventurero (primera versión)*, 73.

¹⁰²⁹ Recordemos que en *El trabajador* Jünger alude a las dos fuentes desde las cuales lo elemental eclipsa la realidad ceñida por la razón: el mundo y el «corazón humano»: Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 56.

en las simas abiertas por el nihilismo. Comentando a Luc de Clapiers, marqués de Vauvenargues, Jünger escribe: «¿Nacen los pensamientos en el cerebro? Vauvenargues opina que brotan del corazón; esto es más acertado.»¹⁰³⁰

La referencia a Heidegger en la presentación del corazón aventurero no es casual. Ocaña ha estudiado la profunda relación que existe entre el énfasis aventurero de Jünger y el vínculo del *Dasein* «temerario (*Verwegenen*)» con la «angustia (*Angst*)» tal y como Heidegger la presenta en *¿Qué es metafísica?*,¹⁰³¹ y su descubrimiento merece un comentario. La primera versión de *El corazón aventurero*, donde se introduce la capacidad pasmosa de lo elemental prelógico, y el texto de Heidegger *¿Qué es metafísica?*, que será la base para el análisis del temerario y la angustia, datan ambos de 1929. El parentesco entre ambos textos va más allá de la cronología. Como veremos, ambos filósofos investigan aquí el modo en el cual el pensar representativo se topa con un límite que desvela la experiencia de la nada en lo cotidiano, y cómo este desvelamiento exige, según escribe Heidegger en el *Epílogo* de 1943, un «valor (*Mut*)» capaz de asombrarse ante la angustia como «misteriosa posibilidad de la experiencia del ser.»¹⁰³²

El aventurero se expone a la irrupción de lo elemental bajo la forma del poder fundamental (*Grundmacht*) del nihilismo. Aquello que sacude al corazón aventurero no es ninguna cosa en concreto, sino más bien la presentación de aquello que no cabe en la representación y que se da como abismo. Jünger subtituló la primera versión de *El corazón aventurero* con las palabras «anotaciones del día y de la noche (*Aufzeichnungen bei Tag und Nacht*)». La convivencia latente de lo misterioso junto al día de la conciencia es, entonces, algo presente ya en el título de su obra. La capacidad para observar, en un mismo golpe de vista, ambas dimensiones es lo que ya hemos analizado como sensibilidad estereoscópica. El corazón aventurero, expuesto a la noche de la conciencia, reconoce la quebrazón que produce la extrañeza para con las cosas del mundo, algo que puede vivenciarse como sufrimiento. Pero esto es, al mismo tiempo, un camino para reconocer que la precariedad del mundo, su posibilidad de ser una nada, indica su enraizamiento en un estrato inagotable: «Nada es real y sin embargo todo es expresión de la realidad.»¹⁰³³ Con el temple aventurero, Jünger señala la necesaria

¹⁰³⁰ Jünger, *El autor y la escritura*, 195. Sobre la genealogía del corazón aventurero en la obra de Jünger: Cf. Ocaña, *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger*, 34-35.

¹⁰³¹ Cf. Ocaña, *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger*, 32 y ss.

¹⁰³² Heidegger, «Epílogo a “¿Qué es metafísica?”», 55.

¹⁰³³ Jünger, *Anotaciones del día y de la noche. El corazón aventurero (primera versión)*, 147.

experiencia de la nada habitando cada punto de lo real y, simultáneamente, reconoce el sustrato atemporal que resplandece tras la distancia con respecto a todo lo precedero. De alguna manera se encuentra ya en estos pensamientos de 1929 lo que Jünger desarrollará en *Sobre la línea* como antesala de toda experiencia del ser como sentido, a saber: la necesaria capacidad de experimentar el proceso de reducción-desaparición nihilista en cuanto tal; de esperar el presentarse de la nada con la templanza debida.

El sufrimiento interrumpe el habla porque quiebra toda experiencia de sentido, ya lo hemos dicho. Pero esta afirmación cobra una importancia renovada cuando la contrastamos con el concepto heideggeriano de angustia: «La angustia nos deja sin palabra.»¹⁰³⁴ Heidegger señala que en la experiencia de la angustia, lo ente se encuentra a la fuga, ello mismo se nos escapa y lo que angustia no puede ser reconducido a la palabra porque lo que se encuentra en el núcleo de la angustia es «la propia nada.»¹⁰³⁵ La angustia que, como lo elemental en Jünger, aparece de repente, sin que ninguna ocurrencia excepcional anuncie su llegada, revela esa nada que habitualmente «se nos disimula en su originariedad» por estar perdidos en lo ente;¹⁰³⁶ por no hacer sitio a la nada que se nos revela cuando se interrumpe el bucear en lo ente. Ese acontecer de la nada que se da no permite ser apresado por la decisión o la voluntad;¹⁰³⁷ no se puede ir a su encuentro, sino más bien esperarlo y soportarlo sin posibilidad de dominio. Heidegger señala que la nada se hace manifiesta oscuramente como «desistir (*nichtenden Verhaltens*)», pues su esencia es el «desestimio (*Nichtung*).»¹⁰³⁸ Aquí, lo ente «escapa en su totalidad,»¹⁰³⁹ y esa totalidad no se da como ente al *Dasein* que siente entonces la extrañeza del ente «como aquello absolutamente otro respecto a la nada»¹⁰⁴⁰. El rechazo (*abweisen*) de lo ente que escapa en la totalidad es al mismo tiempo un remitir (*verweisen*)¹⁰⁴¹ a lo diferente de lo ente, de modo que el ser se presenta como diferencia tras la experiencia de la nada consistente en desistir: «La nada, como lo otro del ente, es el velo del ser.»¹⁰⁴²

¹⁰³⁴ Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, 31.

¹⁰³⁵ Heidegger, 31.

¹⁰³⁶ Heidegger, 36.

¹⁰³⁷ Heidegger, 40.

¹⁰³⁸ Heidegger, 34.

¹⁰³⁹ Heidegger, 34.

¹⁰⁴⁰ Heidegger, 34.

¹⁰⁴¹ Heidegger, 33. Esta tensión dual entre lo rechazado y aquello a lo que remite es paralela a la naturaleza dual del fenómeno como lo oculto y lo mostrado (Véase la nota 23). Sobre este nexo entre *¿Qué es metafísica?* y *Ser y tiempo*: Cf. Pilar Gilardi, «Metafísica y Stimmung en la ontología fundamental de Martin Heidegger», *Studia Heideggeriana* 4 (2015): 105.

¹⁰⁴² Heidegger, «Epílogo a “¿Qué es metafísica?”», 62.

Heidegger sostiene que la angustia asumida con valor posibilita la experiencia del ser porque el hombre actualiza su capacidad para «experimentar la maravilla de las maravillas: *que lo ente es.*»¹⁰⁴³ Donde la angustia se recibe ciertamente como apertura a esa posibilidad del ser, dice Heidegger, es «en el *Dasein* que en el fondo es temerario.»¹⁰⁴⁴ El vínculo entre Jünger y Heidegger, situado por Ocaña en torno a la cuestión del valor ontológico ante la posibilidad de la angustia producida por la irrupción de la nada, es aquí muy claro. Pero todavía puede añadirse algo, un parentesco todavía no explorado, que complementa la disposición ontológica del aventurero y del temerario como abiertos a la angustia. Heidegger señala que la angustia del temerario no se opone a la alegría ni a la tranquilidad, sino que se encuentra «en secreto vínculo con la serenidad (*Heiterkeit*) y templanza del deseo creativo.»¹⁰⁴⁵ Esta serenidad —que no es *Gelassenheit*, actitud que más adelante pondremos en relación con el anarca jüngeriano— mencionada por Heidegger ha sido tematizada por Jünger mediante otro concepto que permite comprender la hondura del temple aventurero y su comportamiento en la nada: la *désinvolture*.¹⁰⁴⁶

Jünger plantea, a través de la *désinvolture*, una concepción del poder independiente del ámbito de la voluntad. Es, en este sentido, una «gracia» del poder y una «forma particular de serenidad (*Heiterkeit*).»¹⁰⁴⁷ Esta palabra, la misma que escogió Heidegger para relacionarla con el ánimo del *Dasein* temerario, recibe un comentario por parte de Jünger que aclara su concepción del aventurero: «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.»¹⁰⁴⁸ El corazón aventurero arriesga al máximo cuando se sumerge en la fascinación ante lo elemental y el sinsentido, pero al mismo tiempo encuentra una seguridad jovial que no depende ni de

¹⁰⁴³ Heidegger, 55.

¹⁰⁴⁴ Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, 39.

¹⁰⁴⁵ Heidegger, 40.

¹⁰⁴⁶ Este es un concepto sobre el que Jünger ha vuelto una y otra vez en distintas obras, y es frecuente encontrar la voz francesa: Cf. Jünger, *El corazón aventurero. Figuras y caprichos*, 111-15; Jünger, *Pasados los setenta I. Diarios (1965-1970)*, 274; Jünger, *Heliópolis. Visión retrospectiva de una ciudad*, 101; Jünger, *Sobre los acantilados de mármol*, 157-58.

¹⁰⁴⁷ Jünger, *El corazón aventurero. Figuras y caprichos*, 113.

¹⁰⁴⁸ Jünger, 113. La *Heiterkeit* de Jünger puede rastrearse hasta su lectura particular de Nietzsche, autor que releyó durante toda su vida. Merece la pena destacar el §343 de *La gaya ciencia*, titulado «Qué es lo que trae consigo nuestra alegría (*Heiterkeit*)». Aunque las respuestas de Nietzsche y de Jünger al acontecimiento del nihilismo son muy distintas —dado que Jünger, como venimos diciendo, reorientará su pensamiento hacia la búsqueda de trascendencia—, ambos comparten el temple aventurero como disposición propicia. En el párrafo citado, Nietzsche escribe: «Finalmente podrán zarpar de nuevo nuestros barcos, zarpar hacia cualquier peligro, de nuevo se permite cualquier riesgo de los que conocen; el mar, *nuestro* mar, yace abierto allí de nuevo, tal vez nunca hubo antes un “mar tan abierto”»: Nietzsche, *La gaya ciencia*, 328.

la voluntad técnica ni de la capacidad calculadora de la razón, sino de la templanza ante la aparición de la nada inquietante. Jünger alude a un fragmento de los *Essays* de Bacon en el cual aparece recogida esta disposición del ánimo para aclarar sus implicaciones existenciales:

Las virtudes evidentes y visibles despiertan elogios; pero existen virtudes secretas y ocultas que generan fortuna; ciertos rasgos del ser del hombre que no tienen nombre. La palabra española, *desemboltura* [sic], expresa parcialmente ese estado de la naturaleza del hombre en el que no hay obstáculos ni obstinación, y en el que las ruedas de su mente siguen el mismo camino que las ruedas de la fortuna.¹⁰⁴⁹

Lejos de proponer un constante esfuerzo de la voluntad para vencer al nihilismo, puede afirmarse que la *désinvolture* jüngeriana introduce una concepción del poder como dejar ser, como ligereza y desembarazo en el trato con lo real. La alusión a la fortuna que realiza Bacon puede también rastrearse en el pensamiento de Jünger: «La fortuna no es sino la forma elemental de la inteligencia, en la fortuna las cosas piensan, el mundo piensa para nosotros y con nosotros.»¹⁰⁵⁰ El corazón aventurero se introduce así en ese pensar originario, en eso que Jünger denomina «pensar sin pensamientos,»¹⁰⁵¹ que puede comprenderse como el vuelo libre del espíritu que no calcula la realidad, sino que se sumerge en ella con la sola garantía de su serenidad, y allí espera lo que haya de acontecer. Jünger reivindica la realidad del ser humano como ser racional que, en tanto tal, es también cordial. Lo que propone Jünger no es un mero sentimentalismo, una afirmación irracionalista del corazón, sino más bien la necesidad de recuperar una facultad propiamente humana ignorada por el positivismo y la complacencia de una razón abstraída de la existencia. El corazón es el punto de partida para descubrir lo real porque es el centro donde se arremolina la ocurrencia de la vida, que cuando es vivida, y no solamente conceptualizada, se revela como aventura.

La serenidad a la que aluden Heidegger y Jünger es el fundamento del valor ontológico que asume la posibilidad de la nada y del sinsentido, y la recibe como

¹⁰⁴⁹ «Overt and apparent virtues bring forth praise; but there be secret and hidden virtues that bring forth fortune; certain deliveries of a man's self, which have no name. The Spanish name, *desemboltura* [sic], partly expreseth them; when there be not stonds nor restiveness in a man's nature; but that the wheels of his mind keep way with the wheels of his fortune»: Francis Bacon, *Essays*, ed. Mary Augusta Scott (Nueva York: Charles Scirbner's Sons, 1908), 184-85. [Nuestra traducción]

¹⁰⁵⁰ Jünger, *El corazón aventurero. Figuras y caprichos*, 85.

¹⁰⁵¹ Jünger, *Anotaciones del día y de la noche. El corazón aventurero (primera versión)*, 59.

indicio del ser y del sentido. En *Pasados los setenta II*, Jünger anota un fragmento lacónico que, no obstante, ilustra lo que acabamos de señalar: «Dos perspectivas: / — ¿No pasa nada? / —No te preocupes: nada pasa.»¹⁰⁵² No es exagerado interpretar que en este fragmento se encuentra, de forma velada, la necesidad de que a ese no pasar nada angustiante le siga el reconocimiento sereno de que precisamente es nada lo que pasa; o sea, que, en palabras de Heidegger, «la propia nada, como tal, estaba aquí.»¹⁰⁵³ La necesidad de apurar la experiencia del sufrimiento, de sentir el desgarramiento por la ausencia de sentido se acompasa, así, con la *Heiterkeit* del corazón aventurero que ejerce la desenvoltura como disposición en la nada. Esto permite satisfacer el enorme reto que supone conducir una hermenéutica del sentido en el mundo donde este se presenta como ausencia. Esta ausencia puede detonar el miedo y, acto seguido, el terror, con lo que la experiencia de la nada se totaliza y la perspectiva de un sentido queda clausurada. Es necesario, entonces, analizar el lugar que ocupa el miedo en el pensamiento de Jünger para comprender cómo puede el corazón aventurero mantener su desenvoltura allí donde no existe garantía cierta.

2.2 EL DIÁLOGO CON EL MIEDO CONTRA EL DOMINIO DEL TERROR

El ser humano es capaz de temer porque puede anticipar en el dolor presente, o en su antesala, la actualización de la desgracia encerrada en toda empresa arriesgada, y también la amenaza postrera que supone la muerte. Ya hemos visto cómo para Jünger es necesario decidirse por la aventura del sentido, saltar al Maelström con la seguridad del aventurero, que consiste en la asunción consciente y desenvuelta del riesgo. El misterio del sentido y su articulación con el acontecimiento del nihilismo forman el relieve en el cual se desarrolla esta travesía incierta. Sin embargo, la serenidad que caracteriza a la persona cargada de coraje ontológico no excluye el miedo. No son pocas las páginas que Jünger dedica al estudio sobre la génesis y los efectos del miedo en las personas. Desde las reflexiones escritas por el joven soldado en el fragor de la batalla, hasta las notas de sus diarios tardíos en las que subraya el imparable avance de la técnica, la cuestión del miedo ha sido una preocupación fundamental en la filosofía de nuestro autor. Hemos de definir ahora, entonces, cuál es la raíz del miedo, cómo se manifiesta y qué papel desempeña en la existencia a partir de los textos de Jünger.

¹⁰⁵² Jünger, *Pasados los setenta II. Diarios (1971-1980)*, 420.

¹⁰⁵³ Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, 31.

El análisis del miedo que Jünger lleva a cabo en textos como *Sobre la línea* se encuentra, evidentemente, ligado a su discusión sobre el nihilismo. Esto significa que la investigación sobre el miedo trasciende el ámbito de la psicología y nos conduce a la preocupación metafísica por el sentido, o por la ausencia de él. Para comprender esta cuestión resulta oportuno aplicar un método de análisis que el mismo Jünger emplea frecuentemente, y que consiste en tratar de observar el fundamento arquetípico que trasluce en acontecimientos concretos. En este caso el suceso de referencia es el hundimiento del Titanic, cuya importancia para Jünger ya ha sido mencionada.¹⁰⁵⁴ La emergencia del peligro gestado inadvertidamente es aquello que revela la situación de la persona singular bajo la ilusión del bienestar, «una situación en que la libertad es menor.»¹⁰⁵⁵ La libertad en el seno del automatismo se reduce a la mínima expresión porque la persona singular pierde su capacidad de decisión: el fatalismo se expresa como la circunstancia que aplasta al yo, como Leviatán ante el cual solamente queda el pánico. El estilo propio del miedo en el mundo del trabajo es el del automatismo conducente a la imposibilidad de la libre decisión. Jünger se pregunta si es posible aminorar el miedo, pues considera que «la verdadera cuestión de nuestra existencia» implica examinar si es «posible no solo conservar, sino también fortalecer las raíces que aún siguen ligadas al fondo primordial (*Urgrund*).»¹⁰⁵⁶ Esta es la tarea que ha de asumir el coraje del corazón aventurero: vencer al terror que amenaza desde el tiempo mediante el reconocimiento, por un lado, del riesgo que conlleva la existencia y, por otro, del fundamento trascendente de esa capacidad de enfrentar la sacudida del miedo descontrolado.

Jünger señala que el miedo, allí donde el nihilismo se consuma, se presenta como Leviatán, como tiranía que impone su mandato desde el interior y desde el exterior. En primer lugar, el espanto (*Schrecken*) aparece como respuesta ante el descubrimiento de la propia vacuidad, lo que lleva a una proyección hacia el exterior en forma de «poder, dominio espacial y velocidad acelerada.»¹⁰⁵⁷ En segundo lugar, el miedo también es una fuerza que, procedente del exterior, sacude el centro de la persona «como ataque del

¹⁰⁵⁴ Véase la nota 134.

¹⁰⁵⁵ Jünger, *La emboscadura*, 68.

¹⁰⁵⁶ Jünger, 69. Raúl Andrés Pérez ha señalado la influencia mística de este concepto que, en Jünger, puede concebirse como «el abismo de la divinidad» del que hablaron el Maestro Eckhart y Jakob Böhme: Andrés Pérez, *Ernst Jünger y la emboscadura*, 121. Creemos que a estas dos influencias, innegables en Jünger, habría que añadir la de Angelus Silesius —en quien la teología apofática se encuentra, como en Jünger, muy presente— y, también, la de León Bloy —cuya caracterización del abismo como trasunto de Dios ya ha sido comentada—.

¹⁰⁵⁷ Jünger, «Sobre la línea», 57.

poderoso mundo a la vez demoníaco y automatizado.»¹⁰⁵⁸ No es difícil observar el paralelismo entre estas dos fuentes del miedo que Jünger presenta en *Sobre la línea* y las dos fuentes de lo elemental —el mundo y la persona— que ya comentamos en *El trabajador*. El miedo, entonces, no es un objeto al uso. No es algo que la persona tiene frente a sí, sino que, cuando el miedo impone su mandato, la propia persona es vehículo del pánico, y de ahí la pérdida de libertad que preocupa a Jünger. Parece haber, entonces, una reciprocidad entre el aumento del miedo y el aumento del peligro, entendido este como aquello que se da en las situaciones en las cuales el ser humano no es capaz de encontrar una salida. Y la raíz de todo miedo, aquel espanto fundamental en el cual se reúnen todos los temores humanos es, tal y como Jünger señala insistentemente, el miedo a la muerte. Poder recuperar la capacidad de decisión en convivencia con el miedo supondrá, entonces, la superación de este temor básico:

Hay que llegar a un estado que vaya más allá del fin del mundo: eso ya se ha sabido siempre. Si desaparece esa conciencia crece el peligro físico. Y con él, la riqueza, el miedo y la violencia.

Lo cardinal de toda angustia, aunque sólo sea por una astillita en el dedo, es el temor a la muerte; este reviste hoy una solemnidad que no es un buen presagio.¹⁰⁵⁹

No obstante, es importante reconocer que la propuesta de Jünger no consiste en la erradicación de todo miedo. Esto se asemejaría demasiado a la esterilización de lo elemental producido por la herencia ilustrada y positivista del mundo burgués, proceso cuyas consecuencias nefastas pasan por la deslegitimación ontológica de realidades negativas cuyo ocultamiento profundiza el proceso del nihilismo en tanto que imposibilita toda percepción del sentido que falta. El peregrinaje en espera del sentido conlleva, entonces, el diálogo constante con el miedo, interlocutor del ser humano que en soledad soberana se bate contra el absurdo. El peligro se encuentra en que «el miedo aspira al monólogo,»¹⁰⁶⁰ y es la serenidad propia del aventurero la que aprende a dialogar con el miedo, la que posibilita una *paideia* de la angustia capaz de reestablecer la libertad de la decisión negadora de todo fatalismo.¹⁰⁶¹ Estas reflexiones sobre el

¹⁰⁵⁸ Jünger, 57.

¹⁰⁵⁹ Jünger, *Pasados los setenta III. Diarios (1981-1985)*, 192-193. Un fragmento muy similar puede leerse en: Cf. Jünger, 103.

¹⁰⁶⁰ Jünger, *La emboscadura*, 72.

¹⁰⁶¹ Cf. Jünger, 73.

miedo vertebran una concepción de la existencia que puede remontarse al concepto de angustia en Kierkegaard, pasión inexorable que garantiza la más sublime enseñanza:

Esa es una aventura por la que todos los hombres deben pasar: aprender a angustiarse para no tener que caer en la perdición que consiste, o bien en o haberse angustiado nunca, o bien en hundirse en la angustia; el que ha aprendido a angustiarse rectamente, por tanto, ha aprendido lo más elevado.¹⁰⁶²

El diálogo con el miedo que propone Jünger como forma de impedir el vaciamiento de la persona desde su propio interior implica un habitar el tiempo desde fuera del tiempo mismo. Ya hemos visto que todo miedo encuentra su razón última en la estructura finita del ser humano. Esto significa que el ser eminentemente temporal de la existencia humana es, también, motivo de angustia. No obstante, solamente en el tiempo realiza el ser humano sus esfuerzos y experimenta el goce de existir. Por esto mismo, Jünger entiende que el tiempo despierta simultáneamente en la persona singular «alegría y duelo», y que todo duelo, como hemos dicho, nace del «miedo a la muerte.»¹⁰⁶³ ¿Cómo encarnar la serenidad que exige la aventura del sentido ante este miedo incardinado en la temporalidad de la persona singular para aprender a amar la vida sin temer a la muerte?

Para responder a este interrogante, hemos de atender al comentario que Jünger realiza al grabado de Durero *El caballero, la muerte y el diablo*¹⁰⁶⁴. En este grabado encontramos la imagen de un caballero que cabalga a través de un sendero angosto flanqueado por el diablo y la muerte. Esta última presenta al caballero dos símbolos poderosos que la identifican como señora del tiempo: el reloj de arena y la serpiente, imágenes de «destrucción y retorno,»¹⁰⁶⁵ en palabras de Jünger. Pero lo que más sorprende del cuadro es el semblante del caballero. Situado en una encrucijada terrible, parece encontrarse absorto, mirando más allá de cualesquiera figuras que rodean su montura y que oscurecen la estampa de su camino. Como señala Jünger, «intuimos que el caballero domina en cierto modo la situación.»¹⁰⁶⁶ La clave interpretativa de esta actitud del caballero la encuentra Jünger en la alcazaba que ocupa la parte superior del

¹⁰⁶² Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos*, trad. Darío González y Óscar Parceró (Madrid: Trotta, 2016), 261.

¹⁰⁶³ Jünger, *El libro del reloj de arena*, 151.

¹⁰⁶⁴ Jünger, 151.

¹⁰⁶⁵ Jünger, 151.

¹⁰⁶⁶ Jünger, *El libro del reloj de arena*, 152.

grabado y que es «la fortaleza situada fuera y más allá del tiempo (...) En ella estriba la serenidad (*Gelassenehit*) del caballero.»¹⁰⁶⁷ La serenidad como *Gelassenheit*, que Jünger invoca aquí explícitamente, nace entonces de ese fondo primigenio al que antes aludíamos y que ha de comprenderse como la vocación de trascendencia que conduce más allá de los hechos, allende el tiempo y la precariedad de todas las cosas. Volveremos sobre el papel de la *Gelassenheit* en Jünger al estudiar la figura del anarca, pero podemos anticipar ya el parentesco que aquí puede identificarse con el retorno heideggeriano a la interioridad y su «dejar ser a las cosas»¹⁰⁶⁸ como formas de apertura a la donación del ser.

En ningún caso la victoria frente al miedo fundamentada en la orientación trascendente de la existencia que Jünger acentúa ha de comprenderse como una huida. La serenidad nace de sumergirse en la densidad de lo real y en la trascendencia; también en las dimensiones negativas de la existencia vetadas por el racionalismo estrecho, pues solamente así es posible no abandonarse al miedo cuando este irrumpe.

De nuevo encontramos que León Bloy figura aquí como maestro de Jünger. En junio de 1895, Bloy escribe en su diario una carta enviada a Henry de Groux cuya primera frase resume lo que acabamos de decir: «Todo cuando sucede es adorable.»¹⁰⁶⁹ No se trata aquí de mero *amor fati*, sino del reconocimiento de un sentido absoluto que, aun cuando no se nos da plenamente, se afirma más allá de la circunstancia. Jünger comentó la frase de Bloy realizando una adenda que permite comprender el sentido que esta cobra para nuestro autor: «Gracias, pues, no sólo por la luz sino también por la sombra, no sólo por la dicha, sino también por el don del ser: este ser-tal en especial.»¹⁰⁷⁰ Diríamos, entonces, que la actitud tan enigmática del caballero representado por Durero es la serenidad jovial que propone Jünger como temple aventurero capaz de encarar la nada del sentido, una serenidad que linda con el agradecimiento por el ser, más allá de la coyuntura particular. Jünger apela aquí a la existencia de un orden superior al tiempo mismo que infunde una seguridad que no puede ser alcanzada por ninguno de los medios de la técnica. La dicha y la sombra se anudan en esa donación del ser que se agradece. Resulta oportuno introducir aquí algo sobre lo que necesariamente habremos de volver: la importancia de la palabra para Jünger. Pues parece que el sentido y la

¹⁰⁶⁷ Jünger, 152.

¹⁰⁶⁸ José Manuel Chillón, «Ser en el mundo sin ser del mundo. Serenidad y direcciones del cuidado en Heidegger», *Pensamiento* 74, n.º 218 (2018): 668.

¹⁰⁶⁹ Bloy, *El mendigo ingrato. Diario I (1892-1895)*, 310.

¹⁰⁷⁰ Jünger, *El autor y la escritura*, 165.

palabra van a encontrar una ligazón profunda para Jünger en la palabra que se hace oración: «La oración confirma, más allá del destino individual, el orden del mundo, de ahí que proporcione una seguridad absoluta.»¹⁰⁷¹ Estas líneas aparecen justo antes de volver a citar la sentencia de Bloy a la que aludimos previamente. La victoria contra el miedo, que Jünger observa en forma de imagen en el grabado de Durero, se comprende entonces como la serenidad nacida de la jaculatoria que confirma el ser del sentido; una seguridad impertérrita, primigenia, que desde fuera del tiempo sostiene la existencia aventurera.

La necesidad de hacer retroceder al miedo hasta la posición del diálogo no es, para Jünger, solamente una forma de practicar el cuidado de sí. Ya hemos señalado que esta aproximación a lo abismático se despliega en el marco de un desafío ontológico, en el que se juega la posibilidad de encontrar una senda conducente más allá del punto cero. El aumento del miedo se ha de considerar, entonces, una de las aristas más punzantes del sinsentido. El «Dios se retira» que caracteriza la tematización del nihilismo en el pensamiento jüngeriano es, también, el foco a partir del cual comprender la agudización del miedo que, soterrado en la cotidianidad, se convierte en un posible detonante del terror, situación indeseable en la que el miedo toma la voz cantante: «Con la pérdida de la época sacra aumentan la proximidad de la muerte y el temor a ella.»¹⁰⁷² Se corre entonces el riesgo de lo que Jünger denomina «tentar al diablo» y que consiste en «prefigurar con el espíritu los pormenores de un futuro nefasto.»¹⁰⁷³ Esto sería tanto como desesperar o, dicho de otro modo, rendirse ante un fatalismo que renuncia a la libertad humana para trascender lo inmediatamente dado. En este punto, en el cual la angustia domina completamente a la persona singular, Jünger señala que es imposible dedicarse a la tarea del pensar, tan urgente en tiempos peligrosos:

Lo primero que ha de hacer quien comienza a pensar es cerrar la puerta a la angustia; de lo contrario hacen aparición espejismos y falacias. Si el espíritu se inclina a excluir las posibilidades extremas se hará también incapaz de domeñarlas.¹⁰⁷⁴

¹⁰⁷¹ Jünger, *Pasados los setenta I. Diarios (1965-1970)*, 559.

¹⁰⁷² Jünger, *Pasados los setenta II. Diarios (1971-1980)*, 320.

¹⁰⁷³ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 141.

¹⁰⁷⁴ Jünger, 567.

La frase que cierra este fragmento es de especial importancia, y subraya la necesidad de esa *paideia* de lo negativo que venimos señalando desde el comienzo de nuestro trabajo. La ocasión abierta por el aventurero, que prefigura lo que más adelante diremos sobre el emboscado, es la de aquel que aprende a temblar zambulléndose en el miedo mismo, penetrando en la esencia de todo temor y saliendo allí victorioso. Esta victoria ha de interpretarse como una refutación existencial del fatalismo; como la prueba viva de una acción libre en el seno de la catástrofe. Hay aquí una responsabilidad que asume el aventurero, y es la de ser el engaste del sentido, el espejo de aquello que se da en la existencia y que remite al ser atemporal. Dice Jünger: «Un hombre basta como testigo de que la libertad todavía no ha desaparecido; pero tenemos necesidad *de él*.»¹⁰⁷⁵ La existencia del aventurero, tal y como la hemos descrito, incorpora así un componente de ejemplaridad que bien puede investir a la persona singular del destello del símbolo, de manera que la libertad ejercida, incluso allí donde el miedo amenaza con dominar la situación, se revele como el tintineo de una seguridad independiente de la situación individual cuya verdad se confirma en el terreno de la praxis.

En *La emboscadura* Jünger presenta dos ejemplos en los cuales la seguridad propia de quien se encuentra afincado en lo eterno, de quien se sabe vencedor del miedo a la muerte, se hizo patente en la historia: el juicio a Sócrates y la pasión de Cristo.¹⁰⁷⁶ Con respecto al primero, Jünger sintetiza la actitud de Sócrates ante su propio proceso señalando que consiste «en saber que la sentencia no tiene validez y en saberlo en un sentido más elevado del que pueden averiguar los pros y los contras humanos.»¹⁰⁷⁷ Jünger plantea aquí una enmienda a la totalidad contra los poderes de la vileza que, desnortados, sitúan a la víctima en el rincón de los condenados a muerte. El enfrentamiento real no se da entre Sócrates y el tribunal, sino que la lucha se libra en el interior mismo del ateniense, y el resultado es la conquista de la nobleza humana, una tarea siempre pendiente que se satisface en Sócrates cuando este «vence en su propio

¹⁰⁷⁵ Jünger, «Sobre la línea», 64.

¹⁰⁷⁶ Hay que decir que en ningún caso se acerca Jünger a presentar ambas figuras como equivalentes. En *Esgrafiados* establece una diferencia entre ambos basándose en la necesidad socrática de la ironía, mientras que reconoce cómo «un dios no necesita ironía.» Aunque Cristo y Sócrates aparecen en *La emboscadura* como ejemplos de victoria contra el miedo, Jünger reconoce que la respuesta socrática precisa siempre de un sustrato social donde la ironía pueda cobrar su sentido, mientras que a Cristo, como a todo el que se sostiene sobre el amor de Dios «puede uno imaginárselo solo, como en la Tebaida, en ermitas, reflexionando sobre la salvación del mundo, repleto de una fuerza regurgente.» Así, Jünger concluye: «En la cruz se está más solo que en la prisión de Sócrates.»: Jünger, *Esgrafiados precedido de Carta siciliana al hombre de la luna*, 56. No obstante, es precisamente la ironía de Sócrates ante la muerte la que «ilumina el cáliz, en una libertad inquebrantable a través de los siglos.»: Jünger, 59.

¹⁰⁷⁷ Jünger, *La emboscadura*, 112.

pecho el ataque de la vileza.»¹⁰⁷⁸ Si la sentencia no tiene validez, aunque se ejecute el veredicto, es porque no roza lo esencial de la persona que no teme la llegada de la muerte y que, superado ese miedo, se hace eterna como modelo de justicia capaz de vencer al mal más allá de la muerte. No en vano escribió Jünger en sus diarios de la Segunda Guerra Mundial que, si Sócrates fue un gran pensador, es porque «no tuvo miedo», y precisamente a causa de esto «atravesó completamente incólume la aniquilación.»¹⁰⁷⁹ Sócrates ejercita el coraje al asomarse a la muerte y esperar el triunfo sobre ella, y en este sentido puede hablarse de la asunción de un riesgo análogo al del corazón aventurero jüngeriano; solamente hemos de recordar la famosa frase que inspira todo el *Fedón*: «Es hermoso el riesgo.»¹⁰⁸⁰

La intuición de que quien vence a la muerte se convierte en imagen viva de lo atemporal que late en el pulso del tiempo se presenta con mayor claridad en las reflexiones de Jünger sobre la muerte de Cristo. El hecho de que el tiempo se cuente a partir del nacimiento de Cristo es, dentro de la lectura mitológica de la historia propia de Jünger, la prueba de un poder supratemporal capaz de conformar la historia en «el instante en que gira el tiempo.»¹⁰⁸¹ En su interpretación de la historia de la pasión, Jünger acentúa que Cristo «penetra en el reino de la muerte» y retorna triunfal, lo que le instituye como «supremo Fundador»¹⁰⁸² de todo intento de vencer el miedo a la muerte practicado, humanamente, desde el tiempo. En cada uno de esos intentos se produce un acercamiento parcial en la existencia al triunfo absoluto sobre la muerte ejemplificado por el fundador de la religión cristiana. Para ilustrar la fuerza del acontecimiento de la pasión de Cristo como poder irradiador de serenidad frente a la muerte, Jünger alude a los mártires —«más fuertes que aquellos centenares de miles de personas que los encerraban en los circos»— y a todos aquellos que han sentido una profunda confianza ante los destinos más terribles.¹⁰⁸³ Esta es la confianza de quien se ha asomado a la negatividad radical —la muerte— con la esperanza del sostén atemporal cuyos retazos se despliegan en ciertos instantes de la existencia. La reflexión sobre el sufrimiento con la que comenzamos esta parte de nuestro trabajo comparece aquí como propedéutica apropiada para la brega con el miedo. El sufrimiento, capaz de horadar a la persona singular, se revela ahora como el fundamento de una sabiduría cuyo contenido se hace

¹⁰⁷⁸ Jünger, 112.

¹⁰⁷⁹ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 567.

¹⁰⁸⁰ Platón, *Fedón*, 114d.

¹⁰⁸¹ Jünger, *La emboscadura*, 110.

¹⁰⁸² Jünger, 109.

¹⁰⁸³ Jünger, 110.

más claro al haber presentado la necesidad de dialogar con el miedo a la muerte. Esto es a lo que Jünger denominó «padecimiento sapiente»¹⁰⁸⁴ tras contemplar la expresión de María en el grupo escultórico de la Crucifixión situado en la Iglesia de san Nicolás, en Kalkar. Es la expresión de quien, sacudido por el sufrimiento que anuncia la retirada de todo sentido, reconoce que no hay hecho capaz de refutar la esperanza por el sentido absoluto, cuya sombra se proyecta como dolor. Así se ha de comprender por qué, para Jünger, el miedo se ha de incluir dentro de las vivencias que encaminan a reconocer el ser en la existencia, más allá de cualquier poder terrenal:

Es formidable el pensamiento de que la persona singular en su habitación solitaria, el débil en su escondrijo, el perseguido en la celda de su prisión, pueden ofrecer resistencia al Leviatán e incluso emplazarle ante el tribunal, y que esa fuerza les es proporcionada precisamente por el miedo: por el hecho de tener un comportamiento sufriente.¹⁰⁸⁵

Este comportamiento sufriente exige que la persona singular se disponga, desde la serenidad aventurera, a realizar una exploración de las profundidades donde el miedo tiene su asiento y donde se juega el fortalecimiento de ese fondo primordial (*Urgrund*) al que aludíamos antes.

El resultado del vaciamiento ontológico de la reducción (*Reduktion*) nihilista — aquello que Jünger llama pérdida o desaparición (*Schwund*)— se manifiesta también como la consunción de aquellos ámbitos capaces de traducir lo atemporal en el tiempo, es decir, como un «proceso global de merma de símbolos (*Symbolschwund*).»¹⁰⁸⁶ El poder titánico del trabajador, enraizado en la totalización de un tiempo cerrado vinculado a la perfección de la técnica, deja tras de sí «una ancha estela de símbolos destruidos.»¹⁰⁸⁷ Resulta claro que esta anulación de lo simbólico propia del nihilismo barre, precisamente, con la posibilidad proyectiva y trascendente del símbolo. Se comprende ahora mejor por qué el fatalismo es una de las tendencias propias de la civilización de la técnica, así como el aumento del miedo, pues cada vez se dificulta más pensar en un allende lo inmediatamente dado. Este es el proceso que Jünger ha denominado, también, *Weissung*: «La reducción de los diversos colores a uno solo, el

¹⁰⁸⁴ Jünger, *Pasados los setenta I. Diarios (1965-1970)*, 546.

¹⁰⁸⁵ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 550-551.

¹⁰⁸⁶ Ernst Jünger, *Acercamientos. Drogas y ebriedad*, trad. Enrique Ocaña, 2.^a (Barcelona: Tusquets, 2008), 14.

¹⁰⁸⁷ Jünger, *El Trabajador. Dominio y Figura*, 157.

blanco.»¹⁰⁸⁸ Pero, como venimos diciendo, la pérdida propia de los procesos de reducción y desaparición del nihilismo puede ser también la ocasión para un acercamiento hacia ese fondo primordial donde el sentido se revela en su ausencia, y donde cabe esperar algo más que dicha ausencia: «Esta merma (*Schwund*) o blanqueo (*Weissung*) crea el fondo para nuevas imágenes; el aplanamiento prepara campos de aterrizaje.»¹⁰⁸⁹

En la sección siguiente analizamos las regiones de la existencia en las que, como ya hemos visto con los casos de responsabilidad en la historia y de *eros*, se revela el núcleo atemporal del sentido afincado en la persona singular, algo posible solamente tras haber admitido la injerencia de la nada. Ese es el fondo originario de cuyo fortalecimiento depende el cruce de la línea del nihilismo en forma de esperanza.

2.3 PENSAR AL BORDE DEL ABISMO

El camino que lleva al contacto con lo atemporal, que se convertirá en el centro de resistencia contra los poderes del nihilismo, es el de una profundización en el abismo. Mantenerse abierto a la permanente posibilidad de la catástrofe, de la consunción de todo valor y de toda orientación, es la condición de posibilidad de cualquier decisión alternativa a la de la nada cuando esta presenta como ausencia de sentido. Es por esto por lo que Jünger, en *La emboscadura*, señala que «cuando alguien delibera consigo mismo es bueno que lo haga al borde del abismo.»¹⁰⁹⁰ Decíamos antes que la superación del nihilismo propuesta por Jünger no es reductible a un voluntarismo, sino que es rastreable una actitud consistente en dejar ser al sinsentido y en la apertura al afloramiento del sentido *ex negativo*. Esto significa que el pensamiento al borde del abismo que propone Jünger es especialmente acuciante en la civilización donde los procesos de reducción-desaparición del nihilismo muestran sus efectos más aciagos. Centrarse en lo abismático es una forma de enfrentar la situación desde un punto de vista práctico, pues se trata de fortalecer aquello que permite encontrar un remanso de libertad y seguridad ante la posibilidad de la catástrofe. No conviene, entonces, considerar que el pensamiento al borde del abismo es un juego teórico; Jünger es muy claro al señalar que es la única forma de fortalecer el fondo originario de la persona para

¹⁰⁸⁸ Jünger, *La tijera*, 224.

¹⁰⁸⁹ Jünger, *Acercamientos. Drogas y ebriedad*, 119.

¹⁰⁹⁰ Jünger, *La emboscadura*, 84.

«mantener franco el camino del medio, un camino que se ha vuelto tan estrecho como el filo de una navaja.»¹⁰⁹¹

Ese camino intersticial es el que no rechaza la presencia del sinsentido —pues ya hemos visto que la deslegitimación ontológica de toda negatividad es lo que caracteriza al nihilismo de raíces más hondas—, pero que no permite el dominio del pánico una vez que se reconoce la pérdida. El realismo heroico aparece transformado, como anticipamos antes, y adopta las maneras de una filosofía práctica que estudia los espacios donde la persona singular puede encontrar indicios del sentido originario. El rechazo del fatalismo es, así, radical: «No somos libres de evitar la catástrofe, pero en ella hay libertad.»¹⁰⁹² Esta libertad depende de que la persona singular se encuentre dispuesta al encuentro con lo extraño, donde se ha de revelar lo que, tras todas las fragilidades de las ficciones humanas, constituye el centro esencial, indestructible de la persona. Vamos a examinar cómo esa extrañeza que remite a la trascendencia acontece en el instante (*Augenblick*), que para Jünger es «lo más cercano a lo atemporal (*Zeitlos*).»¹⁰⁹³ Esto conlleva rastrear algunas experiencias límite en las que se muestra la proximidad insólita de lo absoluto atemporal, que puede revelarse ante la mirada propicia. Nos centramos en tres dimensiones que Jünger ha explorado con amplitud, y en las que el sentido y el abismo aparecen en íntima unión, aunque no en el mismo grado en cada una de ellas: la ebriedad, la palabra poética y la muerte.

La ebriedad (*Rausch*) ocupa un lugar importante en el pensamiento de Jünger. En la primera versión de *El corazón aventurero*, señala que, junto a los sueños y a la muerte, la ebriedad es uno de los estados que se convierten en «llave para todas las experiencias.»¹⁰⁹⁴ Ha de comprenderse, entonces, cuál es el sentido que la ebriedad adquiere en el pensamiento de Jünger en relación con la cuestión que nos ocupa.

Es evidente que la aventura por los fondos subterráneos de la conciencia facilitada por los estados alterados de la psique no va a ser, en ningún caso, parangonable a la narcotización de la civilización del bienestar. Jünger acentúa la importancia que tiene la ebriedad no para disolver la conciencia, sino para afinarla en armonías que habitualmente son imperceptibles. En su estudio clásico sobre las drogas, escribe: «En la hora postrera, no conviene administrar narcóticos, sino más bien dádivas que amplíen

¹⁰⁹¹ Jünger, 98.

¹⁰⁹² Jünger, 100.

¹⁰⁹³ Jünger, *Pasados los setenta IV. Diarios (1986-1990)*, 265.

¹⁰⁹⁴ Jünger, *Anotaciones del día y de la noche. El corazón aventurero (primera versión)*, 58.

y agucen la conciencia.»¹⁰⁹⁵ Se sitúa Jünger así junto a otros aventureros de la ebriedad, como Thomas de Quincey y Baudelaire, para quienes la distancia con el presente garantizada por la alteración de la conciencia es una forma de profunda reminiscencia, que disuelve la memoria y hace aflorar el recuerdo.¹⁰⁹⁶ Jünger acuñó el término «psiconauta»¹⁰⁹⁷ para referirse a esta aventura por la vastedad de la conciencia. Las experiencias nacidas del consumo de distintas sustancias no fueron tratadas solamente en su ensayo *Acercamientos*, sino también en trabajos narrativos como *Heliópolis* o *Visita a Godenholm*.

En esta última obra se narra el encuentro de tres personajes —Ulma, Einar y Moltner— con Schwarzenberg, sabio afincado en una región nórdica llamada Godenholm. Los tres visitantes se verán allí expuestos a una iniciación que Jünger presenta a través de una concatenación de imágenes desbordantes, cargadas de simbolismo, y que encajan con la descripción de una experiencia psicodélica. De los tres visitantes, nos interesa especialmente Moltner. Su temperamento es el de un hombre desencantado, asolado por el sinsentido y la incomodidad de un escepticismo enfermizo que le mantiene alejado de todo compromiso y vulnerable ante cualquier superstición: «Acostumbrado a ponerlo todo en duda, también se mostraba dispuesto a creerse cualquier cosa.»¹⁰⁹⁸ Es un personaje cargado de miedo, consciente de que su vida se encuentra hilada con la precariedad de una balsa cuyas frágiles ataduras pronto podrían ceder ante «la tremenda profundidad de los elementos.»¹⁰⁹⁹ Precisamente, el encuentro con Schwarzenberg planteará, para Moltner, la radical confrontación con el sufrimiento y el sinsentido. Este es un instante de máxima tensión para Moltner, quien, como le indica Schwarzenberg, «siempre intentará escudarse tras las palabras cuando la cosa se ponga seria.»¹¹⁰⁰ Pero lo que está en juego es, como anticipábamos en el capítulo dedicado al nihilismo, algo que trasciende toda representación. El sinsentido arrebató las palabras y destruye la ligazón en los eslabones del logos. No obstante, como indica Schwarzenberg, quien sabe que sufre también sabe algo más.¹¹⁰¹ Este

¹⁰⁹⁵ Jünger, *Acercamientos. Drogas y ebriedad*, 10.

¹⁰⁹⁶ Enrique Ocaña, «Memorias de ultratumba. Sobre ebriedad y muerte en la obra de Ernst Jünger», *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, n.º 20 (1995): 98.

¹⁰⁹⁷ Jünger, *Acercamientos. Drogas y ebriedad*, 286. Antonio Peri, personaje de *Heliópolis*, puede concebirse como un retrato del «aventurero del espíritu»: Jünger, 11-12.

¹⁰⁹⁸ Ernst Jünger, *Visita a Godenholm*, trad. Juan Conesa Sánchez (Barcelona: Página Indómita, 2017), 55.

¹⁰⁹⁹ Jünger, 18.

¹¹⁰⁰ Jünger, 72.

¹¹⁰¹ Jünger, 72.

conocimiento que acompaña a la constatación del sufrimiento es el del sinsentido, el del abismo que obliga a enfrentar el misterio de la nada y a resistir su embate lanzando una sonda en busca del sentido absoluto. Molinuevo ha señalado que *Visita a Godenholm* narra la experiencia del «aullido hambriento de la Nada»¹¹⁰², cuyo papel propedéutico para el cruce de la línea hemos subrayado insistentemente.

Los personajes de Godenholm, envueltos en el aliento misterioso de la ebriedad, habitan un tiempo distinto al de la técnica. No es el ritmo automático de los relojes, cerrado en sí mismo y medible hasta niveles atómicos, sino que es un «tiempo inconmensurable.»¹¹⁰³ Esta es la revelación contenida en el instante de la ebriedad; un acercamiento a lo incondicionado donde el tiempo mismo no se extiende ni se comprime, sino que adquiere una nueva cualidad que lo aproxima a lo atemporal. Tras la experiencia, los personajes retornan al día de la conciencia transformados, capaces de una nueva mirada dispuesta a sondear el verdadero valor de las cosas.¹¹⁰⁴ Esta experiencia recuerda mucho a la de Lucius de Geer, cuya transformación en *Heliópolis* también aparece mediada por la ingesta de un fármaco psicodélico, como ya hemos descrito.¹¹⁰⁵

Con respecto a la ebriedad, es necesario señalar que la lucidez de Jünger nunca le permitió ver en ella el sustituto de una trascendencia como la de la experiencia religiosa. Además, señaló los riesgos que presentan los estados de ebriedad:

La embriaguez siempre se inmiscuye también en la realidad, y no sólo porque incite al crimen o porque cause daños al cuerpo. El auténtico riesgo consiste en que uno abandona el tiempo, el espacio y la lógica, a la manera de los demonios, y luego no vuelve a encontrar la auténtica salida, de modo que pierde siglos, como el monje de Heisterbach.¹¹⁰⁶

Los riesgos que Jünger reconoce en la ebriedad le distancian, nuevamente, de toda perspectiva que busque resolver la cuestión del sentido a partir de una óptica problemática, mediante soluciones técnicas. No hay fármaco que pueda, realmente, ofrecer un don de sentido auténtico. Solamente posibilitan acercamientos, aproximaciones a lo que ya estaba presente: «La embriaguez multiplica, pero carece de

¹¹⁰² Molinuevo, *Estéticas del naufragio y de la resistencia*, 47.

¹¹⁰³ Jünger, *Visita a Godenholm*, 97.

¹¹⁰⁴ Jünger, 116-117.

¹¹⁰⁵ Véase la nota 1000.

¹¹⁰⁶ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 443.

la capacidad, superior, de sumar, capacidad que añade cosas nuevas, cosas diferentes, y que sí es poseída por eros.»¹¹⁰⁷ La prudencia de Jünger es aquí enorme, pues fácilmente podría la avidez aventurera del psiconauta degenerar en desmesura de la voluntad. No obstante, lo atemporal se ofrece como un don que puede ser aceptado, pero no creado artificialmente. Es por esto por lo que en una de sus obras finales —*La tijera*—, Jünger señala que «el tiempo tomado por anticipado en la embriaguez es un robo que se hace a los dioses. He aquí un indicio *ex negativo*: en las épocas ateístas aumentará el consumo de drogas.»¹¹⁰⁸ Entonces, aunque Jünger ha tratado la experiencia de la ebriedad como acercamiento a lo atemporal, también ha sido muy consciente de que presenta un riesgo enorme en el mundo titánico, donde siempre amenaza la pérdida del límite y la tecnificación de lo sagrado.

Ya en *Acercamientos* Jünger indica que existe la posibilidad de retomar el contacto con lo originario a través de «procedimientos puros,»¹¹⁰⁹ que son los característicos del asceta. La propuesta final de Jünger para el fortalecimiento espiritual de la persona singular no será la ebriedad del psiconauta, sino que seguirá el ejemplo de abstención del anacoreta san Antonio Abad en la Tebaida: «Al eremita no le hacía falta el opio, le bastaban el desierto y la continencia.»¹¹¹⁰ La vida del asceta le resulta a Jünger más cercana a lo atemporal, y no ya de forma simbólica, sino en la transformación que experimenta su sustancia espiritual. En *Acercamientos* señala que «el asceta es más rico que César, el señor del mundo visible, que se consume en el placer,»¹¹¹¹ pues todo placer habita el tiempo y en él se agota.

Esta alusión a la existencia silenciosa del asceta puede sorprender, especialmente tras haber señalado que uno de los caminos a través los cuales Jünger considera posible realizar un acercamiento hacia lo atemporal es el de la palabra poética. Sin embargo, si recordamos lo que dijimos antes sobre la relación entre el tipo y la figura a través del lenguaje, podremos comprender hasta qué punto la palabra es la mensajera que retorna, cargada de sentido, de un desierto (*Wüste*) que no es tierra yerma, sino plenitud atemporal que se concreta en formas posibles.¹¹¹² Con esta idea, que sustenta las reflexiones de Jünger sobre el lenguaje, puede abordarse una aproximación a la palabra que nos encamina hacia una hermenéutica del sentido.

¹¹⁰⁷ Jünger, 494.

¹¹⁰⁸ Jünger, *La tijera*, 40.

¹¹⁰⁹ Jünger, *Acercamientos. Drogas y ebriedad*, 24.

¹¹¹⁰ Jünger, *La tijera*, 39.

¹¹¹¹ Jünger, *Acercamientos. Drogas y ebriedad*, 11.

¹¹¹² Jünger, «Typus, Name, Gestalt», 165.

Jünger reconoce que el logos humano es capaz de decir la realidad en tanto que es capaz de nombrar y de que los nombres signifiquen algo —recordemos que Jünger señala cómo el nombramiento de tipos en la realidad supone la apropiación de una realidad por parte del ser humano—. Sin embargo, tras todo nombre habita un fondo de sentido inexplorado y, aún más, una realidad que exige un análisis de dimensiones prelógicas. Tras haber presentado el método y los descubrimientos filosóficos de *El trabajador*, podemos afirmar que Jünger ejercita en esa obra esta peculiar fenomenología hermenéutica que exige enfrentar todo aquello que la palabra no logra nombrar, pero que le dota de sentido. Ahora podemos entender mejor cómo, si bien el nombramiento de tipos consiste en la apropiación humana de una realidad por el logos, el descubrimiento de figuras, según Jünger, indica que es el ser humano el que ha sido apropiado.¹¹¹³

Pensar la palabra es, entonces, pensar su sentido y su límite. Las reflexiones sobre el lenguaje que Jünger esparce a lo largo de todos sus escritos indican muy claramente cómo la tarea del poeta es la de ofrecer un acercamiento hacia el fondo atemporal de sentido. Paradójicamente, Jünger concibe que la responsabilidad de aquel que trabaja con las palabras consiste en ilustrar los límites de lo expresable, que desembocan en el silencio:

Lo digno de veneración no es el lenguaje, sino lo inexpresable. Lo que hay que venerar no son las iglesias, sino lo invisible que vive en ellas. A eso es a lo que el autor se acerca con palabras, sin alcanzarlo jamás.¹¹¹⁴

Entonces, entre la palabra y la realidad existe siempre una distancia que puede ser atisbada, pero que de ningún modo es posible superar definitivamente. La palabra formulada en el tiempo es ya insuficiente para expresar el sentido más íntimo de las cosas, que remite a la trascendencia. Nuestro lenguaje es el propio de un ser transido de temporalidad. Por eso mismo reconoce Jünger que, al hablar de cuestiones relativas a lo eterno, «nuestro lenguaje, sin duda, es insuficiente para penetrar en el misterio, ya que fuera del tiempo no “sucede” nada, antes bien, el tiempo comienza con el acontecer y termina también con él.»¹¹¹⁵ Nos topamos aquí con un límite de la palabra, que se nos revela en su carácter aproximativo, pero nunca final. No obstante, la constatación de

¹¹¹³ Véase la nota 452.

¹¹¹⁴ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 314-15.

¹¹¹⁵ Jünger, *Pasados los setenta III. Diarios (1981-1985)*, 467.

este límite es lo que posibilita el acercamiento a lo atemporal reflejado por la palabra, que dice y calla a la vez. Es así como cabe comprender la posibilidad de una hermenéutica jüngeriana que invita a examinar lo dicho para reconocer las indicaciones que remiten a lo indecible, es decir, a la trascendencia. Esta cuestión puede abordarse estudiando la concepción parabólica del lenguaje que Jünger presenta en sus reflexiones sobre la autoría. Esta nos remitirá al análisis de la importancia ontológica del silencio en el pensamiento de Jünger como apertura al sentido del ser.

El autor, dedicado a la palabra poética, aparece en Jünger como el portador de una tarea fundamental, de la que se nutren los hombres y la historia: «¿Qué es lo más importante para el autor? El redescubrimiento de lo imperecedero en un tiempo perecedero: el ser en la existencia.»¹¹¹⁶ Analizar el modo en el que la palabra opera en el tiempo es analizar la existencia humana y su apertura a la realidad, pero también es asomarse hacia aquello que sostiene la existencia sin agotarse en ella, que es el ser mismo. Y este, del mismo modo que la nada, trasciende toda representación en el lenguaje, pero es a través del lenguaje como el autor intenta la aproximación al fondo originario de donde emerge el sentido.

Esta idea puede rastrearse en uno de los fragmentos exegéticos que Jünger dedicó en sus diarios motivado por la lectura de la Biblia durante la Segunda Guerra Mundial. La reflexión a la que nos referimos nace de la siguiente lectura del Evangelio de San Mateo: «Y al que diga una palabra contra el Hijo del hombre, se le perdonará; pero al que la diga contra el Espíritu Santo, no se le perdonará ni en este mundo ni en el otro.»¹¹¹⁷ El escolio que Jünger añade a este versículo concentra su concepción parabólica del lenguaje:

Para que a este [al ser humano] le resulte comprensible la palabra —la palabra en su sustancia suprema, como Espíritu Santo—, ella ha de transformarse en carne, en lenguaje, en sonido y sonoridad terrenales. En esa condición la palabra se vuelve dogmática, y es disculpable que vacile la concepción que se tiene de ella. Pero es preciso que en la carne, en la parábola, en la traducción *vislumbremos* el texto original, el cual es inaudible, invisible, indescifrable. A él al que tiene que estar apuntada la aguja magnética en todas nuestras correrías y viajes por el mundo

¹¹¹⁶ Jünger, *Pasados los setenta IV. Diarios (1986-1990)*, 92.

¹¹¹⁷ Mt. 12: 32. *Biblia de Jerusalén*.

físico y por el mundo moral; y quien aquí se desvía no es sólo que vaya a perderse, es que ya está perdido.¹¹¹⁸

Lo que Jünger propone es el reconocimiento, enraizado en una interpretación religiosa de la realidad, de la permanencia ontológica tras toda variación óptica. En el nihilismo al decir le falta el sentido y, como hemos visto, la tenaza del absurdo nos disloca hasta el extremo del mutismo dolido. Pero esto no dice nada sobre el sentido que hay más allá del decir, muy lejos de lo que la palabra puede delimitar. El sentido mantiene siempre su integridad en el orden del ser porque no corresponde a ningún tener: «El sentido no se “tiene”. El sentido existe.»¹¹¹⁹ Que seamos capaces de asimilar su ser indica un contacto subjetivo que depende de una apertura simultánea a la propia donación de sentido. No obstante, e incluso cuando el sujeto rechaza dicha apertura y persiste en la nada desecadora de todo sentido, este se mantiene impertérrito, a la espera de ser vislumbrado —o esperado— desde el tiempo. Este fundamento ontológico atemporal es, como expresan las líneas finales del fragmento citado, el fundamento de toda aproximación a lo real y del mundo de la praxis, pero esto lo veremos más adelante.

El poder de la palabra como portadora del sello del sentido contra el avance del nihilismo es presentado por Jünger también en *Sobre los acantilados de mármol*. Citábamos antes un fragmento en el que el protagonista de la novela narra el impulso que siente el ser humano de confirmar el orden de los elementos a través del lenguaje para reconstruir, reconociendo la debilidad del espíritu humano, la creación.¹¹²⁰ El ser humano, mediante la palabra, hace un trabajo consistente en recordar lo originario que hace posible el existir presente de las cosas. Este trabajo es un esfuerzo que ha de concebirse, para no degenerar en la *hýbris* del hombre titánico, como procreador, no como creador. Para Jünger, el poeta se ejercita constantemente en la veneración y en el rechazo al *eritis sicut Deus*, tentación de titanismo primigenio: «La creación sólo puede imitarse, no repetirse. El generador copia a la creación (...) El autor extrae su fuerza del símil. El lenguaje mismo es solamente símil.»¹¹²¹ La palabra del poeta es la que se reconoce como un eco de la primera palabra creadora y que, por tanto, «es símbolo

¹¹¹⁸ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 457-458.

¹¹¹⁹ Jünger, *Pasados los setenta V. Diarios (1991-1996)*, 57.

¹¹²⁰ Véase la nota 152.

¹¹²¹ Jünger, *El autor y la escritura*, 50.

temporal del poder de crear y sacerdocio de ese poder.»¹¹²² El testimonio encarnado de lo atemporal es lo que la palabra muestra sin poder decirlo, de modo que la constatación de su límite coincide con el reconocimiento nebuloso de un «otro lado» tras dicho límite. De esa región fundamental, pero misteriosa, es de donde proviene la voz poética, cuyo sentido no puede ser inmanente a sus propias producciones: «La poesía testimonia algo más que el orden visible, y el poeta sigue una vocación que proviene del mundo indestructible.»¹¹²³

En *Sobre la línea*, Jünger explora distintos ámbitos donde el ser humano entra en contacto con el fondo primigenio de su existencia y logra enfrentarse a los poderes leviatánicos del nihilismo. Tras considerar la importancia de la pérdida del miedo a la muerte y de *eros*, Jünger dedica un espacio a hablar sobre la vida dedicada a «la creación de las musas.»¹¹²⁴ Allí afirma que: «También en la obra de arte la nada se absorbe con una fuerza inmensa; eso hace consciente el acto procreador.»¹¹²⁵ El autor aparece investido de una enorme responsabilidad cuando se trata de enfrentar el reto planteado por el nihilismo. La palabra poética cuenta con el poder para iluminar un camino más allá del vaciamiento ontológico nihilista porque su sentido dimana del ser. Por ello sostiene Jünger que el poeta «es el único capaz de domesticar el titanismo.»¹¹²⁶ Ya vimos cómo en la lectura mitológica de la historia que realiza Jünger, los titanes se presentan como los señores del tiempo. Si el poeta puede domesticarlos es porque actúa desde el tiempo, pero no se somete a él, ya que la fuente de su obrar se sitúa en lo atemporal. La integración forzada en la *Gestalt* del trabajador encuentra en el poeta un bastión irreductible porque su palabra también tiene fuerza histórica y procreadora; «de ahí que uno de los indicios de la catástrofe sea la extinción de los poetas.»¹¹²⁷

Catastrófica es una situación en la que la persona singular no encuentra salida. El tiempo cerrado propio del nihilismo es una de estas situaciones que pueden resultar catastróficas si se opacan las posibles aperturas al cruce de la línea. En *Sobre los acantilados de mármol* encontramos ya una formulación de la importancia de la palabra y las posibilidades que inaugura, que trascienden, por mucho, el acto comunicativo: «En

¹¹²² Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 493.

¹¹²³ Jünger, *El autor y la escritura*, 86.

¹¹²⁴ Jünger, «Sobre la línea», 64.

¹¹²⁵ «Auch an das Kunstwerk saugt sich das Nichts mit ungeheurer Kraft; das macht den Zeugungsakt bewußt.» Jünger, «Über die Linie», 279. [Nuestra traducción]. No seguimos aquí la traducción de Molinuevo, que traduce «Zeugungsakt» por «acto genésico» y «saugt sich» por «amamantar.»: Cf. Jünger, «Sobre la línea», 64.

¹¹²⁶ Jünger, *El autor y la escritura*, 36.

¹¹²⁷ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 493.

la palabra reconocíamos la espada mágica cuyo brillo hace palidecer a la tiranía. La palabra, la libertad y el espíritu son trinas y unas.»¹¹²⁸

La reflexión jüngeriana sobre la palabra y, en un sentido más amplio, sobre la obra de arte, se encuentra enraizada en una preocupación ontológica. Como ya hemos indicado, para Jünger «la creación está situada fuera del tiempo», de modo que la importancia de la obra de arte consiste en «hacernos participar en la creación y, así, apartarnos del tiempo.»¹¹²⁹ Jünger llegará a reconocer un fondo sacramental en el lenguaje a través de esta remisión a lo atemporal que concentra la palabra, de tal manera que el lenguaje no solamente posibilitaría un acercamiento, sino un contacto:

Delante de los altares, los movimientos y las palabras adquieren otra relevancia: esta no ha de ser entendida como metáfora, es decir, de modo simbólico, sino substancial: como un recuerdo que se remonta a lo no lingüístico, pero también como participación material en él.¹¹³⁰

Encontramos en este fragmento una alusión a realidad no lingüística de donde emerge el lenguaje. Jünger apela a la realidad prelógica donde se encuentra el sentido, que es filtrado y presentado a través del lenguaje. De la apertura a esa realidad, a la que antes denominábamos fondo primordial (*Urgrund*), depende todo intento de dar un paso más allá del clima nihilista. Como señalamos previamente, la tematización que Jünger realiza del lenguaje incluye la posibilidad de una hermenéutica del sentido, mediante la cual se ha de explorar lo que en la palabra aparece como una carencia, aquello hacia lo cual el lenguaje indica de modo incompleto y que resplandece a través de él. La interpretación del sentido es una tarea que exige proyectarse hacia esa realidad atemporal.

El caso del arte sirve aquí, de nuevo, como paradigma. Para Jünger es muy evidente que el arte no ha de proporcionar placer —pues el placer permanece enteramente dentro de lo temporal—, sino elevar al hombre «por encima de su finitud: resurrección en el tiempo.»¹¹³¹ Pero esto no puede hacerlo por lo que dice, sino por lo que de ningún modo puede ser representado. Ya mostramos antes, en nuestra reflexión sobre el sufrimiento, cómo para Jünger el paraíso no es representable de modo satisfactorio porque partimos,

¹¹²⁸ Jünger, *Sobre los acantilados de mármol*, 119.

¹¹²⁹ Jünger, *Pasados los setenta III. Diarios (1981-1985)*, 400.

¹¹³⁰ Jünger, 506.

¹¹³¹ Jünger, *Pasados los setenta IV. Diarios (1986-1990)*, 231.

necesariamente, de categorías propias de seres constituidos por el tiempo. El sentido absoluto solamente es concebible como una despedida «de lo alto y lo bajo, de lo bueno y lo malo, de lo bello y lo feo, incluso del dolor y el placer.»¹¹³² La obra de arte es la encargada de ofrecer una aproximación a lo perfecto realizada desde la constatable imperfección del mundo. Jünger afirma la búsqueda de trascendencia como un rasgo esencial de toda obra y toda palabra que, en último término, conduce a «la admiración silenciosa.»¹¹³³ Aquí damos con el centro del acercamiento al fondo primordial de sentido que demanda la palabra poética, pues esta exige una disposición que podríamos concebir como una actitud propiamente filosófica: el silencio.

El silencio, afirma Jünger, es «más profundo que la palabra.»¹¹³⁴ Como hemos visto, toda palabra emerge de este fondo abismal distinto de la palabra misma. La plenitud del silencio se ramifica en la palabra concreta capaz de nombrar lo real, el logos humano que se abre a la realidad: «Así como la luz hace *visible* el mundo y su figura, así el lenguaje lo hace comprensible en lo más íntimo, y no cabe prescindir de él.»¹¹³⁵ Pero esta apertura puede ser una cerrazón cuando la palabra concreta se hace absoluta y se concibe como aquella que agota la realidad misma. Contra la tradición de un pensamiento que ha hipertrofiado la fuerza del concepto, Jünger recuerda que las regiones ontológicas sobre las que se sostiene la existencia no caben en nuestro vocabulario. Solamente el silencio permite aproximarse, callando, a lo que no puede ser dicho.¹¹³⁶ El nombramiento es una mengua porque fija posibilidades en el tiempo, mientras que el silencio permite participar a la persona singular del límite que linda con el fondo de sentido, en un darse puro de las cosas que permite aproximar esta concepción del silencio a una suerte de fenomenología no explícita en el pensamiento de Jünger.

¹¹³² Jünger, *Pasados los setenta III. Diarios (1981-1985)*, 305.

¹¹³³ Jünger, 305.

¹¹³⁴ Jünger, *La tijera*, 20.

¹¹³⁵ Jünger, *La emboscadura*, 185.

¹¹³⁶ Aunque la diferencia de contextos teóricos sea grande, es imposible no recordar la distinción wittgensteniana entre decir y mostrar. Lo que solamente puede mostrarse exige una abstención del decir que sostiene la famosa proposición última del *Tractatus*: «De lo que no se puede hablar hay que callar.»: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Jacobo Muñoz y Isidoro Reguera, 3.^a (Madrid: Alianza, 2012), 145. Como veremos unas páginas más adelante, aquello que sostiene el mandato de silencio propuesto por Wittgenstein es compatible con la reflexión de Jünger sobre el componente parabólico del lenguaje como fundamento de su sentido y de su límite. Así Wittgenstein: «El lenguaje no puede representar lo que en él se refleja.»: Wittgenstein, 84. Esto que se refleja es, además de su forma lógica, aquello que cae dentro de lo místico, con lo que la pertinencia de callar adopta un componente ético muy cercano a las reflexiones que desarrollamos en esta sección. Sobre la combinación ético-mística del callar wittgensteniano como preparación para que lo místico se dé desde sí mismo: Cf. Carla Cordua, *Transigencias. Una guía de lecturas* (Santiago de Chile: Roneo, 2023), 143.

Además, Jünger presenta el silencio como la ausencia de toda palabra y, al mismo tiempo, como la plenitud de la palabra. El valor de la palabra poética se redobra «cuando el poeta calla» porque «la palabra permanece incluso si no se pronuncia.»¹¹³⁷ La afirmación de la trascendencia del sentido hace que el silencio, si bien consiste en una apertura, permanezca dentro del ámbito de la aproximación. Jünger reconoce que «la mente formada ha de contentarse con las indicaciones y hacer luego una reverencia (...). Ve la luz en los colores y el uno sólo en el número.»¹¹³⁸

La conciencia del límite inherente a lo humano es muy clara en esta vertiente del pensamiento de Jünger. El silencio aparece frente al mundo en constante movilización nacido de la idea de progreso, ese cuyo *tempo* es, para Jünger, el «*accelerando*: cada vez más deprisa.»¹¹³⁹ Frente al dominio producido por la técnica en tanto que lenguaje del trabajador, Jünger remite al silencio. Esta llamada a constatar que toda palabra incorpora un cierto mutismo es, también, una forma de acentuar la necesidad de hacer sitio al asombro ante el peso de lo real. Antes de encerrarlo bajo el lenguaje del trabajador, se ha de posibilitar la emergencia del sentido atemporal, y esto demanda situarse en el silencio para que se haga valer algo distinto a lo configurado por los poderes titánicos que encarna el tipo humano del trabajador. El límite señalado por Jünger desemboca, como venimos mostrando, en el reconocimiento de una racionalidad amplia en sus preocupaciones y modesta en cuanto a sus posibilidades, y en cuyas notas características no puede faltar la vocación de trascendencia.

La presencia del límite se muestra en la palabra, pero será la proximidad de la muerte la experiencia donde más claramente Jünger encontrará la posibilidad de encarnar el pensamiento al borde del abismo. La muerte es el límite por excelencia porque en ella se concentran, por un lado, la consumación de la esencia temporal del ser humano y, por otro lado, el instante en el que el tiempo se cierra y resplandece lo atemporal. Esta dualidad contenida en el destino humano no aparece en el pensamiento de Jünger bajo una formulación teórica, sino como la descripción fenomenológica de quien vivencia, si no la muerte, sí el proceso del morir. En *Tempestades de acero* encontramos dos

¹¹³⁷ «Wenn der Dichter schweigt»; «Das Wort steht, auch wenn es nicht ausgesprochen wird»: Jünger, «Sinn und Bedeutung. Ein Figurenspiel», 217. [Nuestra traducción]

¹¹³⁸ Jünger, *Esgrafiados precedido de Carta siciliana al hombre de la luna*, 163.

¹¹³⁹ Jünger, «El Estado mundial», 171. La idea de la técnica como aceleración aparece así formulada en este ensayo de Jünger publicado en 1960. Es conveniente anotar el paralelismo con la concepción de la técnica de José Gaos, quien en 1959 se hacía una pregunta que puede leerse junto a la afirmación de Jünger: «¿Cómo, por qué, el hombre se ha “embalado” en tal dirección de su vida?»: José Gaos, «Sobre la técnica», en *Filosofía de la técnica*, ed. María Antonia González Valerio y Nicole C. Karafyllis (Ciudad de México: Herder, 2022), 124.

fragmentos nacidos de la experiencia en la trinchera cuyo análisis nos permitirá comprender la relevancia de la muerte en la apertura hacia el sentido trascendente. El primero de ellos narra el impacto de una bala que atravesó el pecho de Jünger en una de las batallas más cruentas de la Primera Guerra Mundial. El joven alférez escribe:

Creí que había sido alcanzado en el pecho, pero, mientras aguardaba a la Muerte, no sentía ni 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 rodeaba.¹¹⁴⁰

Jünger describe aquí una vivencia absoluta del instante de apertura del sentido. Es evidente que el instante de la experiencia de la muerte descrito por Jünger no es homologable al instante entendido como abstracción desgajada de la existencia de la persona. Ese sería el tiempo de la técnica del que hablamos en la primera parte. ¿Se podría decir que Jünger describe el instante presente como —para utilizar una expresión de Paul Ricoeur— «el tiempo de la preocupación»?¹¹⁴¹ No es posible afirmar esto. El tiempo de la preocupación, el del cuidado (*Sorge*) refiere al carácter intratemporal de la existencia humana: a su ser-en-el-mundo. Pero la vivencia descrita por Jünger muestra el instante absoluto en que el tiempo se diluye conforme la propia existencia se escapa: lo atemporal se abre. Es el tiempo de la des-preocupación como acontecimiento donde la persona singular recibe algo radicalmente distinto de cualquiera de sus experiencias intratemporales. Es en esta frontera donde podemos situar la posibilidad existencial de un pensar ahistórico, ese que Gadamer menciona como sugerido por Jünger.¹¹⁴² El propio Jünger ha señalado que su conocimiento de la historia no busca ser él mismo histórico: «Yo aspiro, por el contrario, a contraer unas nupcias espirituales con el instante en su profundidad intemporal, ya que sólo él, y no la duración, es símbolo de la eternidad.»¹¹⁴³ Esta profundidad del instante se muestra de un modo similar a lo que

¹¹⁴⁰ Jünger, «Tempestades de acero», 266. Con mucha mayor brevedad lo describe en su diario de guerra donde, no obstante, reconoce que «habría sido una hermosa muerte»: Jünger, *Diario de Guerra (1914-1918)*, 384.

¹¹⁴¹ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración I*, trad. Agustín Neira, 5.^a (México: Siglo veintiuno, 2004), 128.

¹¹⁴² Gadamer, *Verdad y método*, 631. Recuperando un pensamiento de Léon Bloy en esta misma línea, Jünger señalará que «en el instante de la muerte el espíritu vive la sustancia de la historia»: Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 365.

¹¹⁴³ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 138.

Cioran ha denominado «*eterno presente*: el sentimiento de la presencia eterna de las cosas.»¹¹⁴⁴ Solamente así puede comprenderse que el soldado herido experimente un sentido capaz de amortiguar la gravedad del contexto y de su situación concreta. En los albores de la trascendencia, Jünger indica que cabe esperar un tiempo donde no hay ya espera. El pasado y el futuro se funden y dejan de ser espejos que reflejan el presente, pues este último se purifica «hasta que en el instante de la muerte se torna idéntico a la eternidad.»¹¹⁴⁵ Esto es, quizá, expresado con mayor claridad en el segundo fragmento al que nos referíamos, donde Jünger narra cómo recibió un disparo de ametralladora durante su última batalla, el 25 de agosto de 1918. En esta ocasión, su pulmón derecho fue perforado y cerca estuvo de desangrarse hasta la muerte:

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; pero era un asombro lleno de alegría. [...] Allí no había ya ni guerra ni enemistad.¹¹⁴⁶

En la primera versión de *El corazón aventurero*, Jünger vuelve sobre la experiencia de esta herida. Allí subraya, en primer lugar, que esta experiencia es, en esencia, inefable, dada la densidad de los fenómenos que en ella se dan. Estos están «demasiado cargados de sentido para que fuera posible explicarlos.»¹¹⁴⁷ Esto no hace sino subrayar la concepción parabólica del lenguaje que antes tratamos. La ruptura que introduce la experiencia de la muerte en la intratemporalidad de la persona singular es algo que Jünger acentúa, habiendo él mismo experimentado el «tránsito súbito desde el esfuerzo más enérgico de la voluntad, desde un asalto, a un perfecto e indolente estado contemplativo.»¹¹⁴⁸ En este estado se abre el sentido porque la percepción se aleja de las

¹¹⁴⁴ Emil Cioran, *En las cimas de la desesperación*, trad. Rafael Panizo (Barcelona: Tusquets, 2020), 151.

¹¹⁴⁵ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 59.

¹¹⁴⁶ Jünger, «Tempestades de acero», 299.

¹¹⁴⁷ Jünger, *Anotaciones del día y de la noche. El corazón aventurero (primera versión)*, 117.

¹¹⁴⁸ Jünger, 117.

imágenes y accede a «sus fuentes significativas» mediante la remembranza de lo originario, de «un recuerdo que la memoria ya había perdido.»¹¹⁴⁹

La muerte será, para Jünger, la experiencia culminante en la cual se realiza un tránsito hacia eso atemporal que tempranamente descubrió en carnes propias. En la segunda versión de *El corazón aventurero*, Jünger plantea una hipótesis metafísica según la cual toda la realidad podría estar construida conforme a un modelo cristalográfico. Busca así poder reconciliar lo que denomina «la superficie y la profundidad de la vida.»¹¹⁵⁰ Los cristales son el ejemplo porque en ellos se produce la transparencia, que es la síntesis perfecta de superficie y profundidad. Jünger entiende que esta transparencia es dada a la persona singular «en ciertos instantes extremos» — además de en el lenguaje—, y pone como ejemplo cualquier «poder soberano», como la presencia de la muerte, la belleza y, también, la experiencia de la verdad.¹¹⁵¹ El caso de la muerte aparece analizado nuevamente en un breve ensayo contenido en esta misma obra, titulado *En el puesto fronterizo*. El título de este escrito nos da ya una pista sobre la idea de la muerte como tránsito que atraviesa la obra de Jünger, que aforísticamente expresó como: «“Vivo.” Eso significa: estoy haciendo una excursión en el tiempo.»¹¹⁵²

En el breve relato al que nos referimos, se estudia la relación que hay entre el agonizante y el «ojo interior» que le proporciona una nueva forma de mirar y amar la vida «sin que le acucie el instinto de conservación.»¹¹⁵³ Volvemos aquí sobre ese concepto de des-preocupación que introdujimos antes para aproximarnos a la comprensión jüngeriana de lo atemporal. El agonizante se encuentra en el momento de la transparencia como emerger de la trascendencia en su distanciamiento de la temporalidad propia de la persona singular, y ese es un tránsito absolutamente individual. Por eso mismo Jünger muestra su preocupación ante la banalización de la muerte en la civilización de la técnica: «La cuestión del tránsito, que desde siempre agobia a la persona singular, nos acosa cada vez más, en la medida en que la muerte queda reducida a un número o a una trivialidad.»¹¹⁵⁴ Cuando la trascendencia pasa a ser olvidada, en tanto que recalcitrante a todo cálculo, el sufrimiento y la muerte pierden su sentido;¹¹⁵⁵ pero la muerte, como encargada de disolver el tiempo, «aporta lo que nadie

¹¹⁴⁹ Jünger, 117.

¹¹⁵⁰ Jünger, *El corazón aventurero. Figuras y caprichos*, 15.

¹¹⁵¹ Jünger, 16.

¹¹⁵² Jünger, *Pasados los setenta II. Diarios (1971-1980)*, 71.

¹¹⁵³ Jünger, *El corazón aventurero. Figuras y caprichos*, 137.

¹¹⁵⁴ Jünger, *La tijera*, 236.

¹¹⁵⁵ Cf. Jünger, 231.

más es capaz de aportar.»¹¹⁵⁶ Es menester, entonces, recuperar una disposición hacia la muerte que permita sostener la máxima a través de la cual Jünger reformula y corrige la «escuela militar del vivir»¹¹⁵⁷ nietzscheana: «“Lo que no me mata me hace más fuerte”; y lo que me mata, inmensamente más fuerte.»¹¹⁵⁸

Tras todo lo dicho, podemos comprender que Jünger no proclama con ello una filosofía de la autodestrucción, sino más bien la celebración jovial del instante atemporal. Si este instante es en el que la preocupación propia de los seres temporales se quiebra, es porque lo eterno resplandece como transparencia. La fuerza inmensa a la que apela Jünger en el aforismo que hemos citado no ha de comprenderse en sentido titánico, pues los poderes de los titanes corresponden al tiempo. Su fuente es la eternidad, porque: «la vida divina es presente eterno. Y sólo hay vida en aquellos sitios donde está presente lo divino.»¹¹⁵⁹ ¿De qué manera se hace presente lo divino en estos instantes cargados? Jünger reconduce el término «acontecimiento (*Ereignis*)» a su origen etimológico como «visión (*Eräugnis*)» que se ha de comprender como un mostrarse-a-sí-mismo (*Sichzeigen*).¹¹⁶⁰ El análisis del acontecimiento propuesto por Jünger nos permite reconocer en su filosofía el proyecto de una fenomenología del sentido *in nuce*. La ruptura que introduce el instante es este acontecimiento en el que se muestra lo atemporal. El sentido se da aquí como fenómeno en sentido estricto; es decir, como aquello que se muestra a sí mismo, aunque lo haga de forma parcial. El sentido comparece efectivamente, y no lo hace ya en forma de manifestación negativa anunciada a través de otros fenómenos, como el de su ausencia.¹¹⁶¹ La transparencia a la que se refiere Jünger como fusión de la superficie y la profundidad de la vida puede comprenderse, desde esta lectura de su concepto de *Ereignis*, como el emerger de la fenomenicidad del sentido. Este se da en un horizonte que rebasa la frontera de lo intratemporal porque acontece en el instante, es decir, en la plenitud de un presente continuo. Esta continuidad no se ha de comprender como una sucesión infinita en el orden del devenir, sino como una tensión que la experiencia del sentido establece hacia lo atemporal, hacia la eternidad. Así se comprende por qué, para Jünger, la capacidad que tiene el ser humano de cruzar la línea del nihilismo depende de ciertas experiencias

¹¹⁵⁶ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 306.

¹¹⁵⁷ Friedrich Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*, trad. Roberto Echavarrén (Barcelona: Tusquets, 2015), 26.

¹¹⁵⁸ Jünger, *Radiaciones I. Diarios de la segunda guerra mundial (1939-1943)*, 248.

¹¹⁵⁹ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 59.

¹¹⁶⁰ Jünger, *Pasados los setenta IV. Diarios (1986-1990)*, 172.

¹¹⁶¹ Nos basamos aquí en la diferencia que Heidegger establece entre fenómeno y manifestación: Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, 49.

fundamentales —*eros*, la poesía, la muerte, la catástrofe— que le permiten trascender lo dado. Allí se abre la ocasión de recibir algo profundamente transformador, que ha de comprenderse como una llamada ante la que la persona singular puede libremente responder, de lo que se sigue una auténtica *metanoia*. Son esos «instantes de éxtasis y de entusiasmo» sin los cuales el ser humano, que «está desterrado al tiempo», «no puede ingresar en su unidad.»¹¹⁶²

El sentido que acontece es trascendente porque solamente así puede fundamentarse la posibilidad efectiva de trascendencia. Si la persona singular puede vencer los procesos de reducción-desaparición es porque se encuentra sostenida en una realidad inaccesible a los mecanismos de vaciado ontológico propios del mundo titánico de la técnica. Jünger dirá que la curiosidad de la persona por el «¿adónde?» y el «¿y luego qué?» se explica porque «escucha señales del otro lado de la pared del tiempo.»¹¹⁶³ El sondeo de ese «otro lado», que es uno de los grandes temas del pensamiento de Jünger, ha de pasar necesariamente por el ser-tal de la persona singular que brega y sufre por el sinsentido; es un camino que no puede delegarse y que no admite una solución técnica.

El pensamiento al borde del abismo es la propuesta de Jünger a través de la cual se busca investigar la íntima ligazón establecida entre el límite y la trascendencia. La necesidad de que este reto sea respondido individualmente es acuciante, por cuanto ese mostrarse de lo atemporal que posibilita ir más allá de la reducción-desaparición del nihilismo depende de la apertura de la persona singular. La aceptación de la propia constitución limitada e intratemporal es necesaria para posibilitar una aproximación auténtica a la trascendencia, a lo atemporal. Esta aproximación arroja luz, en un camino de vuelta, sobre la región temporal donde el ser humano se encuentra, como ser proyectivo, en camino. Parece concentrarse aquí una antropología no dualista, pero sí dual, en la que Jünger reconoce que la persona singular se encuentra en un quehacer permanente —el camino—, pero también que ese dinamismo expresa una tensión hacia lo atemporal —la meta— que llega sorpresivamente y que permite interpretar el mundo como una traducción de lo radicalmente diferente. ¿Qué habitar es el que posibilita esta aproximación a lo atemporal? ¿Cómo queda la existencia humana cuando el sentido se muestra, como trascendencia, en el símbolo y el límite? Pudiera parecer que ese tiempo de la des-preocupación abierto por el instante propicio entraña el riesgo de una escisión completa con respecto al mundo. Sin embargo, no encontraremos eso en el pensamiento

¹¹⁶² Jünger, «El nudo gordiano», 163.

¹¹⁶³ Jünger, *Pasados los setenta IV. Diarios (1986-1990)*, 183.

de Jünger. Su descubrimiento de las raíces atemporales del sentido servirá para reestructurar el ser-en-el-mundo, el tiempo de la preocupación que ha de mantenerse abierto y a la espera del acontecimiento del sentido. Esto es lo que encontraremos en *La emboscadura*, donde el emboscado (*Waldgänger*) será la figura que fundamenta una praxis de la persona singular entendida como centro donde el tiempo y lo atemporal han hecho su hogar.

CAPÍTULO 3

EL EMBOSCADO INTOCABLE

«La eternidad no puede ser
un premio o una condena
sino algo que está aquí entre nosotros,
entre estos dedos y entre estos huesos.»¹¹⁶⁴

3.1 LA EXISTENCIA ADVERBIAL

Las reflexiones que hemos presentado sobre la irrupción de lo atemporal en el tiempo podrían hacernos pensar que en la base de la filosofía de Jünger se encuentra el descrédito a la realidad situada de la persona singular, en una especie de gnosticismo filosófico. Esto sería, no obstante, un error. Jünger ha mostrado una preocupación constante por las grandes cuestiones de la época que, a pesar de manifestar realidades atemporales, cuentan con un modo propio de ser que demanda una respuesta peculiar. La abstracción a la que nos ha llevado el pensamiento al borde del abismo, que busca sondear el otro lado de la muralla del tiempo, nace de un análisis existencial y a él retorna. El descubrimiento de fuentes atemporales de sentido no es una huida del mundo, sino aquello que garantiza un nuevo modo de estar en el mundo sin terminar encadenado por sus cadencias propias. Así como el nihilismo es un acontecimiento que, a través de la desecación ontológica, produce consecuencias morales y políticas, el descubrimiento de las fuentes de sentido también incorpora, y no de forma accidental, una respuesta práctica correspondiente a la acción humana, en cuya

¹¹⁶⁴ Ernesto Heredero del Campo, «Lo sagrado y sus sombras», en *Miradas macedonias*, de Mario de Rosa y Ernesto Heredero del Campo (Skopje: PNV Publishing, 2023), 73.

misma estructura se encuentra el darse en una circunstancia. *La emboscadura* está encabezada por unas palabras que han de ser el hilo conductor de cualquier comentario a esta obra: «Aquí y ahora (*hier und jetzt*).»¹¹⁶⁵ Esta es, según Jünger, la «divisa del emboscado.»¹¹⁶⁶ Hemos de partir, entonces, de un análisis detenido de este lema.

El ensayo que nos ocupa fue publicado en 1951. En plena posguerra, Jünger redacta un tratado destinado a cumplir el objetivo fundamental de orientar a la persona singular despedazada por la catástrofe; al individuo solitario que sufre el desarraigo producido por la barbarie que se ha inscrito en la historia humana y que parece arrojarle al fatalismo. El *hic et nunc* que marca el ritmo de *La emboscadura* se refiere a cada caso en el que el tiempo se revela como la ocasión propicia para enfrentar el nihilismo. Sus tesis buscan ofrecer un camino de reflexión a la persona singular concreta y, al mismo tiempo, a cualquier persona en cualquier momento. En la propia disposición del libro, encabezado por la frase que ya hemos citado, nos encontramos una estructura dual que se unifica en la persona singular. Lo atemporal configura el tiempo de la vida y constituye su densidad como aquello que permite que sea algo más que mero automatismo. El tiempo vital no ha de considerarse una apariencia en sentido despectivo, sino una imagen dinámica de lo atemporal, una parábola que indica el horizonte de la quietud donante de sentido que emerge en el tiempo y que lo constituye desde la trascendencia.¹¹⁶⁷

La necesidad de una confrontación particular, personal, con los temas que propone el camino de la emboscadura —algunos de los cuales hemos anticipado— supone reconocer que la existencia de la persona singular ha de labrarse en el terreno de la praxis. El acontecer del sentido que hemos comentado no se comprende, entonces, como un evento puramente teórico, escindido de la actividad humana. Más bien al contrario, lo que nos encontramos aquí es una afirmación de la realidad circunstancial de la persona singular. El sentido no es propiamente experimentado si no se concibe como una transformación de la persona. Si, por comenzar a utilizar el vocabulario propio de esta obra, nos referimos a la persona singular como un «emboscado (*Walgänger*)», expresamos, entre otras cosas, lo que expresa Levinas del Yo: «Yo

¹¹⁶⁵ Jünger, *La emboscadura*, 15.

¹¹⁶⁶ Jünger, 135.

¹¹⁶⁷ Esta reflexión del tiempo, lo que más adelante Jünger denominará «la nave», como imagen móvil de la eternidad, «el bosque», puede rastrearse en el famoso fragmento del *Timeo*: Cf. Platón, *Timeo*, 37c-39d. Cf. Ignacio Castro, «Metapolítica de la cercanía», en *Junto a Jünger*, ed. Ignacio Castro (Madrid: Cruce, 1996), 118-19.

significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos.»¹¹⁶⁸ Para comprender qué queremos decir con esto, conviene ahondar en una alegoría con la que Jünger describe la situación de la persona en el mundo movilizad: «Se asemeja al pasajero de una nave que se mueve a una velocidad cada vez mayor; la nave puede llamarse *Titanic* o puede llamarse también *Leviatán*.»¹¹⁶⁹ La aceleración que caracteriza al medio en el que se encuentra la persona singular es la que, desde una mirada defectuosa, se presenta como un factor de progreso. Pero ya hemos descrito al comienzo de este trabajo que esa ilusión óptica puede rápidamente quebrarse en la emergencia de lo elemental, y dejar tras de sí la profundidad del nihilismo ignorado, que es el auténtico nihilismo. En ese momento se descubre que no existe salida de la nave, y que uno se encuentra entretejido en una situación que amenaza con aplastarlo. Por eso, para Jünger, bien podemos hablar del *Titanic* o del *Leviatán*. Son trasuntos de un mismo poder que aniquila al menor ser, al individuo aislado que se ve ante el remolino del Maelström. Lo propuesto en *La emboscadura* ha de leerse como aquello que permite revertir la situación catastrófica, encontrar una salida y observar que no todo está perdido frente a la inmensidad de los poderes temporales. Diríamos, entonces, que es la obra en la que Jünger más hondamente expresa cómo se ha de encarar ese cruce de la línea del nihilismo.

En primer lugar, el «heme aquí» del que ha de partir el análisis del emboscado concentra el mandato de un análisis existencial. La gran cuestión que trata Jünger es, como hemos dicho, si cabe tomar un camino diferente al de la catástrofe, y eso «no sólo en la teoría, sino en toda existencia real de hoy.»¹¹⁷⁰ El desarrollo de una resistencia auténtica contra el nihilismo no podrá venir, entonces, de un recetario universalmente aplicable. Nos estamos moviendo de lleno en el terreno de la verdad práctica, aquel que no cabe reducir a una serie de pautas técnicas calculadas de antemano. Como veremos, aquí sólo podrá contarse con la brújula de los valores, que se ha de emplear en cada caso concreto de modo particular por la persona singular soberana ante la interpelación del tiempo.

De un modo general, puede afirmarse que la emboscadura constituye el negativo de lo expuesto a través de la figura del trabajador. Vimos que los mandatos del mundo del trabajo integran a la persona singular en construcciones orgánicas a las cuales se ve sujeta como parte objetiva. Sin embargo, «la emboscadura crea dentro de ese orden el

¹¹⁶⁸ Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. Antonio Pintor Ramos, 4.^a (Salamanca: Sígueme, 2003), 183.

¹¹⁶⁹ Jünger, *La emboscadura*, 68.

¹¹⁷⁰ Jünger, 57.

movimiento que lo separa de las formaciones zoológicas.»¹¹⁷¹ Si ha sido necesario reconocer hasta el fondo la estructura metafísica que sostiene la civilización de la técnica, es porque solamente así pueden rastrearse las vías de acción posibles. Este es el itinerario teórico seguido por el propio Jünger. A la manera del oficial en el campo de batalla, es prioritario reconocer el terreno de la forma más precisa posible si se quiere triunfar en el duelo. Por esto mismo «aquí y ahora» constituye la divisa del emboscado. Su primera tarea ha de consistir en explicitar cuál es su situación y qué cabe esperar del *accelerando* que describe la nave en la que se encuentra. «La nave (*Schiff*) significa el ser temporal,»¹¹⁷² con lo que se ha de profundizar en esta temporalidad que rige toda respuesta posible a la posibilidad de la catástrofe.

Para orientar nuestra meditación sobre la emboscadura, podemos plantear una interrogación preliminar: ¿qué hace que la persona se abandone al tiempo cerrado, a la nave, y se precipite hacia un fatalismo narcotizado que puede consentir participar en la barbarie? La respuesta ya la hemos anticipado en momentos anteriores: el responsable es el miedo. Diríamos que el miedo paralizante interrumpe toda decisión singular y motiva la adhesión a discursos irreflexivamente asumidos, que configuran una praxis miserable. Como ejemplo, podemos pensar en la experiencia de los totalitarismos y del automatismo moral que en su ambiente nihilista se produce, como bien comprobó Jünger en el caso del nazismo. Esta absorción de la persona por el poder del tiempo es absolutamente contraria a la toma de conciencia del aquí y del ahora; no hay una experiencia en sentido propio de la verdad del ser temporal, lo que incapacita para todo desarrollo libre. Dice Jünger: «De tal manera están insertos los seres humanos en colectivos y en constructivos, que se tornan muy indefensos.»¹¹⁷³ La indefensión nace de desconocer la situación propia por causa de la identificación impersonal con la masa uniformada. Esto no solamente desarticula la individualidad de la persona, sino también su disponibilidad para el otro, que no puede nunca ser diluido en el colectivo sin eliminar su auténtica realidad como prójimo. El miedo, hábilmente dirigido por el tirano, puede con facilidad tornarse en un odio salvaje que no encuentra oposición en quien ha desarrollado un modo de ser automático.

Este poder del tiempo cerrado, que se presenta como negador de cualquier trascendencia, se manifiesta como miedo a la muerte. Queda ya claro por qué, como

¹¹⁷¹ Jünger, 44.

¹¹⁷² Jünger, 85.

¹¹⁷³ Jünger, 86.

hemos discutido prolijamente, perder el miedo a la muerte es algo absolutamente fundamental para Jünger, preocupación en la que pervive, por cierto, un germen nutricional de tradición socrático-platónica y cristiana.

El gran tema del emboscado, esa tercera gran figura que aparece en la obra de Jünger —junto al trabajador y al soldado desconocido—¹¹⁷⁴, es el de la fructificación del sufrimiento en el ejercicio de una conducta libre y ejemplar, fundada sobre el sentido absoluto a cuyo encuentro acudimos en el propio pecho. Solamente la acción libre, exenta de miedo, puede radicarse en el bien. Con esta consideración de fondo es posible asumir el reto de una reorientación de la mirada a través de la cual «el ser humano se transforma en destino para sí mismo.»¹¹⁷⁵ Este destinarse del yo a sí mismo es en lo que consiste el acto de la emboscadura, como marcha al bosque (*Waldgang*), que es también y, sobre todo desde la temporalidad propia de la existencia, una «marcha hacia la muerte (*Todesgang*).»¹¹⁷⁶

Lo que el emboscado reconoce es que su existencia adverbial, situada, demanda decisiones que han de contar siempre con el horizonte de la muerte como certeza. Asumir esto implica renunciar al nihilismo narcotizado del mundo burgués incapaz de confrontar el vacío sobre el que se sostiene la propia existencia cuando se nos muestra como negatividad. Sin embargo, para el emboscado la muerte, la duda, el dolor y la enfermedad no son males. Todo ello son realidades necesarias, precisamente, por ser criaturas temporales: «Ninguno de los vivientes podrá eludir estas dos piedras de toque, estas dos muelas de molino: la duda y el dolor. Ellos son los dos grandes medios de la reducción nihilista.»¹¹⁷⁷ Pero ya hemos visto que el nihilismo no es homologable al mal. Desde la emboscadura, se ha de reconocer como parte del tablero donde se desarrolla la partida por el sentido, y por ello también el clima del nihilismo encierra la posibilidad de un fortalecimiento de las raíces primordiales mediante la valiente superación de sus pruebas.

El auténtico mal consiste, más bien, en permitir que la bajeza y el mal contaminen «el propio pecho,»¹¹⁷⁸ esa sede a la que alude Jünger como centro donde se encuentra la línea del nihilismo. Parece evidente que lo que preocupa a Jünger, mostrando el compromiso socrático que se encuentra en la propuesta de la emboscadura, es el mal

¹¹⁷⁴ Jünger, 61.

¹¹⁷⁵ Jünger, 104.

¹¹⁷⁶ Jünger, 109. Cf. Ocaña, *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger*, 178.

¹¹⁷⁷ Jünger, *La emboscadura*, 119.

¹¹⁷⁸ Cf. Jünger, «Sobre la línea», 69; Jünger, *La emboscadura*, 112.

moral que corrompe el proyecto existencial de la persona. La llamada a actuar en el aquí y en el ahora permite comprender el deber, casi marcial, de mantener la libertad frente al automatismo bárbaro. El tiempo se llena de sentido cuando se convierte en ocasión de libertad, y no en cerrazón titánica. Como existencia, el emboscado se convierte en el engaste individual del sentido pleno que, dado en el tiempo, no se agota en él. En la temporalidad de la persona retorna la eternidad del sentido, que permite convertir la experiencia del tiempo en tal cosa, y no en mero automatismo.

Este retornar del sentido que constituye la acción propiamente dicha —en tanto que es el fundamento de la libertad— se produce en la intimidad primordial. Este es el tabernáculo donde habita la persona y donde cabe rastrear la trascendencia. La posibilidad de ir más allá de lo inmediatamente dado, del peso de la historia ya constituida que amenaza con llevarnos en la vorágine, depende del descubrimiento de este lugar que Jünger denomina «bosque (*Wald*)» y que, como nuestro autor señala, cabe equiparar con aquello a lo que «llamó Sócrates su *daimonion*.»¹¹⁷⁹

Hasta ahora hemos subrayado la importancia que Jünger concede a la concreción de la persona como criatura temporal. Eso es lo que se reconoce en la imagen de la nave, que es el ser temporal. Junto a ella, Jünger plantea una segunda consideración que permite introducir ese ámbito que hace posible el tiempo: «El bosque (*Wald*), el ser sobretemporal.»¹¹⁸⁰ Hablamos, entonces, de un lugar que se da en el tiempo, porque conforma el núcleo de la interioridad de la persona, pero que no es ni espacial ni temporal. Esta mismidad reservada es el bastión descubierto por la persona singular cuando vuelve a sí misma, cuando se sustrae, en el instante absoluto, del tiempo automatizado. Antes de pasar a reconocer el contacto pleno con el bosque y cuáles son las orientaciones existenciales que posibilita —lo haremos en las dos secciones que siguen—, hemos de detenernos un momento en la experiencia fundante de esta posibilidad en la que el hombre se descubre como *homo viator*¹¹⁸¹ que ya no es puro dinamismo, sino peregrino en marcha (*Gang*) hacia ese ámbito de sentido atemporal que es el bosque y que está ya aquí y ahora.

¹¹⁷⁹ Jünger, *La emboscadura*, 112.

¹¹⁸⁰ Jünger, 85.

¹¹⁸¹ Para poder considerar al *homo* como *viator* hace falta contar con algo más que mero movimiento objetivo —con algo más que la sacudida indefinida de la idea moderna de progreso y su consecuente automatismo—, y esto nos permitirá abordar, más adelante, una reflexión sobre las condiciones de este carácter itinerante de la vida de la persona singular: el camino y la meta. Estas dos nociones, que examinaremos en el pensamiento de Jünger, aparecen también destacadas en: Cf. Gaos, «Sobre la técnica», 120-121. Además, sobre el *homo viator*: Cf. Marcel, *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*.

Jünger afirma que «en el hecho de irse al bosque, de emboscarse, esto es, en lo que adelante llamaremos “emboscadura”, contemplamos la libertad de la persona singular dentro de este mundo.»¹¹⁸² El modo de permanecer libre en el mundo movilizado viene dado a través de una profundización interior. El acto de irse al bosque no es una huida del mundo, sino un zambullirse en la hondura que hay en la persona. Podemos comprender este acto a través de la famosa sentencia de Heráclito, al que Jünger leyó a menudo: «Me indagué a mí mismo.»¹¹⁸³ Esta propuesta de Jünger no puede considerarse «ni un acto liberal ni un acto romántico.»¹¹⁸⁴ El emboscado ha de rechazar la transformación de su trayecto hacia las fuentes primordiales de sentido como una emancipación del mundo. El compromiso existencial de la propuesta jüngeriana es aquí absoluto. El conocimiento de la fuente inmóvil de verdad y de libertad no se puede traducir en un mero tener, sino que ha de transformar efectivamente el ser del emboscado. De lo contrario, desembocaría en un modo peculiar de nihilismo a través del cual se predicen valores superiores mientras que se ignora el sufrimiento que acontece ante los ojos: «No podemos limitarnos a conocer en el piso de arriba la verdad y la bondad mientras en el sótano están arrancando la piel a otros seres humanos como nosotros.»¹¹⁸⁵ Como el emboscado se encuentra siempre aquí y ahora, su triunfo interior contra el nihilismo no puede ser solamente eso. Entonces, el triunfo interior es indudablemente una condición necesaria para la superación del nihilismo, pero no suficiente si conduce a olvidar al prójimo cuyo sufrimiento clama al cielo y de cuyo amparo somos responsables.

El carácter adverbial del emboscado le sitúa en constante relación con un mundo muy concreto: el paisaje de talleres configurado por el trabajador. Como hemos visto, este viene caracterizado por ser un periodo en el cual los viejos valores parecen haber perdido su sentido, mientras que no es posible reconocer la emergencia de nuevos valores que salgan al paso del tiempo acelerado. La alusión que Jünger hace a la semejanza de la emboscadura con el proyecto socrático se presenta, después de lo dicho, bajo una nueva luz, y merece la pena reflexionar sobre el significado de esa mención que Jünger hace de Sócrates en *La emboscadura*.

¹¹⁸² Jünger, *La emboscadura*, 44.

¹¹⁸³ DK 22 B 101.

¹¹⁸⁴ Jünger, *La emboscadura*, 44.

¹¹⁸⁵ Jünger, 77.

La idea de que la preocupación fundamental de la filosofía de Sócrates consiste en la búsqueda de sentido como forma de cuidado de la existencia humana,¹¹⁸⁶ nos permite acercarnos mucho a la forma de vida filosófica a la del emboscado. En ambos casos encontramos un llamamiento a la praxis de una existencia responsable frente al avance del nihilismo, preconizado bajo todo tipo de discursos que sumen al ser humano en el miedo. La pregunta socrática y la marcha al bosque son momentos radicalmente originarios de la filosofía entendida como camino, como ríscosa aventura en la que la persona singular ha de embarcarse si es que ha percibido la ausencia de sentido y reconoce la necesidad de emprender la búsqueda. En las preguntas que Sócrates plantea a los hombres encontramos ya la idea de la búsqueda de sentido como un trayecto que ha de ser recorrido personalmente. Frente a las técnicas universalmente aplicables, Sócrates dice: «Yo no he sido jamás maestro de nadie.»¹¹⁸⁷ La conversación socrática resulta novedosa porque se concibe como necesaria para el acontecimiento de la verdad, y separa a Sócrates de aquellos que buscan una transformación mediante grandes acciones políticas.¹¹⁸⁸ Diríamos, entonces, que la relación del filósofo con la *polis* no se da en el terreno de lo político, sino de lo metapolítico, ámbito en el que se sitúa también el pensamiento de Jünger. No hay cambio posible cuando el alma de la persona singular no se examina a fondo a sí misma.

Esto implica realizar un profundo análisis de los principios que sostienen la propia acción, pues si partimos de opiniones falsas fácilmente podremos degenerar hasta la corrupción propia, el auténtico mal, tal y como ya hemos explicado. El rechazo de las ficciones que sostienen la existencia automatizada se corresponde, visto desde la descripción jüngeriana de la emboscadura, con el camino a ese centro primordial donde puede acontecer la experiencia del sentido. La localización del emboscado en la encrucijada del aquí y del ahora es solidaria del lema que rige la moral socrática, tal y como lo formula Miguel García-Baró: «*No parecer sino ser.*»¹¹⁸⁹ Esta es la profunda ligazón que mantiene unidos al bosque jüngeriano y al *daimon* socrático: ambas propuestas fundamentan la posibilidad de tomar distancia del mundo, de abrir una

¹¹⁸⁶ Cf. L'ubica Učnik, «Patočka's Socrates: The care for the soul and human existence», *Investigaciones Fenomenológicas*, n.º 4 (2013): 87-100.

¹¹⁸⁷ Platón, *Apología de Sócrates*, 33a.

¹¹⁸⁸ Karl Jaspers, *Los grandes filósofos. Los hombres decisivos: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús*, trad. Pablo Simón, 2.ª (Madrid: Tecnos, 1996), 115-116.

¹¹⁸⁹ Miguel García-Baró, *Sócrates y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental* (Salamanca: Sígueme, 2009), 69.

ocasión para el pensamiento que, si auténtica, se corresponde con una transformación de la existencia.

Cabe preguntarse cómo es posible tomar esta distancia con respecto a lo fáctico, condición indispensable para poder realizar el cuidado del alma y de la propia existencia, si no hay un sentido ya claramente reconocido que permita la orientación en el mundo. Hemos de retomar aquí la fundamentación del sentido que hemos presentado a través de nuestras reflexiones sobre el nihilismo y su principal manifestación como sufrimiento. Lo que aquí hemos subrayado es la esperanzada convicción de un sentido absoluto que no admite ser objetado por circunstancias fácticas. Esta convicción se sostiene, precisamente, sobre la atronadora ausencia del sentido que, una vez se siente y sacude el corazón, dispone a la persona singular para el camino y la búsqueda. Cuando Jünger, en *Radiaciones II*, escribe que el camino del hombre a Dios se encuentra lejos, y que es preciso concebir a Dios de un modo nuevo,¹¹⁹⁰ parece indicar la necesidad de una fundamentación ético-teológica que rastree los fundamentales movimientos de la existencia a través de los cuales el ser humano redescubre su vocación de trascendencia. Esto es lo que, a nuestro juicio, se encuentra descrito en el análisis de la existencia adverbial que propone la emboscadura, y que complementa lo que ya hemos dicho sobre el sufrimiento, el amor y la responsabilidad sobre los dolores en la historia. Esta tesis sobre la preocupación teológica de Jünger encuentra, además, cobertura biográfica, pues en su diario de 1943 leemos: «Mi acceso a la teología pasa por el conocimiento. Antes de poder creer en Dios tengo primero que demostrármelo. Esto quiere decir que he de re-andar el mismo camino por el que lo dejé. Es preciso tender previamente puentes espirituales.»¹¹⁹¹

Dice Jünger que la persona singular, una vez que ha sentido la pérdida, cuenta con la posibilidad de atender a su «herencia sobretemporal,»¹¹⁹² frente a la fusión con el ritmo del mundo movilizado. Esto es algo que constantemente ha de renovarse en la praxis responsable del emboscado que, por ser la suya una existencia adverbial, se encuentra siempre en camino y a la espera. Pero esta es una esperanza que no puede agotarse en la proyección al futuro inmanente que se encuentra en la falacia óptica del progreso. Aquello a lo que la esperanza remite se encuentra más allá del muro del tiempo en tanto que se refiere al sentido absoluto, ese que precisamente aquí y ahora nos está faltando.

¹¹⁹⁰ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 62.

¹¹⁹¹ Jünger, 97.

¹¹⁹² Jünger, *La emboscadura*, 103.

Pero esta ausencia, cuando es reconocida, muestra la presencia del sentido porque prepara su acontecimiento en el instante de la transparencia, y esto ya comporta una transformación efectiva de la praxis.

El descubrimiento del bosque interior opera como un reconocimiento de la circunstancia y del yo, y dentro de este yo se trata de descubrir aquello que no se deja reducir a lo circunstancial. Aunque hablemos del bosque como un lugar, podríamos decir de él lo que dice san Agustín cuando analiza el funcionamiento de la memoria, que almacena los recuerdos en «un lugar más profundo que no es un lugar.»¹¹⁹³ El encuentro con el bosque interior consiste en un recuerdo originario de la fuente atemporal de sentido a través de la incursión en uno mismo. La importancia individual de este retorno al interior recae, para Jünger, en que se escapa del ámbito cuantitativo de lo puramente numérico y se adentra en el terreno de las «condensaciones ontológicas.»¹¹⁹⁴ Esto significa que el emboscado se hace a sí mismo una verdad, la cual es a un tiempo particularísima pero también completamente universal. Este afincamiento en el sentido, que no se agota nunca en la inmediatez del contexto, permite comprender la importancia de cada acción, pues cada instante se convierte en una ocasión propicia para encarnar aquello que se descubre en el bosque o, al contrario, para precipitarse hacia la bajeza. ¿Cómo comprender ese sentido que nutre la posibilidad del aquí y del ahora, pero que es trascendente y atemporal? Esta es la pregunta que hemos de abordar tras haber descrito el camino fundamental por el cual la persona singular se adentra en el bosque y descubre el centro desde donde la esperanza motiva la incansable búsqueda de sentido.

3.2 EL BOSQUE INTERIOR: UN LUGAR QUE NO ES UN LUGAR

El reconocimiento de la existencia adverbial del emboscado no es parangonable con la aceleración de aquel que solamente se concibe, como dice Jünger, en la nave. La emboscadura comienza en el instante en el que la persona singular cobra conciencia de que habita «*al mismo tiempo* en un mundo diferente, en el cual reina una quietud total.»¹¹⁹⁵ La idea de que existe un núcleo inmóvil en medio del mundo movilizado no puede resultarnos extraña, pues eso era precisamente la figura del trabajador. Sin embargo, lo novedoso del proyecto de la emboscadura consiste en que ese centro inmóvil se traslada al interior de cada persona singular, y no representa ya un destino fatal en la configuración del mundo, sino el remanso donde cabe reconocer la libertad

¹¹⁹³ Agustín de Hipona, *Confesiones*, trad. Alfredo Encuentra Ortega (Madrid: Gredos, 2010), 485.

¹¹⁹⁴ Jünger, *La emboscadura*, 46-47.

¹¹⁹⁵ Jünger, 78.

constitutiva de quien sabe lidiar con la necesidad. Este centro interior «es puerto, es patria, es paz y seguridad, cosas que todos llevamos dentro de nosotros. A esto es a lo que damos el nombre de “bosque”.»¹¹⁹⁶ La carrera sin rumbo a la que nos lanza la civilización de la técnica pierde su carácter amenazador precisamente cuando se reconoce que hay algo absolutamente recalcitrante a toda movilización: la interioridad de la persona.

Parece que Jünger fundamenta, de este modo, una concepción antropológica que plantea a la persona singular como una *coincidentia oppositorum* parcial. En ella coinciden el tiempo y lo eterno, la muerte y la fuente de vida, la necesidad y la libertad. El emboscado se reconoce como una criatura medianera. Se encuentra completamente situado en el dinamismo de una existencia temporal y, de la misma manera, algo en él escapa por completo a ese quehacer constante de la vida. Cuenta con la posibilidad de disolverse en el tiempo automatizado, pero también puede redescubrir el bosque interior y sustraerse parcialmente al ritmo del mundo. Pero ya hemos visto que esta distancia que abre el emboscado con respecto al mundo no es completa, algo imposible para la existencia humana y también indeseable por las consecuencias morales funestas que puede acarrear. Al reconocer el bosque interior, entonces, vemos que la persona singular, en tanto que emboscada, reconoce la tensión que conforma su ser propio. Dicho con palabras de Pascal, el emboscado sería «una nada respecto al infinito, un todo respecto a la nada, un punto medio entre la nada y el todo.»¹¹⁹⁷

Esta naturaleza medianera es la que posibilita al emboscado mantenerse quieto en el mundo movilizad. Al ser una síntesis de eternidad y tiempo, puede remontarse a su centro originario, al pecho propio, y elevarse por encima del tiempo. Este es el fundamento de la crítica y la resistencia radicales contra lo inmediatamente dado. Si es posible un enfrentamiento real con la circunstancia, es porque hay algo en la persona singular que no se agota en dicha circunstancia, algo que permanece en una región ontológica distinta y que, no obstante, vivifica la acción desarrollada en el presente. La capacidad de negar libremente las condiciones que plantea la necesidad del mundo del trabajo remite a ese núcleo atemporal que es el bosque. Este constituye un ámbito de trascendencia cuya apertura acontece únicamente en la inmanencia de la persona singular.

¹¹⁹⁶ Jünger, 78.

¹¹⁹⁷ Blaise Pascal, *Pensamientos*, trad. Carlos R. De Rampierre (Madrid: Gredos, 2012), 411.

La trascendencia, como hemos analizado ya, se manifiesta y se muestra en ciertos acontecimientos clave donde la existencia se asoma al otro lado del muro del tiempo. Son acontecimientos que bien pueden producir terror en quienes han acostumbrado a olvidar la emergencia de lo otro, representado como negatividad, en la vida. Estos acontecimientos que posibilitan la apertura del sentido, cuya vivencia fenomenológica hemos rastreado en los escritos de Jünger, remiten a la trascendencia, a lo atemporal que, no obstante, se da en esa intimidad originaria que se concentra en la expresión jüngeriana de «el propio pecho.» Molinuevo ha considerado que las imágenes que Jünger examina en el tiempo y la vida como llenas de sentido no conducen, en realidad, a «algo trascendente y distinto»¹¹⁹⁸ cuando llevan al propio pecho. Sin embargo, parece que esto no responde a la tematización que realiza Jünger de las experiencias de sentido que se dan dentro del mundo, pero que no se agotan en él. Sus observaciones sobre la belleza de la creación apuntan ya en esa dirección trascendente: «Nuestra amistad con las flores tiene su especial erotismo: en una hora afortunada intuimos su secreto, no en, sino tras su belleza.»¹¹⁹⁹

El camino al bosque se ha de comprender como el trayecto que supone un esclarecimiento de la situación concreta y un acercamiento a la posibilidad del sentido. Cuando decimos que el emboscado es intocable, no ha de comprenderse como una modulación del estoicismo descarnado que sí se encuentra en la propuesta del realismo heroico. Es intocable para el poder desecador de la nada que palidece cuando la persona singular recuerda su sustento atemporal. Pero, como hemos visto, para que este recuerdo primordial sea posible, es necesaria la apertura al acontecimiento que cabe aguardar desde la esperanza. Esta esperanza radicada en el núcleo atemporal no puede ser refutada por lo fáctico, precisamente porque esto último se da siempre en el tiempo. Así, la esperanza que remite a la trascendencia se convierte en permanente ocasión para la acción, para recomenzar la búsqueda de sentido motivada por el acontecimiento, por la catástrofe que no cabe en ningún cálculo y que plantea una pregunta a la libertad de la persona singular. La respuesta a esa pregunta consiste en el retorno al bosque, y es este el núcleo intocable al que nos referimos en el emboscado. Frente al monólogo del miedo, conducente al pánico, la trascendencia de la persona hace que siempre sea posible la búsqueda y la alternativa frente al peso del tiempo.

¹¹⁹⁸ Molinuevo, *La estética de lo originario en Jünger*, 123.

¹¹⁹⁹ Jünger, *Pasados los setenta II. Diarios (1971-1980)*, 72.

En *En el muro del tiempo*, encontramos una sentencia que puede iluminar lo que acabamos de desarrollar: «En cualquier caso, la esperanza lleva más lejos que el miedo.»¹²⁰⁰ Si la esperanza permite protegerse contra el miedo y orientar la acción libre y responsable, es porque parte de un cierto saber. La tarea que hemos de realizar ahora consiste en aclarar en qué consiste la sabiduría que encierra la propuesta del bosque interior. Para ello, podemos comenzar examinando los discursos nacidos del miedo que dominan la acción de las personas y que Jünger describe en algunos fragmentos del ensayo al que nos dedicamos en este momento. Para abordar esta cuestión, conviene comenzar por la descripción que Jünger realiza del hombre moldeado por la reducción-desaparición nihilista que desconoce completamente la realidad del bosque interior:

Será un hombre despierto, inteligente, activo, desconfiado, sin relación con las Musas; será un denigrador nato de todos los tipos superiores y de todas las ideas superiores, un hombre que constantemente piensa en lo que a él le trae ventajas, que se desvive por tener seguridades y que con mucha facilidad se deja guiar por las consignas de la propaganda, cuyos cambios, a menudo abruptos, apenas nota; será un hombre impregnado de teorías filantrópicas, pero que asimismo tiende a recurrir a la violencia terrible —a una violencia a la que no ponen coto ni la ley ni el derecho de gentes— tan pronto como los prójimos o los vecinos no encajan en su sistema. Y, con todo, el hombre al que estamos refiriéndonos se siente perseguido en todo momento, aun en las profundidades de sus sueños, por poderes malignos; es un hombre con escasa capacidad de goce y que ya no sabe lo que son las fiestas.¹²⁰¹

El planteamiento es absolutamente descorazonador. En el hombre que ha sido vaciado desde dentro por el nihilismo, señala Jünger, se unifica el ansia de bienestar negador del acontecimiento propio del mundo burgués con una brutalidad en la que el relativismo y el nihilismo se dan la mano. Merece la pena subrayar los momentos finales del extenso fragmento que acabamos de citar, pues allí Jünger señala cómo este hombre nihilista es incapaz de amar la vida y se encuentra dominado por el miedo. Aquí es donde damos con la piedra de toque de la existencia humana, pues una vez más topamos con el misterio de la muerte como centro de todos los terrores. Este hombre,

¹²⁰⁰ Jünger, «An der Zeitmauer», 645. Jünger ha vuelto sobre esta sentencia en distintas conferencias y discursos, como él mismo registra en sus diarios: Cf. Jünger, *Pasados los setenta III. Diarios (1981-1985)*, 80, 445.

¹²⁰¹ Jünger, *La emboscadura*, 128.

enfermo de nihilismo, es incapaz de vislumbrar un ámbito de valores que vayan más allá de las tendencias del tiempo, pues no es consciente de aquello que más le falta. Incluso cuando barrunta una cierta insatisfacción con su existencia, su descreimiento con respecto a toda realidad trascendente le hace vulnerable para la propaganda, es decir, para los discursos que se nutren del miedo de las personas: «Ese hombre cree lo que viene escrito en el periódico, pero no cree lo que está escrito en las estrellas.»¹²⁰²

El miedo, que impulsa al ser humano a aceptar opiniones que no han superado el más mínimo examen personal, aparece en *La emboscadura* como uno de los factores que precipitan hacia la catástrofe. De esto puede deducirse que aquel que no tiene miedo, aquel se adentra en el bosque y reconoce la atemporalidad del sentido, se convierte en una garantía de seguridad para sus semejantes. La verdad encarnada en el emboscado se nos revela así, directamente, en su potencial transformador, pues reduce el poder de la catástrofe. Teniendo esto en cuenta, es posible comparar la existencia del emboscado con la concepción que presenta Jünger del teólogo, pues para él este último es «quien conoce, allende la economía inferior, la ciencia de la abundancia, el enigma de las fuentes eternas, las cuales son inagotables y están siempre cerca.»¹²⁰³ Teóloga es Sonia rescatando de su nihilismo a Raskólnikov mediante el amor.¹²⁰⁴ De modo que Jünger presenta la posibilidad de hacer ver al hombre nihilista que, incluso cuando toda comodidad, todo bienestar y todo progreso parecen estar confirmados, hay una carencia de orden ontológico que no se satisface si no se percibe como ausencia radical ante la cual no cabe sino reorientar radicalmente la propia existencia.

Frente a una antropología del tener, Jünger reivindica, con la propuesta del bosque, la primacía del ser. Se trata de realizar un acercamiento hacia aquello que constituye el valor de lo valioso. No basta con acumular un inventario más o menos surtido de distracciones, sino de acceder hasta la fuente misma del sentido. En el bosque interior se encuentra esa fuente en la que, en palabras de san Agustín, «destella a mi alma aquello que el espacio no acoge, y donde suena lo que el tiempo no se lleva.»¹²⁰⁵ Aunque se nos manifiesta entrelazado en el tiempo, Jünger señala que el ser, en su profundidad ontológica, no se agota nunca en la región temporal de lo óptico:

¹²⁰² Jünger, 125.

¹²⁰³ Jünger, 129.

¹²⁰⁴ Jünger, 129.

¹²⁰⁵ Agustín, *Confesiones*, 477.

Todo el que alguna vez ha tenido un contacto con el ser ha rebasado con ello las lindes dentro de las cuales continúan poseyendo importancia las palabras, los conceptos, las escuelas, las Confesiones. Pues ha aprendido a venerar lo que da vida a todas esas cosas.¹²⁰⁶

Parece que la ontología sobre la que se sostiene el análisis de la existencia del emboscado plantea que el sentido del ser se encuentra, precisamente, en lo atemporal. Este es el fundamento de la antropología dual que presenta Jünger, donde la persona es considerada desde su realidad adverbial y desde su núcleo eterno. Esta constatación es aquello que el nihilismo pone en duda. El sinsentido que se da en la existencia demanda un enfrentamiento a partir de aquello que no puede ser permeado por sus nieblas: «La nada desea saber si el ser humano es capaz de enfrentarse a ella, quiere conocer si dentro de él viven elementos que ningún tiempo destruye.»¹²⁰⁷ Esos elementos indestructibles por el poder de la nada son, justamente, los que hacen posible el contacto con el ser por estar sostenidos en él: son las fuentes de sentido inagotables. La propuesta de Jünger alcanza aquí una radicalidad enorme, pues al confrontar la fuerza disolvente del nihilismo con lo atemporal de la persona, está también enfrentando tiempo y ser. No olvidemos que los titanes aparecen constantemente en la obra de Jünger bajo el título de «señores del tiempo.» Así se comprende por qué, para Jünger, «la nada y el tiempo son idénticos.»¹²⁰⁸ Lo temporal y transitorio dibuja el marco del tener, mientras que el del ser se mantiene en el bosque indestructible. Esta es la verdad sobre la cual Jünger establece las orientaciones prácticas contenidas en la propuesta del emboscado:

El hombre que está en la nave ha de tomar sus criterios del hombre que está en el bosque — es decir: el hombre de la civilización, el hombre del movimiento y de los fenómenos históricos ha de tomar sus criterios de su esencia inmóvil (*ruhenden*) y sobretemporal (*überzeitlichen*), la cual se pone de manifiesto y se modifica e la historia.¹²⁰⁹

La historia y el tiempo son valiosos como manifestaciones del fondo primordial que en ellos se muestra y cuyo descubrimiento posibilitan. El emboscado, encargado en cada

¹²⁰⁶ Jünger, *La emboscadura*, 102.

¹²⁰⁷ Jünger, 119.

¹²⁰⁸ Jünger, 119-120.

¹²⁰⁹ Jünger, 139.

caso particular de ese descubrimiento, ha de mantener una distancia con respecto al pulso del tiempo. Jünger señala que, cuando seguimos el ejemplo de quienes han vencido el miedo a la muerte, participamos «en la resistencia contra el tiempo, y no contra este tiempo de ahora, sino contra todo tiempo.»¹²¹⁰ Aquí el tiempo, como ya hemos dicho, significa el poder aniquilador de la nada. La constante tensión hacia lo atemporal sería la principal herramienta de la que dispone la persona singular para enfrentar los poderes de su tiempo. Así, aunque Jünger ha prestado atención en sus obras a temas propios de los momentos históricos que ha vivido, el núcleo de su filosofía no se agota en ningún tiempo particular. Esto lo ha mostrado el propio Jünger cuando, contestando a las críticas por su silencio sobre algunas cuestiones pretendidamente urgentes de la época, ha escrito: «La “cuestión más urgente de nuestro tiempo” es para mí la humanidad.»¹²¹¹ Huelga decir que esta alusión a la humanidad no se ha de leer como la apelación a un colectivo abstracto, sino como una llamada al descubrimiento de ese núcleo universal, afincado en cada persona singular, donde cabe encontrar una riqueza que trasciende el mero tener porque «se halla indisolublemente ligada a su ser.»¹²¹² Como tendremos ocasión de desarrollar, la distancia que aquí se descubre con respecto a lo que moviliza al hombre bajo el imperativo de lo urgente, permite reconocer lo importante.

Cabe preguntarse, en este punto, cómo puede comprenderse la emboscadura como una marcha hacia la muerte si, como estamos subrayando, se trata de un contacto con aquello que hay de eterno en la persona singular. Para responder a esta pregunta hemos de volver a la idea de la persona como coincidencia de opuestos. Jünger representa esta coincidencia al describir el bosque con el adjetivo «*heimlich*.»¹²¹³ Esta palabra cuenta con una gran riqueza semántica. Jünger presenta cómo en ella se unen dos significados opuestos, en cuya síntesis podemos localizar una estética de lo numinoso. Por un lado, esta palabra puede aludir a la seguridad de la alcazaba, al espacio abrigado en el que recogerse.¹²¹⁴ Sin embargo, también incluye la acepción de lo furtivo, lo secreto, lo enigmático que fácilmente linda con lo inquietante o lo siniestro (*unheimlich*). Esta

¹²¹⁰ Jünger, 113.

¹²¹¹ Jünger, *Pasados los setenta IV. Diarios (1986-1990)*, 131.

¹²¹² Jünger, *La emboscadura*, 174.

¹²¹³ Jünger, 105.

¹²¹⁴ La raíz «*Heim*,» como sustantivo, significa literalmente «hogar.»

coincidencia se da porque en el bosque se produce «la gran antítesis y la no menos grande identidad, a saber: la vida y la muerte.»¹²¹⁵

El trayecto al bosque es el *de profundis* al que aludíamos al final de la segunda parte. En él, el ser humano ha de confrontar su finitud, y es posible que aquí el miedo gane la partida: de ahí el enorme riesgo que conlleva la emboscadura. Sin embargo, también existe la posibilidad de saltar por encima de dicho miedo al descubrir, tal y como plantea Jünger, que «el ser humano es inmortal y que en él hay una vida eterna, una tierra que aún está por explorar.»¹²¹⁶ La necesaria constatación del límite, vacuna contra toda ilusión de omnipotencia, es también aquello que propicia el hallazgo de la trascendencia. Quien repiensa su ser temporal desde lo atemporal del bosque posibilita que el sentido eterno ilumine el presente, pues «se pone en relación con la totalidad, con lo absoluto, y en ello hay un intenso sentimiento de dicha.»¹²¹⁷ Este sentimiento no puede reducirse a un emotivismo romántico. En 1943, años antes de *La emboscadura*, Jünger anota: «Me parece que donde más cerca estoy yo de lo absoluto es en mi amor a la verdad [...] Sólo en ella está la libertad y, por tanto, la felicidad.»¹²¹⁸ La profundización interior hace del emboscado responsable en grado sumo, pues el impulso que pone en marcha a la persona singular es el *eros* que llama hacia la verdad. Solamente de la verdad puede nacer la auténtica libertad porque la acción misma se hace verdadera cuando no nace de falsas opiniones. A lo dicho por Jünger cabe añadir que ese amor a la verdad que fundamenta la libertad es, también, el sustento del bien absoluto, ese que nace de haber vencido en el interior a la vileza y al automatismo moral, porque *eros* es apertura al sentido.

El contenido ético de *La emboscadura* no ha sido todavía suficientemente subrayado. No obstante, como hemos señalado con los paralelismos que existen entre la obra de Jünger y la tradición socrático-platónica, no es ninguna sorpresa que la preocupación por la acción bella y virtuosa sea un aspecto central de su pensamiento. Cuando se presenta a Jünger como un esteta gélido,¹²¹⁹ se olvida que él mismo ha sostenido la

¹²¹⁵ Jünger, *La emboscadura*, 105.

¹²¹⁶ Jünger, 182.

¹²¹⁷ Jünger, 140.

¹²¹⁸ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 96-97.

¹²¹⁹ Nos referimos aquí a la línea de interpretación presente en el ensayo ya clásico *La decisión*, donde Christian Graf von Krockow conceptualiza el pensamiento de Jünger como un esteticismo que conduce a una «falta de posicionamiento» en la que toda situación concreta es reducida al absurdo: Krockow, *La decisión. Un estudio sobre Ernst Jünger, Carl Schmitt y Martin Heidegger*, 134-35. Esta interpretación soslaya la preocupación fundamental de Jünger por el sentido y la inexorable responsabilidad moral que contiene esta búsqueda. ¿Acaso no hay una toma de posición evidente en *La paz*? El pensamiento esencial de Jünger, como lo llama Krockow, no termina, pues, en una estetización incapaz de pensar

estrecha relación que existe entre ambos ámbitos: «El que adora la belleza rechazará lo repugnante. “Feo” tiene en la lengua un sentido tanto estético como moral.»¹²²⁰ Acertadamente Molinuevo ha señalado que en Jünger hay una pervivencia «del *ethos* clásico del *kalós kai agathós*.»¹²²¹ Si se ha de leer *La emboscadura* como un tratado que contiene una estética de la conducta, hay que atender al modo en el que la belleza emerge de la acción irreprochable, responsable, y que no olvida en ningún caso al prójimo. Esto parece dificultarse cuando Jünger escribe que este enfrentamiento sustancial contra el automatismo nihilista es cosa de una «pequeña minoría selecta.»¹²²² No obstante, esto no es más que un juicio de hecho. Jünger constata que, en la época de las masas, la mayoría ha olvidado en qué consiste esa confrontación con uno mismo que se da en el bosque y se ha reblandecido en las mieles del bienestar y el progreso. Por eso mismo escribe que «el auténtico problema está, más bien, en que una gran mayoría *no* quiere la libertad y aun le tiene miedo.»¹²²³ Pero, aunque la mayoría no pertenezca a quienes de hecho están dispuestos a enfrentar la disolución nihilista, aquí hay solamente una «diferencia de grado en que el ser humano haya sido capaz de hacer realidad la libertad que le ha sido otorgada.»¹²²⁴ que no es una excepción, sino un manantial común a toda persona singular.

El descubrimiento de lo eterno en el tiempo es algo potencialmente accesible para cualquier persona en la experiencia de lo divino. La responsabilidad del emboscado nace de este descubrimiento, pues se convierte en un deber prestar ayuda al prójimo para que pueda reconocer esa interioridad que ninguna movilización logra ni tan siquiera rozar y que es al mismo tiempo el bastión impenetrable de la libertad y el espacio donde el acontecimiento de lo divino acontece y hace retroceder al nihilismo.¹²²⁵ Esta ayuda al otro «se le ha de prestar con el pensamiento, con el

profundamente lo político, sino más bien en una profundización radical que rastrea el fundamento originario del sentido más allá del caso concreto, pero manifestado en él. Lo que Jünger examina es el lugar donde se encuentra lo que en sus diarios denomina «libertad primordial,» rastreando la profundidad de la persona. De este fondo originario «vive toda libertad política, toda Constitución.» La importancia de la emboscadura se encuentra en que esa libertad es cada vez más opaca en el mundo movlizado, que niega toda trascendencia: «Pronto no se la echará ya ni siquiera de menos.»: Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 441.

¹²²⁰ Jünger, *Pasados los setenta II. Diarios (1971-1980)*, 487.

¹²²¹ Molinuevo, *La estética de lo originario en Jünger*, 123.

¹²²² Jünger, *La emboscadura*, 135.

¹²²³ Jünger, 169.

¹²²⁴ Jünger, 74.

¹²²⁵ Rudiger Safranski, *Ser único. Un desafío existencial*, trad. Raúl Gabás (Barcelona: Tusquets, 2022), 312.

conocimiento, con la amistad, con el amor.»¹²²⁶ Entonces, la trascendencia a la que apela el acontecimiento del sentido no es puramente vertical, porque el emboscado, en tanto que situado, se encuentra en permanente relación con el otro. Ya hemos dicho que la encarnación particular de la verdad del bosque conduce a un núcleo universal más íntimo que uno mismo:

Lleva a *el Ser Humano* [...] la base de la cual irradian las individuaciones. No es solo comunidad lo que en esa zona hay; lo que ahí hay es identidad. Eso es lo que viene sugerido por el símbolo del abrazo. El yo se reconoce en el otro — eso es algo que se sigue de la antiquísima sabiduría que dice «tú eres ese»¹²²⁷

Jünger introduce así la posibilidad de concebir la individualidad como el extremo de una relación, cuya posibilidad nace de una profunda comunión que hace del par yo-otro un elemento constitutivo de la persona singular hasta afirmar la identidad entre los dos extremos de esa relación. Por un camino muy peculiar, Jünger arriba a lo que Marcel reconoce cuando escribe que «la intersubjetividad concierne al sujeto mismo, que lo subjetivo en su estructura propia es ya profundamente intersubjetivo.»¹²²⁸ Esta necesidad de encarar el misterio de la persona desde una perspectiva que no caiga en un sustancialismo extremo, y tampoco en la disolución relacional, se encuentra en la propuesta del bosque interior. Lo que nos interesa en este momento es el componente ético que encierra ese reconocimiento del otro realizado en la interioridad singular. Jünger afirma que este otro puede ser cualquiera, tanto el amado como el sufriente, y que al ayudarlo «el yo se favorece a sí mismo en lo imperecedero.»¹²²⁹ Quien ayuda también se ayuda, porque el yo y el otro se entretajan en la unidad del sentido que acontece en la experiencia fundante de *eros*. El hecho de que en los remolinos del nihilismo las personas se hayan prestado ayuda confirma que «innumerables veces se ha realizado el milagro,»¹²³⁰ porque para Jünger ese milagro consiste en la capacidad del ser humano para hacer estallar el mundo de las cifras y presentarse como persona no ante, sino con el otro. Eso es un acontecimiento. En él, el sentido es encarnado por la existencia concreta que confirma el orden sobre el cual se sostienen todas las demás. El

¹²²⁶ Jünger, *La emboscadura*, 74.

¹²²⁷ Jünger, 163.

¹²²⁸ Gabriel Marcel, «El misterio del ser», en *Obras selectas (I)*, trad. Mario Parajón (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002), 167.

¹²²⁹ Jünger, *La emboscadura*, 164.

¹²³⁰ Jünger, 164.

sentido vivifica y vive, él mismo, de acciones como esa, donde se encarna la libertad de la persona y su capacidad para trascender lo dado. Esta libertad constituye propiamente la existencia del emboscado, y de su análisis nos ocupamos a continuación.

3.3 LA EXISTENCIA COMO LIBERTAD

La brega contra el sinsentido que nace de la desaparición producida por el avance del nihilismo se ha de dar, como hemos visto, en la existencia. Esto quiere decir que siempre es un quehacer, ya que como seres situados no podemos sino actuar en el tiempo. La acción, entendida como apertura a un mundo de posibilidades, encierra la posibilidad del fracaso, de la catástrofe. El emboscado porta el sello del corazón aventurero cuando reconoce que el mismo vivir es ya embarcarse en un viaje incierto. En este viaje pueden emerger esos poderes elementales que interrumpen la feliz marcha de la nave. La emboscadura, no obstante, consiste en reconocer que, incluso ante el iceberg que hunde el barco, existe una alternativa. El emboscado reconoce que siempre puede pasar algo más que lo que el ritmo automatizado del tiempo titánico da de sí. Este es el descubrimiento fundamental de las orientaciones prácticas que hay en el camino de la emboscadura: ha lugar para la acción y, por tanto, es posible encaminarse existencialmente hacia la nada, hacia la disolución; pero también existe la opción de sobrepasar la línea marcada por el nihilismo. Hemos apelado antes al nexo que mantiene unidas la acción y el discurso o el saber. Si el emboscado puede hacer, es porque sabe. Concretamente, quienes marchan al bosque «saben qué es lo que viene exigido por nuestro tiempo, pero saben también algunas cosas más.»¹²³¹ Este saber que excede las demandas de lo inmediato es aquel que nace de la condensación ontológica producida por el descubrimiento del interior humano y de su núcleo atemporal. En último término, la acción libre se sostiene sobre un saber verdadero: la estructural trascendencia del ser humano hace posible vaporizar el fatalismo y la complicidad con un tiempo que puede presentar grados insoportables de crueldad.

Examinar la concepción de libertad que Jünger presenta en *La emboscadura* conlleva traer a colación una cuestión que tratamos con anterioridad: la relación entre necesidad y libertad. Lo tratamos al discutir las relaciones entre organismo y organización en la configuración del Estado mundial, efectivo desde que el trabajador impone la técnica como lenguaje de mando universal. También apareció bajo la dualidad entre la fuerza de empuje y la de tracción que Jünger observa en la historia humana. Ahora, tras haber

¹²³¹ Jünger, 44.

examinado algunos aspectos fundamentales de *La emboscadura*, podemos afirmar que aquí se expone la respuesta de Jünger a este problema, que venimos arrastrando desde los descubrimientos realizados a partir de *El trabajador*.

Pudimos decir antes, con Jünger, que el libre albedrío constituye el rasgo característico del ser humano.¹²³² Esto no significa que la libertad se encuentre allí donde hay seres humanos. Como hemos dicho, la libertad puede estar presente, o no. Es una posibilidad que no puede nunca definirse de forma abstracta. La libertad que Jünger presenta en *La emboscadura* es existencial porque no puede hablarse de ella si no se realiza en una vida vivida. Su fondo atemporal resulta estéril si no se conjuga con la persona singular que actúa en el mundo. Por eso se ha de reconocer que «la libertad viene dada *a la vez que* lo necesario.»¹²³³ Una existencia libre se ha de concebir, entonces, en un diálogo constante con lo necesario. Esto no significa que la libertad humana, esa que constituye un capital insobornable, se agote en el tiempo: «*La Libertad*, en cambio, aunque siempre se recubra con los ropajes propios de cada tiempo, es inmortal.»¹²³⁴ Si lo queremos decir así, Jünger plantea la codependencia de algo como una idea platónica de libertad con la existencia que la hace efectiva. Aunque la libertad mayúscula, en cuanto tal, es atemporal, nosotros hemos de «recuperarla una y otra vez.»¹²³⁵ ¿Por qué afirmar entonces que se encuentra enraizada allende el tiempo? Porque esto establece un horizonte de posibilidad más allá de lo finito, siempre abierto, que no puede ser refutado por ningún hecho, y que espera a hacerse existente en la circunstancia de la persona singular que ha descubierto su núcleo irredento. Encontramos aquí, de forma evidente, la *coincidentia oppositorum* parcial de la persona singular que Jünger ya exploró al examinar la relación entre libertad y providencia en Boecio: «Nosotros vivimos en *ambos*, tanto en el tiempo como en la eternidad.»¹²³⁶ Recuperando conceptos que antes presentamos, puede decirse que vivimos el tiempo de la preocupación, donde cada acción es una ocasión para propiciar y esperar el mostrarse-a-sí-mismo del acontecimiento; pero en ese mismo mostrarse se manifiesta el tiempo de la des-preocupación, indicio que señala cómo la trascendencia, en último término, remite hacia el tránsito hacia lo atemporal otrora vislumbrado.

¹²³² Véase la nota 598.

¹²³³ Jünger, *La emboscadura*, 94.

¹²³⁴ Jünger, 94.

¹²³⁵ Jünger, 94.

¹²³⁶ Jünger, *Radiaciones I. Diarios de la segunda guerra mundial (1939-1943)*, 101.

La necesidad se nos presenta normalmente como un límite, como algo sobrevenido ante lo cual la acción, propiamente dicha, palidece. Podemos pensar en el ejemplo de esas realidades negativas inasequibles para la razón del progreso: la enfermedad, el caos, la muerte, o el fracaso. No obstante, esa libertad esencial, que pertenece al ser y que el emboscado manifiesta en la existencia, nos informa de que lo necesario «desea que lo concibamos como un quehacer.»¹²³⁷ *La emboscadura* no niega los hallazgos de *El trabajador*, sino que introduce la libertad en ellos. La inclusión objetiva en construcciones orgánicas se revela ahora bajo una luz distinta. Efectivamente, esa inclusión es objetiva, pero solamente puede ser objetiva. Esto significa que únicamente puede movilizar aquello que se deja movilizar, aquello que somos en tanto que cosa, como cifras o material. Sin embargo, podemos entrever en lo dicho por Jünger que ese yo-mismo que se da en el bosque, sea lo que sea, es un misterio que trasciende cualquiera de las determinaciones objetivas del yo. Eso es lo que ninguna orden puede penetrar, y donde se encuentra, entonces, la fuerza configuradora de la historia que puede engendrar sentido donde no lo hay, como hemos tratado de mostrar en el caso de la paz tras las masacres de la Segunda Guerra Mundial. El sufrimiento allí acumulado no puede no ser: forma parte de lo necesario en tanto que ya se ha producido. Sin embargo, ya vimos cómo es posible encontrar en él una responsabilidad absoluta por el sentido, y esto depende de la acción de la persona singular. El camino al bosque es aquel donde «adquieren recíproco conocimiento de sí la necesidad y la libertad.»¹²³⁸ Esta tesis sobre la responsabilidad histórica que fundamentamos a partir de *La paz* se confirma cuando, en *La emboscadura*, leemos: «La historia es la impronta que el hombre libre da al destino. En este sentido el hombre libre puede actuar ciertamente en representación de los demás; su sacrificio cuenta también por los otros.»¹²³⁹ Entonces, el heroísmo del emboscado consiste en salir garante de los otros transformando su existencia en ejemplo del sentido originario atemporal, un acto que es la libertad misma.

La libertad del emboscado no puede nunca concebirse como una reacción romántica contra el mundo de la técnica. Esto le condenaría a un solipsismo negador de la vida y de sus condiciones. Pero sí que es posible cruzar a través del mandato de la técnica, trascender sus ritmos y mantener una vigilancia constante. Esta vigilancia fue recomendada ya por Friedrich Georg Jünger en *La perfección de la técnica*, donde

¹²³⁷ Jünger, *La emboscadura*, 95.

¹²³⁸ Jünger, 157.

¹²³⁹ Jünger, 95.

escribe que es obligatoria para todo «hombre espiritual que haya conservado la noción de ser algo más que un mero engranaje o tornillo dentro de una gigantesca maquinaria.»¹²⁴⁰ La preocupación por la situación concreta es necesaria si se ha de refutar la reducción de lo humano al mundo de las cifras con la propia existencia. Aquí la persona singular se mide en duelo solitario con el avance del desierto, ese que impulsan las fuerzas de tracción y empuje ejercidas por el dominio de la técnica como lenguaje universal y por la irreflexión del automatismo vital. Pero también aquí hay que situar el reconocimiento fundamental del valor de la existencia concreta que supera el fatalismo, tal y como escribe Jünger en su diario de 1980: «Todo empuja al Estado mundial y a su técnica, a costa de la cultura y del individuo. Pero sólo él puede mantenerse intacto.»¹²⁴¹

El armazón del automatismo construido a partir de la falacia del progreso y la capitulación de lo humano ante el avance irrestricto de la técnica son puestos aquí en jaque. La enseñanza del bosque es aquella según la cual el ser humano siempre cuenta con una alternativa en la cual se confirma que la dádiva del sentido puede ser esperada, y que ella depende de cierta disposición en la acción. En *Esgrafiados* encontramos esta idea que permite ilustrar la actitud que mantener como emboscado en el mundo movilizad:

Qué bien que para el hombre no sólo estén abiertas dos puertas, sino muchas, y detrás de cada una haya errores, pero también esperanzas. Y qué bendición que el mundo no esté construido como los hombres quisieran concebirlo; lo transformaría en un planeta del que están excluidos las libres ofrendas y el perdón.¹²⁴²

El sufrimiento del nihilismo no es, de forma ya muy clara, un final, sino una pasión que exige renovar el ánimo aventurero con la serenidad de quien no teme a la muerte y la prudencia de quien examina a fondo la situación. «El emboscado es la persona singular concreta, el hombre que actúa en el caso concreto,»¹²⁴³ de modo que su acción nunca puede ser plenamente segura si ha de ser libre. En este sentido la emboscadura es la mayor aventura, porque recupera lo incierto y lo fascinante de la vida, pero también la enorme responsabilidad por la acción. En la catástrofe también hay libertad porque la

¹²⁴⁰ Jünger, *La perfección de la técnica*, 204.

¹²⁴¹ Jünger, *Pasados los setenta II. Diarios (1971-1980)*, 549.

¹²⁴² Jünger, *Esgrafiados precedido de Carta siciliana al hombre de la luna*, 122-23.

¹²⁴³ Jünger, *La emboscadura*, 163.

libertad primordial es intocable. Así vista, no es más que una prueba en la que se manifiesta hasta qué punto recuerda el ser humano ese fondo atemporal en el cual radica su capacidad de trascendencia. Cuando parece que no cabe la esperanza «el hombre ha de decidir si da por perdida la partida o si desea continuarla, apoyándose para ello en su fuerza más íntima, en su fuerza propia. En este último caso se decide a irse al bosque, a emboscarse.»¹²⁴⁴

En esa decisión se observa cómo la emboscadura es un acto posible gracias a la libertad primordial que, al mismo tiempo, se manifiesta a través de dicho acto. Aquí se encuentra la posibilidad de ofrecer una respuesta a la altura de las exigencias planteadas por el ritmo de la técnica. Observamos cómo el pensamiento de Jünger aparece como una reflexión metafísica indisociable de la preocupación por lo humano, pues es necesaria una concepción del ser humano que dé cuenta de su poder real contra el sinsentido. La emboscadura viene a cubrir esta necesidad, y para ilustrarlo Jünger se remonta a las narraciones de aquellos que han vencido a gigantes y titanes, cuya prepotencia ha caído ante «la piedra lanzada por la honda de un pastor.»¹²⁴⁵

Esta referencia a la hazaña de David ¹²⁴⁶ es importante porque muestra suficientemente el temple del emboscado. David se enfrenta a un enemigo cuya sola apariencia le hace temible para cualquiera. Sin embargo, David no tiene miedo porque es consciente de la superioridad de su poder, ya que este se encuentra en Dios y no puede ser cuestionado por la dificultad de la circunstancia. Lo que permite vencer al gigante es la sabiduría de que hay algo que la fuerza bruta, que el poder como dominio, no puede ni tan siquiera rozar. Esta es también la sutileza del emboscado, ante la que los poderes temporales revelan su precariedad. En *El autor y la escritura* escribe Jünger un aforismo que bien puede aplicarse al emboscado: «Divisó una fisura en la armadura del gigante. Ahora ve sólo la fisura, y ya no la armadura. Es una persona sutil.»¹²⁴⁷

Los poderes de la técnica, que representan la fuerza del tiempo titánico, son aquí el rival con el que batirse desde una adecuada comprensión del ser humano. «Si el ser humano da una respuesta correcta, perderán su brillo mágico los aparatos y se plegarán dócilmente a su mano.»¹²⁴⁸ Así que *La emboscadura* introduce la posibilidad de que el mundo de los titanes caiga ante los pies de la persona singular, que conoce la realidad

¹²⁴⁴ Jünger, 59.

¹²⁴⁵ Jünger, 91.

¹²⁴⁶ 1 S. 17. *Biblia de Jerusalén*.

¹²⁴⁷ Jünger, *El autor y la escritura*, 29.

¹²⁴⁸ Jünger, *La emboscadura*, 120.

atemporal de la que participa y que estructura la libre búsqueda de sentido allende la necesidad del tiempo, con lo que el tiempo mismo se torna ocasión para el sentido. La posibilidad de habitar el tiempo desde el ser sobretemporal y trascendente, cuyo encuentro acontece en el bosque, es entonces la consecuencia existencial de la apertura a la posibilidad del sentido. Jünger escribe que todo poder, inclusive el técnico, es un brillo que remite a «las cámaras que guardan los tesoros del ser,» de modo que la persona singular que consiga, «aunque sólo sea por unos instantes brevísimos,» acceder a dichas cámaras, encontrará que también las cosas temporales parecen «estar llenas de sentido.»¹²⁴⁹ El camino a esos tesoros del ser se proyecta más allá de los estrechos límites del mundo movilizado, y por ello cabe afirmar que el hallazgo de las fuentes de sentido habilita la libertad como trascendencia negadora del fatalismo. Dicho camino es el que conduce al bosque, y para su exploración, dice Jünger, el ser humano cuenta con «las tres grandes potencias: el Arte, la Filosofía y la Teología.»¹²⁵⁰ Además, nuestro autor se muestra claramente esperanzado ante la posibilidad de que la persona singular sepa efectivamente orientarse en el camino al bosque vencedor del sinsentido: «No cabe la menor duda de que también esta vez vencerá el ser humano al tiempo, de que expulsará la nada a su caverna.»¹²⁵¹

La existencia es la constante oportunidad de la que dispone la persona singular para llegar, como indica Píndaro, a ser quien es. Esto es algo que solamente puede realizarse utilizando el gerundio, es decir, siendo quien se es: «Para devenir libre hay que *ser* libre, pues la libertad es existencia — la libertad es ante todo la concordancia consciente con la existencia y es el placer, sentido como destino, de hacerla realidad.»¹²⁵² El gran escollo para encarnar esta verdad es, una vez más, el miedo que incorpora el descubrimiento de la responsabilidad incardinada en toda libertad. Pero es también la libertad «el poder que vence al miedo.»¹²⁵³

La emboscadura contiene un análisis detallado de las fuentes de la justicia, la moral y la salud. No vamos a realizar una disección de estos tres casos para evitar la redundancia. En todos ellos encontramos que el emboscado se mantiene alejado de doctrinas y encarna, él mismo, la verdad de cada una de esas ideas. Ellas son trascendentes porque se encuentran en el fondo primordial, y así *La emboscadura* no

¹²⁴⁹ Jünger, 85.

¹²⁵⁰ Jünger, 62.

¹²⁵¹ Jünger, 120.

¹²⁵² Jünger, 169.

¹²⁵³ Jünger, 155.

contiene un voluntarismo subjetivista, pues la libertad del emboscado no consiste en decidir arbitrariamente lo bueno y lo justo, sino en ir al encuentro del bien y de la justicia inagotables. El platonismo que puede aquí rastrearse se conjuga a la perfección con la raíz socrática de la reflexión jüngeriana. Una nota del diario de 1978 que recoge los comentarios de Rudolf W. Fischer a *Eumeswil* —obra que trataremos en el capítulo que sigue— ilustra esta articulación de la trascendencia con la existencia práctica: «Una tarea decisiva para hoy y mañana: repatriación de las especulaciones platónicas a la realidad socrática.»¹²⁵⁴

El recorrido que hemos realizado a través de *La emboscadura* ha permitido constatar algunas tesis fundamentales que cabe extraer del pensamiento de Jünger. Hemos podido reconducir nuestras reflexiones sobre la irrupción instantánea de lo atemporal en el acontecimiento a la realidad adverbial de la existencia, al caso concreto de la persona singular que se encuentra siempre aquí y ahora. También hemos enfatizado cómo la realidad del ser humano no se agota nunca en la circunstancia, precisamente porque una investigación de la interioridad a partir de la imagen del bosque ilustra la radicación atemporal del núcleo personal a partir del cual cabe resistir, y superar, el ritmo del tiempo titánico. La referencia final que acabamos de introducir a *Eumeswil* es el punto de partida de la reflexión sobre el anarca (*Anarch*), la última figura a través de la cual Jünger ha caracterizado el modo de existencia de la persona singular en el mundo vaciado de valores. Si con el emboscado hemos descrito el tránsito hacia el descubrimiento de la libertad originaria en la apertura a las fuentes primordiales de sentido, el anarca nos permitirá reconocer cómo se mantiene el individuo a la espera del sentido contra el permanente riesgo del agotamiento en el dinamismo de una realidad vacua. Esto exige de nosotros una investigación de la distancia como modo existencial rastreable en la propuesta de Jünger.

¹²⁵⁴ Jünger, *Pasados los setenta II. Diarios (1971-1980)*, 385.

CAPÍTULO 4

LA DISTANCIA DEL ANARCA

«—Quien habla solo espera hablar a Dios un día—.»¹²⁵⁵

4.1 VIVIR AL COSTADO

La figura del anarca es, en realidad, una radicalización de lo que se expone ya en la propuesta del emboscado. No obstante, veremos que existen diferencias importantes que nos permiten examinar implicaciones filosóficas capitales para la reflexión sobre el sentido. Jünger presenta al anarca en su novela de 1977 *Eumeswil*, que tiene también mucho de ensayo. En ella se nos muestra que el anarca no vive, como el emboscado, el momento dinámico del retorno al bosque en mitad de la catástrofe. El anarca pertenece a una época en que la catástrofe ya ha acontecido. Su mundo no es el de la ausencia de sentido, sino el de la ausencia de la ausencia. La ciudad de Eumeswil, que sirve de marco para desarrollar el modo de existencia del anarca, es el residuo que queda tras el fracaso del Estado mundial. Jünger la presenta como una ciudad-estado situada al norte de África y controlada por un tirano benévolo llamado el Cóndor. Pero la suya no es la tiranía del poder rígido, propia de una movilización total que se despliega mediante el mandato marcial, sino que funciona haciendo sitio a las bajezas humanas y a su permanente apego al mundo. Lo que se describe es un régimen basado en una mezcla de relativismo y liberalidad que ejemplifica el nihilismo que más preocupa a Jünger, ese en el que la autosatisfacción con la propia existencia imposibilita sentir la sed de aquello que le falta a la vida. El

¹²⁵⁵ Antonio Machado, *Campos de castilla* (Madrid: Renacimiento, 1912), 8.

protagonista de la historia, Martín Venator, el anarca, describe el clima reinante del siguiente modo: «Se han consumido las grandes ideas [...] Han desaparecido también casi todas las diferencias [...] En conjunto, aquí se puede hacer y dejar hacer lo que a cada uno le plazca.»¹²⁵⁶

El anarca habita una realidad oblicua donde no solamente faltan los valores, sino que ya de la idea misma de valor queda sólo la carcasa. Surge así la vaga conciencia de una ficción compartida, de un juego de manos donde sólo cabe hablar de relaciones de poder más o menos claras, y en donde la voluntad del individuo atomizado se reduce a saciar la inmediatez de un constante flujo de deseos perfectamente compatible con una absoluta falta de libertad. Es el tiempo del presentismo vacío que se agota en sí mismo, donde la historia parece haberse consumido y hay una cerrazón sobre la propia existencia incapaz de ir más allá de la satisfacción de los «groseros placeres,»¹²⁵⁷ sin posibilidad de distancia con la propia voluntad. «Entre el deseo y el cumplimiento no hay barreras,»¹²⁵⁸ explica Venator, y esto conduce a una falta de reflexión complacida de sí, que se agota en lo inmediatamente dado. El jefe de policía del tirano, Domo, explica: «Nuestras gentes de Eumeswil no quieren futuros mejores; quieren vivir bien ahora.»¹²⁵⁹

Este es el ambiente donde se plantea el modo de existir del anarca que, al estar presentado en forma de novela, permite ilustrar el carácter existencial de una vida que no puede ser cristalizada en el concepto. La profesión del anarca que protagoniza la novela resulta, después de haber descrito el panorama de Eumeswil, muy sorprendente, pues se dedica a estudiar y enseñar historia y, al mismo tiempo, es el camarero personal del tirano. Esto le sitúa en la doble óptica que tan frecuentemente hemos encontrado en la mirada jüngeriana. Por un lado, se encarga de estudiar el misterio de lo humano a través del tiempo y, a la vez, representa su papel como actor de su época diligentemente. Esta dualidad le permite habitar el mundo desde la distancia del observador, y al análisis de esta actitud sobre la cual Jünger discurre en la novela que nos ocupa nos queremos dedicar ahora mismo, pues en ella podemos encontrar un punto de partida para la disposición existencial abierta al acontecimiento del sentido de enorme fecundidad filosófica.

¹²⁵⁶ Jünger, *Eumeswil*, 71.

¹²⁵⁷ Jünger, 58.

¹²⁵⁸ Jünger, 77.

¹²⁵⁹ Jünger, 71.

La experiencia del anarca es la de una ruptura. Tras la templanza de sus palabras y de su conducta encontramos la profundidad de un desgarró consciente, de una tirantez sobre la que constantemente vuelve como estudioso de la historia. Como él mismo explica, este dolor nace del deseo de todo historiador de conservar los nombres y sus significados ya pasados. Pero este afán de conservación se ha de conjugar con el inevitable olvido de toda remembranza temporal, que también será ella misma en algún momento sepultada en el silencio de la memoria, tan rotundo en el vacío presentismo del nihilismo inconsciente. El anarca, como historiador, parte de la constatación de la precariedad de todo lo temporal, ante lo que el recuerdo no es nada más que un paliativo caduco. Pero este punto de partida, este dolor por la muerte temporal de todas las cosas, es también lo que invita a preguntarse: ¿por qué continuar con el esfuerzo de la memoria; por qué continuar prestando tributo a lo que sucumbirá al tiempo? Aquí es donde el anarca encuentra la prueba de una trascendencia que confirma en su disposición existencial ante el tiempo:

El tormento, la inquietud del historiador, su labor incansable con medios imperfectos en un mundo efímero: nada de esto puede sentirse ni realizarse sin una indicación, creadora del indicio. La pérdida de lo perfecto solo puede sentirse si lo perfecto existe.¹²⁶⁰

Hay una suerte de nostalgia que trasciende el sentimentalismo y que se adentra en la profundidad ontológica de quien percibe anímicamente la ausencia del sentido en el tiempo; el permanente abismo abierto entre vida y sentido que, no obstante, motiva una espera del acontecimiento que proyecta hacia la trascendencia. El anarca habita el mundo desde esta conciencia trágica propia del oficio del historiador que, «en definitiva, se trata de alguien que se dedica a la muerte y a la eternidad.»¹²⁶¹ Su permanente atención a los vaivenes del tiempo no se presta, entonces, desde la sumisión al dinamismo propio de la historia, sino desde una mirada metahistórica que busca conocer el tiempo desde sus raíces atemporales. Por eso mismo, cada recuerdo que el historiador es capaz de realizar del pasado es, también, una parábola. Cuando una civilización caída revive en el recuerdo, «logramos realizar un acto que vence al tiempo

¹²⁶⁰ Jünger, 25.

¹²⁶¹ Jünger, 78.

y triunfa sobre la muerte. Si esto es posible, también cabe imaginar que un dios nos devolverá el aliento.»¹²⁶²

El anarca se encuentra situado entre el tiempo y la eternidad, entre los titanes y los dioses, entre lo telúrico y lo trascendente. Esta cuarta figura de la obra de Jünger aparece como el centro inmóvil donde estas dos tensiones confluyen, y lo hacen en el personaje de Venator a través de Vigo y Bruno, sus maestros de historia y filosofía respectivamente: «Vigo se ha dedicado a los dioses; Bruno a los titanes; el primero, al bosque; el segundo, al mundo subterráneo.»¹²⁶³ Esta dualidad reunida en la interioridad del anarca le permite habitar el tiempo de un modo radicalmente distinto al de esa fe en el progreso con cuyo análisis comenzábamos el trabajo y cuyos efectos ya hemos podido analizar. La constatación de «la inutilidad de todo esfuerzo,»¹²⁶⁴ que en su intento titánico de edificar el paraíso terrenal termina siempre por sucumbir, es crucial para renunciar al *eritis sicut Deus*, tentación que distrae al hombre de lo esencial y le liga a la lógica acelerada del mundo en su afán por dominarlo.

Esta disposición es lo que fundamentalmente concentra la figura del anarca, que Jünger diferencia del emboscado, con el que guarda una estrecha relación que se ha de matizar; y del anarquista, pues la confusión terminológica puede llevarnos a falsear la originalidad de la propuesta jüngeriana. En primer lugar, Jünger señala que entre las figuras del emboscado y del anarca puede haber una coincidencia existencial. No obstante, «la diferencia reside en que el emboscado ha sido expulsado de la sociedad, mientras que el anarca ha expulsado a la sociedad de sí.»¹²⁶⁵ La figura del emboscado ahonda la interioridad de aquel que siente el rechazo de un mundo que niega su modo de ser propio y ha de valerse por sí mismo. El anarca, por otro lado, no incorpora ese elemento de resistencia activa que tan claramente aparece en *La emboscadura*. Más bien, es la figura encarnada por la persona singular que ya es plenamente consciente de su libertad constitutiva y que no se expone más a los tropiezos del tiempo. En este sentido, su distancia para con lo inmediato es una realidad que articula su existencia.

Resulta evidente, ya tras esta introducción, que el anarca tiene muy poco que ver con el anarquista, y Jünger se cuida de diferenciarlos minuciosamente. En primer lugar, la propuesta de Jünger no es política, sino metapolítica. Es decir, no busca un cambio operativo en el mundo que sea desplegado desde el esfuerzo de la voluntad de

¹²⁶² Jünger, 79.

¹²⁶³ Jünger, 62.

¹²⁶⁴ Jünger, 69.

¹²⁶⁵ Jünger, 143.

transformación social e institucional. Lo que el anarca representa es la profundización en la esencia de lo real a partir de una posición que renuncia a la toma de partido. Así se entiende que afirme algo como lo siguiente: «No tengo la menor intención de enfrentarme con la sociedad, por ejemplo, para intentar mejorarla. Lo que quiero es mantenerla a distancia.»¹²⁶⁶ Unas líneas más adelante cita la famosa sentencia de Pascal: «El hombre no es ni ángel ni bestia y desgraciadamente el que quiere hacer el ángel hace la bestia.»¹²⁶⁷ Su posición es la de quien aspira a lograr un modo de praxis que no se identifique plenamente con la acción. El anarquista tiene un compromiso con el poder, entendido todavía en términos de dominio. Así explica Jünger que las causas del anarquismo sean empresas colectivas y que, normalmente, conduzcan al terrorismo. «El anarca puede vivir en solitario; el anarquista es un ser social y tiene que buscar la colaboración de otros camaradas.»¹²⁶⁸ El anarquismo supone un deseo de reformar la realidad mediante el poder, y en último término esto conduce a desoir la distancia que posibilita una posición refractaria no con respecto a un poder, sino con respecto al poder en cuanto tal. Por eso «la contrapartida positiva del anarquista es el anarca.»¹²⁶⁹ Jünger señala que este último no busca dominar, como el monarca, ni acabar con el dominio, como el anarquista, sino lograr el gobierno de sí mismo. «Esto le sitúa en una relación objetiva, y también escéptica, respecto del poder, cuyas figuras deja desfilas sin tocarlas para nada, aunque no sin emoción interna, no sin pasión histórica.»¹²⁷⁰

Pudiera parecer, entonces, que esto condena a la propuesta jüngeriana del anarca al puro indiferentismo del cínico. En realidad, lo que encontramos es algo muy distinto. Pues, para el anarca, solamente es posible desarrollar una acción prudente cuando se estudian con atención los entresijos del ambiente en el cual se mueve. Tomar partido y lanzarse a la acción abrazando una causa colectiva produciría, sin duda, una desinhibición, pero aquí se disolvería también la libertad sustancial descubierta por Jünger con el emboscado. La libertad del anarca no puede depender del abanico de opciones sociales que comprometen a la persona singular con una causa, pues eso anularía la distancia que permite distinguir entre la persona y sus ideas. Por ello, cuando la movilización total se encuentra en marcha, es más importante mantener a salvo la

¹²⁶⁶ Jünger, 140.

¹²⁶⁷ Pascal, *Pensamientos*, 568.

¹²⁶⁸ Jünger, *Eumeswil*, 40.

¹²⁶⁹ Jünger, 41.

¹²⁷⁰ Jünger, 41.

interioridad, donde se ha de encontrar el sentido: «El anarca libra sus propias batallas, aunque vaya en la fila marcando el paso.»¹²⁷¹

El objetivo del anarca consiste en examinar el tiempo adoptando el punto de vista del espectador externo. Políticamente, esto supone ser capaz de conocer los mecanismos de las opciones sociales sin la miopía producida por el apego hacia una de esas opciones. Así, afirma Jünger que «el anarca está más cerca del ser»¹²⁷² que el partisano comprometido con el cambio social. El deseo de transformar el mundo mediante la acción —propio de los anarquistas, partisanos y revolucionarios de todo tipo— es lo que Jünger observa tras las sucesiones de regímenes más o menos brutales, pero igualmente afincados en torno al poder. El revolucionario no es capaz de atisbar que su revolución produce un cambio de manos del poder, pero nunca una enmienda a la totalidad: «Los carteles de propaganda cambian, pero el muro en el que se pegan permanece. De igual modo pasan a nuestro alrededor teorías y sistemas.»¹²⁷³ Jünger se muestra aquí como discípulo del filósofo Max Stirner.¹²⁷⁴ Más adelante abordaremos lo que, a nuestro juicio, constituye el núcleo de la propuesta stirneriana en la recepción que Jünger realiza de ella. Por ahora, conviene simplemente introducir los conceptos con los que Stirner dirige una crítica a la praxis revolucionaria en política y que parecen haber influido la concepción jüngeriana del anarca.

En una palabra, según Stirner la revolución (*Revolution*) aspira a transformar el orden vigente mediante las acciones necesarias para ello, mientras que la «insurrección (*Empörung*)» busca situar a la persona singular más allá de cualquier ordenamiento. Valerio D'Angelo ha considerado que en esta distinción realizada por Stirner hay una crítica a la lógica revolucionaria, la cual alimentaría inadvertidamente la continuidad ontológica del poder tras las distintas rupturas ópticas.¹²⁷⁵ Así Stirner: «La Revolución tenía sus miras en un régimen nuevo; la insurrección nos lleva a no dejarnos ya

¹²⁷¹ Jünger, 132. La continuidad del pensamiento de Jünger puede rastrearse en esta reflexión sobre la interioridad como fuente primordial de sentido donde se reúnen la disposición contemplativa con la praxis, algo que ya aparece en las palabras que Jünger pone en boca de Sturm, personaje aparecido en la obra homónima de 1923: «En el fondo, cada cual vive su propia guerra»: Jünger, *El teniente Sturm*, 44.

¹²⁷² Jünger, *Eumeswil*, 133.

¹²⁷³ Jünger, 119.

¹²⁷⁴ Una versión anterior de estas ideas puede encontrarse en: Cf. Martín Heredero Campo, «La rebeldía sutil: una revisión de la influencia de Max Stirner en Ernst Jünger (en avance)», *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, s. f., 1-20, <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.537761>. El propio Jünger ha afirmado que su Figura del anarca se inspira en el pensamiento de Max Stirner: Cf. Hervier, *Conversaciones con Ernst Jünger*, 72; Jünger, *Los titanes venideros. Ideario último, recogido por Antonio Gnoli y Franco Volpi*, 64.

¹²⁷⁵ Valerio D'Angelo, «Max Stirner y la política de la insurrección», *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, n.º 82 (2021): 34, <https://doi.org/10.6018/daimon.338231>.

regir.»¹²⁷⁶ En su gran obra, *El único y su propiedad*, Stirner afirma que su objetivo no consiste en «derribar lo que es», sino que quiere elevarse «por encima de ello.»¹²⁷⁷ Bien podría el anarca de Jünger sostener esta actitud insular a través de la cual se busca un modo de existencia capaz de trascender la pura negatividad.

Se comprende ya por qué la vida al costado del anarca presenta la posibilidad de hacerse a un lado, de comprender el dinamismo de la historia desde la necesaria distancia que forma parte de su ser propio tras haberse adentrado en esa condensación ontológica descubierta en la emboscadura. No se trata de pensar a favor o en contra, sino de ir más allá de la mera oposición dialéctica y poder pensar algo distinto. Así, al estar situado más cerca del ser, la libertad del anarca se encuentra confirmada en un nivel ontológico. Esta situación distante con respecto al mundo permite concebir una praxis auténticamente transformadora que opera desde el interior de la persona singular, y que no puede nunca agotarse ni en la consigna ni en la bandera. A este respecto, escribe Jünger:

Las palabras reforzadas por el sufijo *ismo* delatan una peculiar pretensión, una voluntariosa tendencia, a veces una hostilidad anticipada. El movimiento se acentúa a costa de la sustancia. Son palabras con destino a sectarios, a gentes que solo ha leído *un* libro, a los que “han jurado sus banderas y permanecen incondicionalmente fieles a la causa”, en suma, a representantes y viajeros de lugares comunes.¹²⁷⁸

El rechazo del anarca a cualquier causa no consiste, ya muy claramente, en la renuncia a las cuestiones capitales del hombre y de la historia, sino que más bien conlleva la afirmación radical de aquello que cae fuera de las frases pronunciadas a unísono por colectivos despersonalizados. Este paso atrás, mediante el cual se abstiene de la participación irreflexiva, permite al anarca distanciarse del tiempo y de sus mandatos para conocer ambos con el rigor debido. Existe aquí una especie de responsabilidad heroica por mantener la propia libertad, una responsabilidad que recuerda mucho al lugar que el autor, como poeta, ocupa en el pensamiento de Jünger. Más allá de las tendencias de la época, Jünger afirma la necesidad de embarcarse en el

¹²⁷⁶ Max Stirner, *El único y su propiedad*, trad. Pedro González Blanco, 3.^a (Madrid: Sexto Piso, 2019), 399.

¹²⁷⁷ Stirner, 400.

¹²⁷⁸ Jünger, *Eumeswil*, 295.

conocimiento de lo esencial de la realidad. Esto supone vivir en el mundo desde la distancia y, también, desde el «autodistanciamiento.»¹²⁷⁹ El anarca no es del mundo, lo que conlleva la disciplina de distinguir lo que uno es de lo que uno parece. Existe en esta figura un esfuerzo por separar aquello que interiormente se reserva del camuflaje que adopta para sobrevivir en un entorno disolvente. Por eso mismo, el cambio político no es lo más preocupante en una época en la que «soldados y demagogos se turnan en el poder.»¹²⁸⁰ Las transformaciones del poder son enfrentadas por el anarca como las distintas cabezas de una misma hidra, y es al tronco común a lo que se ha de prestar atención:

Para el anarca cambian poco las cosas si se quita un uniforme que llevaba en parte como bata de loco y en parte como camuflaje. Bajo dicho uniforme, sigue inalterada su libertad interior, que él ve objetivada en estos cambios.¹²⁸¹

El embozo del anarca no es, paradójicamente, un pretexto de falsedad, sino la condición que le permite mantenerse en el estudio honesto de la realidad histórica, en la que solamente de forma parcial vive. Practica, por ello, lo que podemos denominar un «ascetismo escondido.»¹²⁸² Conoce que la salvación no puede provenir de los poderes terrenales que, en tiempos de un nihilismo consumado como los que se describen en *Eumeswil*, ya ni siquiera prometen más que el puro placer. El mundo descrito por Jünger es aquel en el que los procesos de reducción-desaparición del nihilismo no son ya experimentados como la demolición de un mundo pasado, sino que revelan el páramo que queda tras la consunción de toda idea, de todo valor. Para Jünger, este es un tiempo propiamente ateo:

La falta de ideas, o mejor dicho de dioses, provoca un inexplicable malestar, casi como una niebla que el sol no puede atravesar. El mundo se torna desvaído. La palabra pierde sustancia, sobre todo allí donde debe ser algo más que simple comunicación.¹²⁸³

¹²⁷⁹ Jünger, 109.

¹²⁸⁰ Jünger, 90.

¹²⁸¹ Jünger, 112.

¹²⁸² La expresión pertenece a: Cf. Adrián Cangui y Ariel Pennisi, *Filosofía para perros perdidos. Variaciones sobre Max Stirner* (Buenos Aires: Autonomía, 2018), 228.

¹²⁸³ Jünger, *Eumeswil*, 67.

En el nihilismo perfecto, la palabra ya no es parábola ni oración,¹²⁸⁴ porque ha perdido el poder simbólico que le permite remitir a la trascendencia. Es inevitable que el anarca perciba esto en la forma de un profundo malestar, pues Jünger presenta a su personaje como consciente de la carencia metafísica que impera en su mundo. No obstante, precisamente por ese ascetismo oculto que le permite vivir desde una cierta distancia, este tiempo de la carencia es, para él, especialmente propicio. La consunción de la sustancia histórica hace sitio a la aparición de lo absolutamente nuevo. Así, la decadencia es valorada por Jünger más allá de una crítica moral, pues es examinada en su importancia para propiciar esa donación del ser con la que se cruza la línea del nihilismo. La vacuidad de todo cuanto rodea al anarca es aquello que le permite situarse a la distancia precisa para investigar la esencia de su época. Hace esto desde un *ethos* que recuerda a la *Heiterkeit* del aventurero, pues dice: «Como historiador soy escéptico; como anarca, precavido. Lo cual contribuye a mi sensación de bienestar, e incluso a mi buen humor.»¹²⁸⁵ Quizá ese sea el núcleo de la vida al costado propuesta por Jünger: una atención prudente al entorno, un mantenerse a la espera y en busca de lo esencial. La *Heiterkeit* que de aquí resulta, esa serenidad jovial, se debe a haber resituado el centro inmóvil en la interioridad de la persona singular, desde donde cabe esperar el acontecimiento del sentido. No sorprende, entonces, que el anarca se cuide de distinguir su distancia de la mera incredulidad, pues más bien es «una persona que pide cosas dignas de creerse.»¹²⁸⁶ En suma, su existencia marginal, que permanece resguardada aun estando a plena vista, consiste en la apertura paciente a todo aquello que en el nihilismo consumado —ese que ignora la nada misma— falta.

Este modo de existencia se corresponde, en cuanto al conocimiento y la experiencia de la verdad, con una forma de mirar desde la (auto)distancia que busca, para decirlo con una fórmula conocida, ir a las cosas mismas. Así comprende el anarca su trabajo en un fragmento de *Eumeswil*, donde comenta cómo su oficio de camarero personal del tirano le permite estudiar las cuestiones del poder desde la distante cercanía jüngeriana: «Mientras estuviese al otro lado del bar, podría observar la realidad con mucha mayor aproximación que aquellos que, justamente porque la tomaban en serio, la

¹²⁸⁴ La oración tiene una importancia fundamental en el pensamiento de Jünger sobre el sentido de la palabra. Jünger reconoce, especialmente durante la Segunda Guerra Mundial, que la oración logra de manera efectiva convocar el espacio de trascendencia que permite a la persona habitar de otro modo el mundo. Así, sostendrá que la oración fortalece la capa de salvación que protege a la persona del peligro de sucumbir bajo el miedo y de ser absorbida por la uniformización del mundo técnico: Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 141, 278, 290.

¹²⁸⁵ Jünger, *Eumeswil*, 70.

¹²⁸⁶ Jünger, 95.

simulaban.»¹²⁸⁷ En estas líneas se hace patente que es justamente el estar a distancia del tiempo y del mundo lo que le permite al anarca aproximarse rigurosamente a la realidad.

Ahora mismo podremos examinar cómo esta idea encuentra su antecedente en Stirner, cuyos planteamientos contienen un crisol de rendimientos filosóficos que Jünger se ha esforzado en mostrar con su desarrollo literario. Carl Schmitt supo resumir en una frase el principal hallazgo de Stirner, a partir del cual avanzaremos en lo que sigue: «Max sabe una cosa muy importante. Sabe que el yo no es un objeto de pensamiento.»¹²⁸⁸

4.2 LA NADA QUE SOMOS

Hemos podido mostrar cómo el mundo del trabajo es dependiente de la hipertrofia de la voluntad del *homo faber militans* que representa activamente la figura del trabajador. Su determinación de la realidad mediante el poder es heredera de la época de la imagen del mundo, diciéndolo con Heidegger, que termina por basarse en la metafísica de la potencia que hay tras la idea de progreso. En su núcleo más íntimo, el mundo movilizado es un mundo inhumano nacido, paradójicamente, del afán humano por la dominación de lo real representado como objeto manipulable técnicamente. Este trayecto es el que hemos examinado al recorrer la idea de progreso hasta su implosión en el mundo titánico. El sujeto es, dentro de ese mundo movilizado, un objeto más que cabe incluir en el «*menslicher Bestand*.»¹²⁸⁹ Esta descripción nos es ya del todo conocida, y en ella se basa tanto la inclusión de la persona singular en las construcciones orgánicas del mundo del trabajo, como la posibilidad de resistencia mediante el descubrimiento de lo atemporal en el tiempo.

El nihilismo que concentra ese mundo de la técnica se expresa como la obsesión sobre el rendimiento de lo real a través del dominio. Lo que Jünger muestra en *Eumeswil* es la consecuencia del vaciamiento de todo valor intrínseco y de la renuncia a la investigación de lo esencial, que se manifiesta como un estado abúlico de reblandecimiento espiritual. Lo que aquí va a posibilitar la recepción jüngeriana de la filosofía de Stirner es la aparición de aquello recalcitrante a la representación, a partir de lo cual cabe establecer un modo de habitar el nihilismo perfecto que patentice la

¹²⁸⁷ Jünger, 48.

¹²⁸⁸ Carl Schmitt, «Sabiduría de la celda», en *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947* (Madrid: Trotta, 2010), 73.

¹²⁸⁹ Ernst Jünger, «Über den Schmerz», en *Sämtliche Werke Bd. 9. Essays I. Betrachtungen zur Zeit*, 2.^a (Stuttgart: Klett-Cotta, 2017), 164.

constatación de la nada y que, por ende, permita la apertura para el acontecimiento del sentido.

La propuesta de Stirner —concentrada en *El único y su propiedad* y en una breve colección de escritos periodísticos— se concibe como un ataque frontal al sometimiento de la persona singular bajo el poder coactivo de «ideas fijas (*fixen Ideen*)» que absorben la totalidad de lo real y plantean una dependencia completa de la persona singular con respecto a su representación del mundo. Lo que propone Stirner, contra el dominio de la idea convertida en «fantasma (*Spuk*)» e independizada de la persona que la vivifica, es la recuperación de la individualidad (*Eingenheit*), que es el auténtico principio de todo pensamiento y de toda acción. Así se enfrenta Stirner a la filosofía del concepto —máximamente representada por Hegel, al que Stirner escuchó durante sus años de formación—, porque en ella observa la erradicación de la existencia concreta de la persona singular, que termina por ser poco más que un receptáculo en y a través del cual se realizan las ideas. Su método consiste en el ejercicio extremo de la dialéctica, sin asumir nunca un estadio libre de negatividad, hasta conducirla a lo que Deleuze reconoció como un «*saltus mortalis*,»¹²⁹⁰ tras el cual todas las representaciones en las que se ordenaba lo absolutamente individual quedan disueltas. Su objetivo es acceder al yo puro, incondicionado, y lo que descubre es que la conclusión de su dialéctica radical conduce a un yo que, como expresará más tarde Pessoa en *Tabacaria*, no es sino una nada. Esto explica que *El único y su propiedad* comience con la misma sentencia con la que se cierra la obra: «Yo he basado mi causa sobre Nada.»¹²⁹¹

Podemos preguntarnos cómo se ha de entender esa nada de la que habla Stirner y sin la cual no cabe comprender el desarrollo de la figura del anarca. En primer lugar, y a la luz de lo propuesto por Jünger, hay que constatar cómo la reducción que realiza Stirner no puede tomarse nunca como un procedimiento nihilista que busque vaciar de todo sentido a la persona singular. La situación es más bien la contraria. El reconocimiento de que tras todas las ficciones del concepto que aspira a dominar la realidad se encuentra una nada inaprehensible es el punto de partida para la emergencia de lo esencial olvidado. Por ello, dirá Stirner que la nada que somos es una nada eminentemente creativa, y no la nada del vacío. De modo que, tras ejercitar la negatividad frente al mundo de las proyecciones ideales que ocultan lo real tras representaciones fantasmagóricas, Stirner concluye su propuesta como un proyecto

¹²⁹⁰ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, 12.^a (Barcelona: Anagrama, 2019), 228.

¹²⁹¹ Stirner, *El único y su propiedad*, 452.

esencialmente abierto: «Yo no soy nada en el sentido de que “todo es vanidad”; pero soy la nada creadora, la nada de la que saco todo.»¹²⁹² A esta existencia concreta, que aparece cuando se derrumban los constructos teóricos cuya pretensión es la de ofrecer una definición totalizante de lo real, es a lo que Stirner denomina «el Único (*der Einzige*),» consciente de que el concepto nunca puede apresar lo absolutamente concreto.

Pudiera parecer que este planteamiento desliza una metafísica solipsista donde, irrevocablemente, se termina allí donde se comenzó: con la ilusión de omnipotencia de un yo que reduce la realidad a su dominio. Pero la interpretación jüngeriana de Stirner presenta una concepción del poder, antes anunciada, muy lejana de la idea de dominio, pues lo concibe como un triunfo interior. Diríamos que la lectura de Jünger aproxima el descubrimiento de Stirner a la tradición mística silesiana y a su idea de la «impotencia potente,» a través de la que se muestra cómo el enriquecimiento más profundo de la persona singular proviene de la erradicación de las arquitecturas conceptuales que configuran el yo a partir de la exterioridad: «Quien nada desea nada tiene, nada sabe, nada ama, nada quiere, / Ese tal tiene, sabe, desea y ama aún mucho más.»¹²⁹³ El poder de afirmar el núcleo esencial que constituye a la persona singular se identifica, en este caso, con la asunción de la nada que nos atraviesa, pero que precisamente permite descubrirse como siendo algo distinto de aquello que se agota en el mundo movilizado. Jünger expresa esta interpretación de Stirner con las siguientes palabras:

El propietario (*Eigner*) no lucha por el poder, sino que lo reconoce como su propiedad (*Eigentum*). Se lo apropia o, por mejor decir, se lo adjudica. Y puede hacerlo sin recurrir a la violencia, sobre todo mediante la afirmación de la conciencia de sí.¹²⁹⁴

Esta autoconciencia que Jünger identifica en el centro de la propuesta de Stirner es el centro irreductible cuya esencia no puede ser agotada por ningún concepto y que, al no ser algo, se nos da como una nada. Todas las definiciones previamente asumidas para la

¹²⁹² Stirner, 59. Carlos Díaz ha señalado agudamente que la nada creadora de Stirner establece un punto de contacto entre el ser y la nada: Cf. Carlos Díaz, *Por y contra Stirner* (Bilbao: Zero, 1975). Es natural que Jünger, que estudió la mística silesiana, encontrase en Stirner una referencia importante para su reflexión, dado que para Angelus Silesius también «Dios es brillante relámpago y nada oscura»: Silesius, *El peregrino querúbico*, 113.

¹²⁹³ Silesius, *El peregrino querúbico*, 68.

¹²⁹⁴ Jünger, *Eumeswil*, 311.

comprensión del lugar que ocupa uno mismo en el mundo son derribadas por la reducción que realiza Stirner. Esto hace posible comprender el núcleo más radical de su pensamiento como un momento fenomenológico en el que no existen supuestos aceptables, y cuya reducción radical desemboca en la emergencia del yo puro; demasiado grande como para encerrarlo en el concepto, y demasiado precario como para reducir la realidad a su reflejo. En este sentido, no hay aquí una defensa de la omnipotencia del yo. Se trata más bien de mostrar la fragilidad de las ficciones que han arrinconado lo esencial mediante el doblegamiento de la persona singular y la destrucción de sus vínculos. Este proceso se habría producido al abstraer lo esencial en esquemas de pensamiento totales, cuya proyección en movilizaciones colectivas termina por disolver toda particularidad en la impersonalidad de la causa compartida. Por ello dice Stirner que su causa se funda sobre nada, pues uno mismo no es nada desde la óptica del concepto asumible por la lógica del mundo movilizado, pero lo es todo como individualidad concreta cuya experiencia originaria busca investigar Stirner. Su filosofía refleja, entonces, el momento de extrañamiento con todo lo cotidianamente asumido de forma irreflexiva. Jünger continuará desarrollando esta exploración de lo ausente en el mundo movilizado que, como veremos al analizar el papel de la *Gelassenheit* en el anarca, se puede comprender como una experiencia de la «nada respecto de las cosas» que «permite al ser humano volverse a sí,»¹²⁹⁵ con lo que abre la ocasión para un redescubrimiento del pensamiento que encuentra un nuevo asidero, precisamente, en lo más inasible.

Existe un aforismo de Nicolás Gómez Dávila que puede ilustrar bien tanto la propuesta del único stirneriano como la del anarca de Jünger: «Cuando todos quieren ser algo sólo es decente no ser nada.»¹²⁹⁶ Aquello que, según lo plasmado por Jünger con el anarca, ha sabido mostrar Stirner, es el peligro de encorsetar la realidad bajo representaciones que terminan por fagocitar esa intimidad esencial, inasequible para el dominio mundano, que habita en la persona singular. En los diarios de los años setenta encontramos algunas notas que apoyan esta interpretación:

¹²⁹⁵ Chillón, *Serenidad. Heidegger para un tiempo postfilosófico*, 27.

¹²⁹⁶ Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito*, 393.

Yo no cuento a Stirner entre los individualistas en el sentido corriente de la palabra. Más bien comprendió el secreto que se oculta en toda persona, que lo mantiene en las alternancias del curso del mundo y que le da dignidad.¹²⁹⁷

Así, frente a la interpretación de Stirner como un nihilista puro, Jünger lo sitúa en la antesala del pensamiento esencial, de tal manera que todo el poder destructivo de la propuesta stirneriana constituye la negatividad anterior al hallazgo de la nada creadora, inasumible dentro de un pensamiento que adopte la forma del sistema. Este núcleo imposible de objetivar se puede reconocer, en paralelo al bosque, como el fundamento de la libertad en el mundo movilizado. Al no poder ser concebida nunca como un objeto —y aquí recordamos la apreciación de Schmitt antes referida—, la persona singular tampoco puede ser tratada como tal, y es su conciencia de esto mismo el principal recurso para encontrar, en el propio pecho, la respuesta idónea al mundo del trabajo.

Jünger encuentra así, en Stirner, la posibilidad de hacer manifiesto el permanente espacio impensable que separa la representación de la realidad. Nos acercamos aquí, una vez más, a las reflexiones de Jünger sobre la capacidad que tiene la palabra de mostrar, y nunca de sustituir, lo real, que se encuentra indisponible tras el velo del silencio. El propio Stirner escribió contra la constante tentación de concebir el lenguaje como la herramienta capaz de sustituir a la realidad misma: «La lengua o “la palabra” ejerce sobre nosotros la más espantosa tiranía, porque conduce contra nosotros todo un ejército de ideas fijas.»¹²⁹⁸ Ya vimos cómo la palabra no puede nunca concebirse como la fijación de lo real, sino como símbolo, si es que se quiere propiciar la aparición del ser en la existencia, en palabras de Jünger. No obstante, la palabra desgajada del ser, que es la fuente irrepresentable de donde emana la posibilidad de todo sentido según las reflexiones sobre la autoría de Jünger, es precisamente la que domina en el nihilismo consumado de *Eumeswil*. Y esto es justamente lo que opaca también la posibilidad del reconocimiento de la nada que aguarda tras todas las carcasas vacías de un lenguaje ya desecado. Por ello, escribe Jünger en la obra que nos ocupa: «La palabra tiene todavía significación (*Bedeutung*), pero no sentido (*Sinn*).»¹²⁹⁹

Con la palabra que, por querer agotar la realidad, ha perdido su capacidad para mostrar lo esencial, no es posible propiciar ese darse del sentido que conduce más allá del muro del tiempo y de la línea marcada por la perfección del nihilismo. Por ello el

¹²⁹⁷ Jünger, *Pasados los setenta II. Diarios (1971-1980)*, 320.

¹²⁹⁸ Stirner, *El único y su propiedad*, 431.

¹²⁹⁹ Jünger, *Eumeswil*, 79.

anarca practica la distancia como modo de hacer sitio a la irrupción de las fuentes originarias del sentido. En sus anotaciones a *El trabajador*, dirá Jünger que «el mejor ángulo de visión es el del *outsider*. Quien realiza una descripción ha de estar simultáneamente dentro y fuera.»¹³⁰⁰ Este afán contemplativo, que ha de conjugarse con la existencia práctica de la persona singular situada adverbialmente, se encuentra ya en escritos tempranos como *El teniente Sturm*, donde el protagonista imagina la posibilidad de ser al mismo tiempo «monje y guerrero.»¹³⁰¹ También en *Heliópolis* existe una perspectiva que favorece la mirada distante: «Ser espectador es uno de los viejos grandes deseos del hombre.»¹³⁰² Se trata, pues, de aprender a mirar para saber reconocer lo que se sustrae al puro dinamismo del mundo movilizad; para poder desenvolverse en él sin ser disuelto por su lógica. Es esta una mirada que se puede ejercer solamente desde la existencia, que está aquí y ahora, pero que remite irremediamente a la trascendencia que nunca se agota en el tiempo y donde se han de hallar las fuentes originarias de sentido. Se comprende así por qué el anarca considera que «ni la historia ni el hombre pueden ser explicados ni sublimados. Se miran directamente a los ojos.»¹³⁰³ Este mirar ha de concebirse como un dejar ser a la cosa misma, algo contrario al armazón conceptual que prefigura la dominación técnica de los objetos en cuanto tales. Solamente así es posible reconocer que todo intento de una explicación total termina por ocultar la nada misma, con lo que la experiencia de la ausencia, tan esencial para la pregunta por el sentido y para la comprensión del nihilismo, queda completamente imposibilitada.

El anarca, como el único, se encuentra siempre más allá del concepto. No obstante, podría reprocharse tanto a Stirner como a Jünger que su nombramiento de esta existencia singular encorseta ya demasiado, pues precisamente fija lo particular en el concepto y, con ello, desnaturaliza su carácter inaprehensible. Sin embargo, es posible encontrar una respuesta a esto en el texto que Stirner dedicó a sus primeros críticos:

Lo que Stirner *dice* es una palabra, un pensamiento, un concepto; lo que *quiere decir* no es ninguna palabra, ningún pensamiento, ningún concepto. Lo que dice no es lo que quiere decir, y lo que quiere decir es indecible.¹³⁰⁴

¹³⁰⁰ Jünger, «Máximas — Mínimas», 284.

¹³⁰¹ Jünger, *El teniente Sturm*, 44.

¹³⁰² Jünger, *Heliópolis. Visión retrospectiva de una ciudad*, 45.

¹³⁰³ Jünger, *Eumeswil*, 138.

¹³⁰⁴ Max Stirner, «Los censores de Stirner», en *Escritos menores*, trad. Luis Andrés Bredlow, 2.^a (Logroño: Pepitas de calabaza, 2020), 93.

Estas frases reflejan una preocupación similar a la que antes discutíamos sobre Jünger y el lenguaje, y que recae precisamente sobre lo que la palabra solamente puede mostrar. Por ello, el propio Jünger anotó en su diario:

Stirner no piensa de forma total, piensa de forma absoluta. Lo total ha de abarcar lo máximo posible, lo absoluto tan sólo lo principal. Lo total teje lazos muy estrechos para que nada se escape, para que todo esté controlado, para que nadie se evada. Lo absoluto quiere pescar el pez grande. «Eso no es cosa mía»: la frase favorita de Stirner.¹³⁰⁵

Saber decir esas últimas palabras con las que Jünger condensa la propuesta stirneriana es el gran reto planteado por la época de la movilización total. Frente al afán de dominación, lo más difícil, pero también lo más importante, consiste en la renuncia a la comprensión del propio poder como totalización proyectiva de uno mismo. Es contra esa tendencia contra la que cabe afirmar que uno no es nada, y eso exige desistir de la adhesión al mundo, pues tras todo afán de totalidad solamente espera el abismo ignorado. Además, es importante subrayar el componente práctico que tiene el descubrimiento realizado por Jünger a través de Stirner. Acudiendo a sus diarios de la Segunda Guerra Mundial, encontramos que nuestro autor recuerda la época en la que también él recortó su vida «con la tijera de los conceptos, transformándola en flores de papel», solamente para concluir a continuación: «Cuánto tiempo valioso se desperdicia de esa manera.»¹³⁰⁶ Se hace evidente, con esta línea de reflexión, que el proceso movilizador no opera solamente como una coacción externa sino —o mejor, sobre todo— como la aquiescencia tácita del que se deja llevar por el torrente desinhibidor de la masa y de los ritmos del mundo movilizad.

Así, frente a los intentos de embozar la atronadora presencia de la ausencia de sentido, el anarca trata de experimentar con toda gravedad la nada que le atraviesa y, para ello, se distancia de la participación activa en su presente. Pero, como dijimos, el objetivo no es la nada misma, sino que se trata de librarse de la zancadilla que pone el presente con sus urgencias cuando se trata de pensar, para así poder dar «más

¹³⁰⁵ Jünger, *Pasados los setenta II. Diarios (1971-1980)*, 379.

¹³⁰⁶ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 131.

importancia a la esencia del mundo que a sus manifestaciones externas.»¹³⁰⁷ El paso atrás que da el anarca es, en realidad, una zambullida en la hondura de la realidad. Esto es lo que ignora el nihilismo incapaz de reconocerse a sí mismo, que desemboca en la desmesura de un mundo a un tiempo abúlico y acelerado, tan absorbido por la inmediatez que vive en la pobreza opulenta del presentismo estéril. Resulta claro que la propuesta del anarca conlleva un modo de habitar distinto al demandado tanto por el mundo del trabajo como por la época del nihilismo consumado, ignorante de sí. Este peculiar modo de ser del anarca, dispuesto para la emergencia de lo esencial y distanciado de lo urgente, mucho tiene que ver con la *Gelassenheit* ya mencionada y cuyo análisis ahora hemos de abordar.

4.3 LIBERTAD Y ESPERA

Tuvimos antes la ocasión de analizar algunas experiencias liminales donde el instante se revelaba como la ocasión para el sentido y el descubrimiento de lo atemporal en el centro mismo del tiempo. Esto era propiamente el *Ereignis* que, según Jünger, es fundamentalmente un mostrarse-a-sí-mismo. Eso que se muestra, en el análisis que hemos conducido a partir de las notas de Jünger al respecto, es el resplandor del ser en la existencia. Las experiencias límite en las cuales se da el acontecimiento demandaban la exploración ríscosa propia de ese pensar abismal característico del aventurero, que encuentra su hogar en la inseguridad campante más allá de los confines establecidos por la estrecha razón de raigambre positivista. Como ya sabemos, a esa serenidad jovial y aventurera Jünger la denominaba *Heiterkeit*.

No obstante, nos centraremos ahora en la actitud que corresponde a quien, habitando el tiempo, se encuentra ya sostenido sobre la firme roca de aquello que trasciende lo perecedero. Esta es la *Gelassenheit* que Jünger atribuye al caballero de Durero, cuya serenidad nacía, como vimos, de su tensión hacia la fortaleza, que Jünger interpreta como lo que se encuentra más allá del tiempo. Esta tensión hacia lo atemporal supone —lo hemos visto tanto con el emboscado como con el anarca— una profundización en la interioridad hasta acceder al núcleo más íntimo de la persona singular, que constituye aquello que no puede ser movilizadado como un recurso disponible más. La serenidad, en Jünger, es entonces el temple que nace de reconocer el carácter finito y precario de lo temporal y, al mismo tiempo, de saberse afincado en la trascendencia. Creemos que es posible encontrar un profundo vínculo entre este planteamiento jüngeriano de la

¹³⁰⁷ Jünger, *Eumeswil*, 121.

Gelassenheit y la actitud encarnada por la figura del anarca, cuya libertad esencial se identifica con la serenidad y, como vamos a tratar de mostrar, con la esperanza.

Ya hemos visto cómo Jünger profundiza con el anarca la necesidad de una distancia con respecto al presente para poder encontrar un espacio de libertad que permanece tras las variaciones del tiempo. Este espacio, propiamente atemporal, puede reconocerse ya en la imagen del bosque. Es posible situar aquí, en esta pertinencia de la distancia ejercida a partir de la reducción stirneriana, el comienzo de nuestra reflexión sobre la *Gelassenheit* y de su relación con la pregunta por el sentido en un mundo nihilista. El mundo de *Eumeswil* es, como dijimos, el del nihilismo perfecto, donde incluso el vacío mismo es ignorado. Esto entraña un enorme peligro, tal como lo es la total fusión con el dinamismo del presente sin posibilidad de distancia, pero también puede fundar el punto de partida para esa irrupción de la nada como antesala de la experiencia del sentido. Lo que reconoce Jünger es que en el mundo completamente vaciado por los procesos de reducción y desaparición del nihilismo es más sencillo poner tierra de por medio con respecto a la urgencia del presente, simplemente porque este ha perdido ya su fuerza convocante. El tiempo del nihilismo perfecto revela la nada que circula bajo todo tiempo, y por ello plantea la posibilidad de la experiencia significativa de aquello que falta en lo inmediato: «No es tarea fácil desprenderse del presente, prescindir de sus tablas de valores. Pero precisamente Eumeswil, estéril y angostada por el nihilismo, es el lugar ideal para conseguirlo.»¹³⁰⁸

La contemplación a la que aspira el anarca encuentra un ambiente propicio allí donde la precariedad se hace evidente y donde la pobreza del tiempo invita a otro modo de habitar, distinto del de la voluntad de dominio del trabajador, y también diferente de la mera satisfacción del inagotable flujo de deseos del hombre. Así es posible hacer manifiesto lo que en el tiempo no se da, aquello que se encuentra ausente en la tensión entre vida y sentido. Esto es lo que examina el historiador de Jünger, que utiliza los distintos eventos históricos como una lente de aumento para reconocer eso recalcitrante a la objetivación que se encuentra más allá del muro del tiempo. Su descubrimiento del fracaso último de todo proyecto temporal recuerda al final de *Abejas de cristal*, donde el protagonista sostiene que:

¹³⁰⁸ Jünger, 319.

Hoy en día sólo puede vivir quien ya no crea en un *happy end*, quien haya renunciado a él a sabiendas. No existe un siglo feliz, pero sí existe el instante de la dicha y existe la libertad del momento.¹³⁰⁹

La coincidencia de vida y sentido, según lo aquí escrito por Jünger, no puede llegar a ser plena nunca mientras ella haya de venir del tiempo y del mundo. Sin embargo, el instante, ese que «se enlaza con la eternidad» constituye «uno de los misterios del tiempo,»¹³¹⁰ por cuanto es en su aparición donde acontece la transparencia; esa fusión de la superficie con la profundidad de la vida que coincide con el resplandor del sentido. El dolor del anarca, que reconoce la falta de sentido del tiempo, resulta ser, de este modo, el momento negativo de una recuperación de lo oculto en la experiencia histórica del hombre. Hemos de precisar ahora cuál es el nexo que existe entre esta distancia dolida con respecto al presente y la serenidad, de manera que ambos constituyan modos de apertura a lo trascendente en la posibilidad concentrada en el instante.

Resulta ya evidente que en el anarca encontraremos la actitud rectora de la esperanza que antes anunciamos como lo que mejor describe la superación del nihilismo concebida por Jünger. Esta esperanza plantea una orientación hacia el futuro que caracteriza la existencia adverbial de la persona singular. No obstante, esta tensión temporal nada tiene que ver con la carrera acelerada propia de la idea de progreso, con cuyo análisis comenzábamos este trabajo. La principal diferencia radica en que el anarca sabe ya que toda concreción temporal es necesariamente imperfecta; que aquello que espera sólo puede ser, efectivamente, esperado en su posible aparición, pero no configurado, traído a nosotros, por la pura voluntad.

Es decir, no ha lugar para el constante esfuerzo que trata de edificar el paraíso en la tierra, movimiento que invoca el destierro de los dioses y al que le sigue el advenimiento de los titanes; ya lo hemos descrito. Lo que el anarca espera no es, entonces, lo que propone el progreso. Pero su posición tampoco puede ser la del conservador quien, como «desea mantener las cosas en su lugar habitual [...] refuerza la violencia de la catástrofe.»¹³¹¹ El anarca no es un conservador porque no ve el paraíso aquí y ahora, pero tampoco cree que vaya a darse en el tiempo futuro. Escribe Jünger seis años antes de la publicación de *Eumeswil*: «El paraíso se perdió hace mucho;

¹³⁰⁹ Jünger, *Abejas de cristal*, 201.

¹³¹⁰ Jünger, 201.

¹³¹¹ Jünger, «Máximas — Mínimas», 336.

nosotros sólo rozamos sus bordes junto al muro del tiempo.»¹³¹² Significa esto que la esperanza se sostiene sobre algo que no es de este tiempo ni de este mundo, pues se encuentra al otro lado del *Zeitmauer*. Pero si es posible mantenerse a la espera es porque existen indicios y manifestaciones que mantienen la tensión hacia el sentido que aquí y ahora se da como ausente. Por ello, la postura que Jünger expresa a través del anarca recupera la trascendencia de la esperanza que aguarda lo que se ha perdido en el destierro temporal, y cuya realidad resplandece solamente en el instante como testigo de lo eterno. Esto nos permite marcar, nuevamente, una distancia con respecto a toda actitud que se agote en el optimismo histórico, nacido de la ilusión que produce la aceleración del movimiento.

Jünger, comentando su lectura de las obras de Cioran, reconoce la necesidad de tratar al propio pesimismo «como vino en una bodega a la que se baja cuando uno está descontento con Dios y con el mundo.»¹³¹³ La idea de Jünger, ya conocida, es que tras la punzante experiencia de la imperfección del mundo subyace «una concepción de lo perfecto.»¹³¹⁴ Este hallazgo lo sitúa Jünger antes del umbral de la teología, como un camino filosófico labrado por la propia existencia que conduce a la originaria vivencia del tiempo como imperfección cuya pobreza es, no obstante, el testimonio de lo atemporal. Este descubrimiento puede perfectamente engarzarse en la oposición que Jünger establece entre los titanes, señores del tiempo, y los dioses, cuyo reino es lo atemporal. La posibilidad de una experiencia de lo divino, esa que según Jünger hace de la existencia algo vivible,¹³¹⁵ es considerada aquí desde la quebrazón que produce el descubrimiento de la imperfección de todas las cosas. Al otro lado del desierto del nihilismo se encuentra, pues, el bosque, con «su cercana teofanía.»¹³¹⁶

La defensa de la libertad de la persona singular que Jünger realiza con la figura del anarca hunde sus raíces en la ontología que subyace a esta experiencia del tiempo. El momento de absoluta soledad que conlleva la escisión con lo inmediato se da como la revelación de un abismo, que es el propio tiempo cuando de él sólo queda el dinamismo automático. Ya en el primer tomo de *Radiaciones*, Jünger se imaginaba en una posición cercana a la del anarca:

¹³¹² Jünger, *Pasados los setenta II. Diarios (1971-1980)*, 18.

¹³¹³ Jünger, 467.

¹³¹⁴ Jünger, 467.

¹³¹⁵ Véase la nota 1159.

¹³¹⁶ Jünger, *Pasados los setenta II. Diarios (1971-1980)*, 272.

Si cierro los ojos diviso a veces un paisaje oscuro donde hay piedras, acantilados y montañas al borde de la infinitud. En el fondo, junto a la orilla de un mar de color negro, me reconozco a mí mismo, una minúscula figurilla dibujada con tiza. Ese es mi puesto avanzado, muy cerca de la nada — allá abajo, junto al abismo, combato por mí.¹³¹⁷

El anarca habita ese punto abismal porque solamente en ese ambiente completamente determinado por la vivencia de la ausencia puede darse la búsqueda y aguardarse el hallazgo. Por ello se lamenta al reconocer que, en Eumeswil, «faltan naturalezas que sufren la nostalgia del espíritu,»¹³¹⁸ pues, como señala Jünger en sus diarios, la nostalgia es reconfortante «en tanto que alude a algo que falta, a la perfección.»¹³¹⁹

La situación del yo en el núcleo de la desaparición nihilista hace posible seguir el ejemplo de «los grandes santos,» cuya marca es que «van al fondo de las cosas.»¹³²⁰ La relación que existe entre esta profundización en la nada y la búsqueda de lo esencial se encuentra en que aquello que se busca es «lo más inmediato» y, a la vez, «invisible,» ya que se halla en el interior recóndito del hombre.¹³²¹ Jünger plantea así que el retorno a la interioridad exige, al menos como momento inicial, dejarse atravesar por la nada del mundo. Esta es la condición para la apertura hacia el bosque interior como forma de trascendencia que puede dotar de sentido al tiempo. Así, el reconocimiento del abismo, con el que la persona singular se encuentra lucha soberana y solitaria, se complementa con la distancia que esto abre entre el hombre y el mundo nihilista, y desde la cual puede atestigüarse la emergencia de lo atemporal en el tiempo. Lo pudo expresar Jünger en una nota del segundo volumen de *Radiaciones* en la que describe, desde el Pont de Neuilly, cómo los lomos de unos pececillos indistinguibles del agua en un primer vistazo resplandecen como rayos plateados intermitentemente. Jünger concluye reconociendo la necesidad de la distancia garantizada por «los puentes de mármol desde cuya altura de arco iris se llena de sentido el espectáculo,»¹³²² tras haber comparado la observación de los peces con el modo en el cual la persona singular se destaca de entre la masa informe y es iluminada en su singularidad. El descenso a la profundidad del

¹³¹⁷ Jünger, *Radiaciones I. Diarios de la segunda guerra mundial (1939-1943)*, 320.

¹³¹⁸ Jünger, *Eumeswil*, 36.

¹³¹⁹ Jünger, *Pasados los setenta II. Diarios (1971-1980)*, 355.

¹³²⁰ Jünger se refiere concretamente a la soledad de san Antonio y a la pobreza de san Francisco como complementos del descubrimiento del Único stirneriano. Concluye así Jünger: «“En el fondo”, todo hombre es solitario, y pobre, y único en el mundo.»: Jünger, *Eumeswil*, 309.

¹³²¹ Jünger, 309.

¹³²² Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 237.

vacío a cuya negrura se le mantiene la mirada se encuentra, desde esta perspectiva, en estrecha unión con la proyección hacia las alturas del observador distanciado.

Lo que garantiza la libertad del anarca es su capacidad para estar muy lejos del mundo y, no obstante, ser simultáneamente un actor que desempeña perfectamente su trabajo en el mundo. Su distancia modifica su manera de habitar el tiempo: «El anarca deja las cosas como están; puede esperar.»¹³²³ Como ser histórico, reconoce que es posible refugiarse de la gelidez del tiempo aproximándose al fuego de la historia, en el que «se olfatea la presencia de lo atemporal»¹³²⁴ como irradiación en el tiempo. Pero la tensión entre vida y sentido, cuya máxima expresión es el sufrimiento, no hace posible que esa intuición de lo atemporal coincida con la asegurada presencia de lo divino. El anarca asume que se ha de mover «como en el equilibrismo sin red de seguridad alguna,»¹³²⁵ sin tratar de establecer un refugio prematuramente en esa trascendencia que, en el nihilismo consumado, falta absolutamente. Por ello expresa el anarca: «Nunca es más fuerte la tentación de invocar a los dioses ni nunca más meritorio resistirla.»¹³²⁶ Es necesario, pues, apurar las heces del nihilismo para que lo divino no sea invocado desde una falsa posición de seguridad, sino que se posibilite su presencia efectiva. Damos aquí con el núcleo de la libertad propia del anarca, cuya *Gelassenheit* coincide con la apertura hacia lo inmediatamente ausente, pero cuya irrupción cabe esperar, de manera que esta actitud será el modo fundamental de habitar el tiempo de la técnica desde la distancia temporal. Así, el anarca actúa conforme a la disposición que Jünger concibe como la respuesta más efectiva contra la hegemonía técnica aniquiladora de la trascendencia, que no es «la rebelión romántica, sino el escepticismo dentro de la técnica.»¹³²⁷

Puede afirmarse que en la figura del anarca, Jünger reúne las inquietudes esenciales que ya en otras partes de su obra se plantean en torno a la cuestión del sentido. El hallazgo de lo inaprehensible en la interioridad más remota de la persona singular permite distanciarse del mundo para, a un tiempo, penetrar en su núcleo. La distancia del anarca coincide con su peculiar serenidad ante el devenir de un tiempo cuya legitimidad no reconoce, y en el cual habita como un peregrino oculto. No espera un futuro mejor ni una restauración del pasado, porque la respuesta al misterio del

¹³²³ Jünger, *Eumeswil*, 202.

¹³²⁴ Jünger, 300.

¹³²⁵ Jünger, 203.

¹³²⁶ Jünger, 203.

¹³²⁷ Jünger, «Máximas — Mínimas», 287.

nihilismo no puede agotarse en el dinamismo del tiempo; ya hemos insistido en ello. ¿Qué espera, entonces, la persona singular que se encuentra en la posición del anarca? Como respuesta a esta pregunta, valgan las palabras de Jünger: «Estoy preparado para el gran encuentro, para la irrupción de lo absoluto en el tiempo.»¹³²⁸ El mundo derrelicto, sumido en el automatismo vacío, se revela a través de esta disposición esperanzada como una constante ocasión para el rompimiento de gloria que el anarca espera. Estar preparado para esa irrupción significa haber tomado distancia del mundo y de sus mandatos. La espera supone el paradójico esfuerzo de abandonar los esfuerzos que exige el mundo movilizado en cualquiera de sus fases, incluso en la desvalorización total del nihilismo perfecto. Solamente tras haber experimentado el poder de la nada¹³²⁹ es posible esta actitud de esperanza tensionada hacia la trascendencia, porque el reconocimiento de la marca de la contingencia en todo lo temporal —recordemos que la *Waldgang* era una *Todesgang*— coincide con la habilitación de la apertura hacia lo atemporal.

Es posible identificar una relación entre esta actitud de espera que Jünger muestra en el anarca y la interpretación heideggeriana de la esperanza religiosa como *Gelassenheit*. La existencia del cristiano, sostenida en la esperanza, cuya visión de la historia analizábamos en la primera parte de este trabajo, se reconoce como una tensión fundamental con el mundo, que plantea siempre la tentativa disolución en lo inmediato de sus requerimientos. Esto es, precisamente, lo que acontece en la ciudad ficticia de Eumeswil, donde todo valor ha cedido y solamente queda la imposible satisfacción de una creciente cadena de deseos. El análisis del concepto de serenidad en Heidegger planteado por José Manuel Chillón subraya la importancia de la serenidad para poder soportar la «provisionalidad del hombre con el mundo,» algo que se concreta en la vivencia del mundo «*como si no.*»¹³³⁰ La existencia del cristiano deja así de vivir en el tiempo, es decir, abandona aquello que jüngerianamente podríamos denominar mundo titánico, y que coincide con la extensión de una fijación sobre las cosas mundanas cuya máxima expresión es la dominación técnica.

Resulta fácil encontrar la ligazón de esta lectura de la *Gelassenheit* con la preparación para la irrupción de lo absoluto del anarca, que consiste en la vivencia del silencio que se oculta tras el ruido del mundo movilizado. Así, Jünger dice a través del

¹³²⁸ Jünger, *Eumeswil*, 70.

¹³²⁹ Jünger, «Sobre la línea», 69.

¹³³⁰ Chillón, *Serenidad. Heidegger para un tiempo postfilosófico*, 77.

anarca: «A pesar de todos los peligros, es valioso —casi diría invaluable— no solo creer sino también experimentar que se puede estar aquí y al mismo tiempo en otra parte.»¹³³¹ La trascendencia es descubierta como un aquí y un ahora que, sin embargo, no se da plenamente en el tiempo. Es el mismo *hic et nunc* sobre el que Jünger edifica la propuesta del bosque interior, que no coincide tanto con la presencia actual del sentido como con la posibilidad siempre abierta de su emergencia. La realización de esta posibilidad acontece, como ya sabemos, en el instante «en el que el tiempo se condensa y hasta se aniquila.»¹³³² Pero ese instante solamente puede ser esperado, y así la actitud del anarca puede definirse como la apertura hacia lo no dado en el tiempo mediante la cual, como dice Jünger del historiador, «vence al tiempo» porque «ha entrado en contacto con el núcleo intemporal que existe en el ser humano.»¹³³³

En sus diarios de los años ochenta, Jünger ha reconocido que los cultos han logrado establecer esta necesaria distancia con respecto al presente y, también, con «respecto al tiempo en general.»¹³³⁴ Esta distancia, que adquiere su plenitud en lo absoluto del instante, es sobre la que se basa la idea del «retorno» que va a desarrollar Jünger como una crítica al eterno retorno nietzscheano. En el análisis de este retorno encontraremos la culminación de la actitud esperanzada como posible respuesta a la altura del reto planteado por la línea del nihilismo.

Nietzsche concibió, a modo de iluminación, la idea del eterno retorno contra la visión lineal y progresista de la historia de la que ya nos hemos ocupado. Para Jünger, la hipertrofia de las visiones lineales del tiempo explica el regreso a sistemas cíclicos, a los que les corresponde «el titanismo con su eterno retorno.»¹³³⁵ Es necesario, pues, aclarar qué lectura realiza Jünger del eterno retorno para comprender su rechazo a esta idea y la originalidad de su propia propuesta. Para ofrecer una comprensión preliminar, valga apelar de nuevo a la dualidad constitutiva de la temporalidad humana que Jünger tematiza en las coordenadas del bosque y de la nave. A la persona singular no le corresponde el completo abandono en el ámbito del devenir, pero tampoco se encuentra sustraída plenamente del tiempo. En *El problema de Aladino*, Jünger escribe: «Es evidente que no sólo estamos constituidos lineal, sino también cíclicamente. Lo uno no

¹³³¹ Jünger, *Eumeswil*, 206.

¹³³² Jünger, 331.

¹³³³ Jünger, «El nudo gordiano», 127.

¹³³⁴ Jünger, *Pasados los setenta III. Diarios (1981-1985)*, 302-303.

¹³³⁵ Jünger, *La tijera*, 205.

excluye lo otro. Un neumático rueda por el asfalto.»¹³³⁶ Esta imagen permite atisbar cómo Jünger tratará de superar tanto la linealidad de la visión progresista del tiempo como la pura inmanencia del retorno cíclico. El fundamento para esta superación de la antítesis entre dos visiones opuestas del tiempo lo establece Jünger mediante la identificación de dos cualidades propiamente humanas, de modo que su análisis antropológico contará, en último término, con una relevancia ontológica: «El tiempo cíclico y el lineal expresan dos cualidades fundamentales del hombre, a saber, la memoria y la esperanza.»¹³³⁷ Una imagen completa del que sabe recordar y esperar la encontraremos en la figura del anarca, que en su búsqueda de lo originario a través de la historia se preocupa, como hemos dicho, del pasado y de lo eterno.

Jünger señala que la doctrina del eterno retorno parte, en Nietzsche, de la afirmación de que «el tiempo es absoluto.»¹³³⁸ El propio Nietzsche escribe: «El espacio es, como la materia, una forma subjetiva. No el tiempo.»¹³³⁹ La identificación del tiempo con un absoluto es, para Jünger, lo que explica por qué en la doctrina del eterno retorno «triumfa el tiempo titánico.»¹³⁴⁰ El tiempo absoluto y cerrado, concebido como la forma más radical de afirmación del devenir inmanente es lo que Jünger encuentra en el eterno retorno nietzscheano, en el que el mundo se concibe, según la lectura de Friedrich Georg Jünger, como un «*perpetum mobile*.»¹³⁴¹

La centralidad del eterno retorno como afirmación del devenir y de la voluntad en el pensamiento nietzscheano fue, para Jünger, siempre polémica. La rigidez de un tiempo en el que no cabe la irrupción de lo radicalmente diferente termina por agotar la posibilidad de ese acceso a las fuentes del ser que tanto preocupa a Jünger. Es natural que esas fuentes queden fuera de toda consideración, pues la doctrina de Nietzsche plantea la primacía del devenir inmanente frente a cualquier trascendencia del ser. De nuevo, nos topamos con la nave, pero sin el bosque. El rechazo que expresará Jünger ante esto puede rastrearse en diversas fuentes de su pensamiento, como aquella que nace de la lectura que Jünger realizó de las obras de san Agustín. Tras leer el famoso pasaje del éxtasis místico de santa Mónica en Ostia, Jünger se centra en las palabras del obispo de Hipona, que reconoce la sabiduría como origen del ser:

¹³³⁶ Jünger, *El problema de Aladino*, 117.

¹³³⁷ Jünger, *El libro del reloj de arena*, 42.

¹³³⁸ Jünger, *La tijera*, 152.

¹³³⁹ Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1882-1885). Volumen III*, ed. Diego Sánchez Meca, trad. Diego Sánchez Meca y Jesús Conill (Madrid: Tecnos, 2010), 27.

¹³⁴⁰ Jünger, *La tijera*, 152.

¹³⁴¹ Friedrich Georg Jünger, *Nietzsche*, trad. Juan Antonio Sánchez (Barcelona: Herder, 2016), 162.

Y ella no se va creando sino que es así como fue, y así ha de ser siempre. Mejor dicho, el haber sido y el haber de ser no está en ella sino solamente el ser, porque es eterna. Y es que el haber sido y el haber de ser no es eterno.¹³⁴²

Tras citar este pasaje, comenta Jünger: «Aquí me siento confirmado en mi instintivo rechazo del eterno retorno.»¹³⁴³ Y es que, en el tiempo cerrado de los titanes, no existe la posibilidad de la espera. Todo está ya dado definitivamente, y dentro de esta afirmación del devenir exacto de lo mismo se elimina la posibilidad del acontecimiento en el que el ser atemporal resplandece en el tiempo. Así, Jünger señala en sus diarios «el horror de Venator ante el “Eterno Retorno”,»¹³⁴⁴ que no es sino su mismo horror. El retorno, como repetición idéntica de lo que ha sido y de lo que será, no puede ser eterno porque, como acabamos de leer en san Agustín, Jünger comprende que en lo eterno no caben el haber sido ni el será. Por ello, se preocupa Jünger de subrayar que «no hay retorno»¹³⁴⁵ en el sentido en el que estamos refiriéndonos a la teoría de Nietzsche. El retorno no es eterno, sino temporal, y con el tiempo vuelven los titanes que opacan la presencia de los dioses en retirada.

A través de las palabras del anarca Venator, Jünger da la clave de su propia visión del retorno: «No existe el Eterno Retorno, es mejor hablar del Retorno de lo Eterno (*Wiederkehr des Ewigen*); sólo se producirá una vez — y entonces llegará el tiempo al final del trayecto.»¹³⁴⁶ Este fragmento es absolutamente esencial para comprender la propuesta del anarca, donde se ha de localizar una respuesta al nihilismo que va mucho más allá del marco de la voluntad de poder.¹³⁴⁷ Lo que permite la irrupción de ese absoluto atemporal que hace de la existencia algo colmado de sentido no es el trabajo,

¹³⁴² Agustín, *Confesiones*, 452.

¹³⁴³ Jünger, *Pasados los setenta I. Diarios (1965-1970)*, 210.

¹³⁴⁴ Jünger, *Pasados los setenta II. Diarios (1971-1980)*, 390.

¹³⁴⁵ Jünger, *Pasados los setenta III. Diarios (1981-1985)*, 303.

¹³⁴⁶ Jünger, *Eumeswil*, 84. Casi con las mismas palabras lo expresó Jünger en una entrevista realizada el 15 de octubre de 1995: Cf. Jünger, *Los titanes venideros. Ideario último, recogido por Antonio Gnoli y Franco Volpi*, 123.

¹³⁴⁷ Que toda superación del nihilismo que se comprenda en términos de trabajo y voluntad está condenada al fracaso era, precisamente, la crítica que Heidegger presentaba a Jünger en *Hacia la pregunta del ser*: Cf. Blok, *Ernst Jünger's Philosophy of Technology*, 81. Nuestra tesis es que al menos a partir de *Sobre la línea*, Jünger ya se encuentra muy lejos del lenguaje de la voluntad cuya máxima expresión es la dominación técnica, y se adentra de lleno en la exploración de la noluntad con su alusión a la *Gelassenheit* y con el desarrollo de las figuras del emboscado y del anarca.

sino la espera. Aquello que se espera es, precisamente, el retorno de lo eterno; el gran encuentro que se da en el tiempo, pero que conduce más allá de sus muros.¹³⁴⁸

El eterno retorno condujo a Nietzsche, desde la óptica jüngeriana, a la afirmación del mundo titánico. No obstante, el retorno de lo eterno posibilita la apertura hacia lo divino, y es la espera de ese retorno lo que, para Jünger, se encuentra tras «las fiestas más solemnes de todos los pueblos.»¹³⁴⁹ La repetición temporal de las fiestas tradicionales adquiere su sentido en la referencia hacia la trascendencia en el *in illo tempore* que funda el sentido del tiempo desde fuera. El retorno temporal tiene significado, para Jünger, solamente «como alusión a lo imperecedero,»¹³⁵⁰ de manera que el tiempo no es para él un absoluto, sino aquello que permite rastrear los indicios de lo atemporal.¹³⁵¹ A este respecto, Jünger ha reflexionado sobre la resurrección, que también acontece «sólo una vez» y que revela la «sustancia indestructible» de la persona singular con la que se supera «el engaño del tiempo.»¹³⁵² Las inquietudes teológicas de Jünger, que no dejan de crecer hasta sus últimas obras, son muy evidentes en sus disquisiciones sobre el tiempo, y de ahí que sea apropiado orientar la interpretación de la figura del anarca a través de la centralidad de la esperanza como forma de enfrentar el misterio del nihilismo.

El anarca, que vive oculto, como duerme el poeta en el mundo sin dioses según Hölderlin, aguarda la llegada de lo absoluto. Esto forma parte del poder de la persona singular que niega el fatalismo propio del mundo en continuo movimiento. La propia constitución del ser humano, que contiene en sí el abismo y las alturas del bosque, le garantiza «el pasaporte que permite atravesar el muro del tiempo: el que lleva a aquel lugar donde ni la tijera corta ni pincha la espina.»¹³⁵³ A eso, entiende Jünger, está llamado el ser humano, mientras que «a los titanes les basta la peregrinación cósmica, el eterno retorno.»¹³⁵⁴ Frente a este destierro en el eterno retornar del tiempo, ya hemos visto cómo para Jünger el hombre es un *homo viator* cuya marcha conduce al bosque.

¹³⁴⁸ Aunque en un sentido distinto al que nosotros exploramos aquí, Isidro Juan Palacios ha sabido reconocer la importancia de la esperanza en el pensamiento de Jünger, y la ha relacionado con la famosa frase de Heidegger en la entrevista del *Spiegel* sobre el dios que puede salvarnos y la necesidad de disponerse desde la espera: Cf. Isidro Juan Palacios, «La quinta figura. Jünger, el esperanzado», en *Ernst Jünger y sus pronósticos del Tercer Milenio* (Madrid: Editorial Complutense, 2006), 111-136.

¹³⁴⁹ Jünger, *Pasados los setenta III. Diarios (1981-1985)*, 432.

¹³⁵⁰ Jünger, 506.

¹³⁵¹ Recordemos que un esquema similar es el que permite a Jünger reconocer que toda palabra tiene el valor parabólico remitente al silencio de lo indecible, donde descansa la plenitud del sentido.

¹³⁵² Jünger, *Pasados los setenta II. Diarios (1971-1980)*, 19.

¹³⁵³ Jünger, *La tijera*, 217-218.

¹³⁵⁴ Jünger, 218.

Penetrar en el núcleo del tiempo, para que este sea algo más que el dinamismo automático del mundo movilizad, exige la apertura hacia su centro atemporal, que se descubre en el bosque interior. Este descubrimiento le llega a la persona singular que se encuentra en camino, ese camino que no cuenta con garantías ni seguridades más allá del coraje jovial del aventurero que asume el reto planteado por la ausencia de sentido. El camino es el tiempo y sus fatigas, y en él mismo estamos. Sobre la imagen del camino escribe Jünger en el año noventa: «Si rechazo la trascendencia, la meta resulta decisiva [...]. Si reconozco “el otro lado”, entonces la meta forma parte de nuestro equipaje. Se alcanza en cualquier punto en que la tijera corte el camino, ya sea corto o largo.»¹³⁵⁵ También del año noventa es *La tijera*, donde Jünger ya había planteado la imagen del camino: «El camino es más importante que la meta por cuanto puede convertirse en meta a cada momento, ante todo en el de la muerte.»¹³⁵⁶ Jünger privilegia aquí la experiencia de la muerte como condensación temporal donde se produce el tránsito final, la culminación del camino de la existencia bajo la forma del cruce al otro lado del muro del tiempo en el instante, que es el símbolo de lo eterno.¹³⁵⁷ El camino, así entendido, coincide con el sentido: «*Sentido* es una vieja palabra para “camino” o “vía”.»¹³⁵⁸ Hallarse en marcha hacia el bosque, en camino, es entonces saber sostenerse en el sentido de la espera de su aparición en el tiempo. Esto supone que el sentido se encuentra enraizado en el orden del ser, de modo que no puede disolverse definitivamente, aunque puedan opacarse su manifestación temporal y nuestra experiencia de su plenitud efectiva: «También nosotros podemos perder el significado, pero no el sentido.»¹³⁵⁹

El retorno de lo eterno, ese al que se refiere el anarca, consiste, pues, en el instante de ruptura que colma de sentido al tiempo y que, por ello mismo, termina con él. Volverá Jünger sobre esto años después de *Eumeswil*, en sus diarios de los años ochenta:

Ha de insistirse sobre todo en que no hay retorno. Sin duda ha habido todo eso alguna vez, incluso fines del mundo, pero fue dentro del tiempo. En un momento

¹³⁵⁵ Jünger, *Pasados los setenta IV. Diarios (1986-1990)*, 363.

¹³⁵⁶ Jünger, *La tijera*, 162.

¹³⁵⁷ Es necesario recordar que, para Jünger, la muerte es el final del tiempo, pero no de la vida. Albert Hofmann cuenta que Jünger, ante la pregunta de si creía en la continuación de la vida después de la muerte, respondió: «No lo creo; lo sé»: Gnoli y Volpi, *El dios de los ácidos. Conversaciones con Albert Hofmann*, 157.

¹³⁵⁸ «*Sinn* oder *sin* ist ein altes Wort für „Weg“ oder „Bahn“.: Jünger, «Sinn und Bedeutung. Ein Figurenspiel», 203.

¹³⁵⁹ «Auch wir können zwar die Bedeutung verlieren, doch nicht den Sinn.»: Jünger, 204.

determinado, cada cual sale de él; en lo absoluto no hay retorno. La doctrina del Eterno Retorno es una cortesía para las angustias del tiempo. Así no se puede hacer pie.¹³⁶⁰

Ese momento de salida del tiempo —lo hemos dicho ya— lo ha reconocido Jünger en el arte, el amor o la muerte sin miedo. Son estas experiencias en las que la nostalgia, que Jünger presenta en el anarca como el sentimiento de la imperfección del mundo, cataliza el filtrado del sentido absoluto, ese que el hombre sufriente añora en el nihilismo.¹³⁶¹ Jünger ha explorado una vez más el instante mensajero de la eternidad a través del texto de Baudelaire titulado *El aposento doble*.¹³⁶² En él, el poeta se sitúa en una estancia perfecta, en un paraíso donde «el tiempo ha desaparecido» y «reina la Eternidad.»¹³⁶³ Diríamos que Baudelaire describe la misma experiencia que Jünger concentra en la imagen del bosque, posible para el ser humano «tras despojarse del vestido temporal.»¹³⁶⁴ Pero inmediatamente después describe Baudelaire la terrible experiencia por la que el tiempo vuelve a imponer su ritmo y lo cotidiano asfixia al poeta: «¡Sí! El Tiempo reina; ha recuperado su brutal dictadura. Y me empuja, como si yo fuese un buey, con su doble agujijón. “¡Arre borrico! ¡Suda, esclavo! ¡Vive, pues, condenado!”.»¹³⁶⁵

En esa misma tensión habita el anarca. No obstante, Jünger apunta hacia la importancia de la espera trascendente como fuente de un coraje inquebrantable ante las vicisitudes del tiempo. El anarca está convencido de que el tiempo también termina, y de que lo hace en el instante de lo absoluto: «Si ha habido un comienzo, tiene que haber también un final.»¹³⁶⁶ La esperanza es la contestación definitiva al mundo titánico que, aunque invoca constantemente el miedo a la muerte mediante la eliminación de toda trascendencia, es vencido por la serenidad del que se toma su tiempo en la espera. Las terribles imágenes que Durero situó al lado de su caballero palidecen, como hemos visto, ante el temple que ofrece su confianza en el camino que conduce a la fortaleza. El

¹³⁶⁰ Jünger, *Pasados los setenta III. Diarios (1981-1985)*, 303.

¹³⁶¹ Es imposible no encontrar aquí una similitud con los descubrimientos sobre la experiencia de la trascendencia realizados por Gabriel Marcel: «Notemos en primer lugar que la exigencia de la trascendencia se presenta, se siente antes que nada como insatisfacción.»: Marcel, «El misterio del ser», 47.

¹³⁶² Jünger, *La tijera*, 119-20.

¹³⁶³ Charles Baudelaire, *Pequeños poemas en prosa. Los paraísos artificiales*, trad. José Antonio Millán Alba, 12.^a (Madrid: Cátedra, 2021), 55.

¹³⁶⁴ Jünger, *La tijera*, 118.

¹³⁶⁵ Baudelaire, *Pequeños poemas en prosa. Los paraísos artificiales*, 56.

¹³⁶⁶ Jünger, *Pasados los setenta II. Diarios (1971-1980)*, 390.

anarca, entonces, dirige sus esfuerzos al mantenimiento de sí mismo en un mundo disolvente. Más allá de ese cuidado, solamente cabe esperar la irrupción de la maravilla, y esta capacidad para la esperanza serena es la que otorga al anarca la libertad con respecto al tiempo y sus mandatos, que no logran permear la profundidad de la persona singular.

Entonces, y en contra de la interpretación de la superación de la línea del nihilismo como un ejercicio de la voluntad, Jünger propone un redescubrimiento de la esperanza en tanto que tensión trascendente de la persona singular. No cabe el tiempo absoluto del eterno retorno porque: «En el fondo sólo hay *un* retorno. Se basa en que el ser humano advierte el emerger de lo eterno en el tiempo. Eso otorga densidad al mundo.»¹³⁶⁷ Y ese mundo cargado de sentido mediante el instante absoluto permite desvelar el fondo originario que vivifica la existencia. La serenidad del anarca, conocedor de esto, puede comprenderse bajo la luz de la sentencia que Jünger atribuye en *Sobre los acantilados de mármol* al padre Lampros. Como ya comentamos, este es el eremita cristiano que ayuda a los protagonistas en su brega contra la tiranía del nihilismo, y que se enfrenta a la destrucción serenamente, pues se halla «en la realidad plena y efectiva.»¹³⁶⁸ Jünger dice que el escudo de armas de este monje se alzaba sobre la siguiente divisa: «Mi paciencia tiene causa.»¹³⁶⁹ Así, la persona singular en la soledad del vacío nihilista puede superar las tentaciones de la voluntad y tomar distancia del mundo mediante la esperanza. Esta es la paciente apertura hacia lo eterno cuyo retorno cierra un tiempo ya consumado bajo el signo de lo atemporal, que aparece sin previo aviso en el instante desbordante de sentido.

¹³⁶⁷ Jünger, «El nudo gordiano», 163.

¹³⁶⁸ Jünger, *Sobre los acantilados de mármol*, 115.

¹³⁶⁹ Jünger, 111.

CONCLUSIONES

EL RETORNO DE LO ETERNO PARA UNA FILOSOFÍA DEL SENTIDO

«Mantengámonos en alerta ante el máximo peligro que existe, a saber: que la vida se nos torne una cosa trivial»¹³⁷⁰

Hemos mostrado que la filosofía contenida en la extensa obra de Jünger puede comprenderse a partir de la centralidad de la pregunta por el sentido. Resulta ineludible, para presentar una filosofía del sentido, articular su exploración con el ámbito que constituye su contracara y cuyo olvido comporta consecuencias funestas: el sinsentido. Esto es lo que Jünger constató en su experiencia del frente. Allí el mundo, antes perfectamente habitable y con el que se podía contar como soporte estable de la existencia, aparecía bajo el signo de la radical hostilidad, convertido en una pregunta terrible. La necesidad originaria del pensamiento en el joven Jünger surge, precisamente, en la radical quebrazón producida por una extrañeza total con respecto a la vida. Creemos que este es un momento crucial del pensamiento filosófico, que nacería así de una tirantez —más o menos notable— entre las circunstancias en las que se da la propia vida y la capacidad para encontrarles un sentido. La pregunta sobre la viabilidad de la existencia más allá de su estrato biológico y funcional es lo que se encuentra en el fondo de la investigación por el sentido que, a través de los escritos de Jünger, hemos conducido. Señalamos, a continuación, algunos

¹³⁷⁰ Jünger, *Anotaciones del día y de la noche. El corazón aventurero (primera versión)*, 20.

de los hallazgos que hemos llevado a cabo, así como los posibles caminos que quedan todavía abiertos.

En primer lugar, uno de los descubrimientos más importantes que cabe presentar a partir de nuestro trabajo es que el sentido no puede nunca ser objetivado. Siguiendo aquello que escribió Jünger sobre que «lo inefable se degrada al expresarse y al comunicarse,»¹³⁷¹ es posible reconocer que el núcleo esencial del sentido se resiste a la conceptualización. Frente a la potencia clasificadora de la razón, Jünger nos propone reconocer el fondo de lo indiferenciado (*Ungesonderte*) que emerge en instantes puntuales de la existencia y que reclama de nosotros una aproximación preológica. Significa esto que el encuentro con el sentido demanda un silencio del concepto, o una apertura simbólica del mismo, pero nunca su cerrazón definitiva en la convicción de que el concepto puede ser la última palabra sobre lo real. Jünger tematizó esto bajo su teoría de la estereoscopia espiritual, mediante la que una auscultación intuitiva de la realidad permite apresar «la unidad en la contradicción interna.»¹³⁷² Así, contra la rigidez de una razón iluminista, embriagada de sí, Jünger reclama una forma de ver menos preocupada por la explicación causal de la realidad que por su capacidad para captar las reservas axiológicas donantes de sentido. Resulta, pues, que lo inefable no es así completamente inaccesible, sino que reclama una aproximación enteramente peculiar, incardinada en la persona singular concreta que brega en la búsqueda de sentido y que, más que producir sentido, ha de disponerse para su encuentro. Jünger buscó, entonces, unificar el día de la razón, la luz de sus conceptos, con la noche de la intuición; dicho de otro modo: se trataba de hacer sitio al silencio que queda en la cara invisible de cada palabra, donde yace lo esencial olvidado por la fraseología facilitadora de las apariencias.

En segundo lugar, podemos afirmar que la necesidad de una disposición tal no nace del vacío, sino que es precisamente el estudio de las consecuencias del mundo basado en la idea de progreso lo que nos ha guiado en el curso de nuestras reflexiones. Tratar de reinsertar al ser humano en el mundo que se le ha vuelto extraño mediante la concepción del sentido como un plan técnico no conduce sino al fracaso más rotundo. Este es, además, un fracaso especialmente temible, pues se oculta bajo una capa superficial de comodidad, de autosatisfacción con la propia existencia, epidermis bajo la que el vacío del sentido no puede más que crecer, mientras que la capacidad para preguntar por él es desecada. Hemos podido ver cómo en la idea de progreso, que trata

¹³⁷¹ Jünger, 18.

¹³⁷² Jünger, 74.

de insertar la plenitud del sentido en la inmanencia de la historia humana como una certeza evidente, se encuentra ya la prefiguración del mundo disponible para su manipulación técnica —el mundo movilizad—o—. La angustia que produce la extrañeza con respecto a la vida se resuelve aquí desde una aproximación técnico-problemática, que se vuelca en las cosas del mundo para tratar de producir la aparición del sentido. Este es precisamente un intento de objetivación de lo irrepresentable del cual el sentido, tremendamente escurridizo, se escapa siempre. Así concebía Jünger que el mundo del bienestar, ese al que se refería como el mundo burgués, era aquel en el que la ausencia de sentido más radical —el nihilismo perfecto— imperaba.

El mundo del trabajador, que según la visión de Jünger apareció allí donde la carcasa del bienestar saltó por los aires, fue la consecuencia lógica del creciente dinamismo inmanente amparado por la idea de progreso, y bajo el cual se encontraban las fuerzas telúricas que Jünger concebía como lo elemental (*das Elementare*). Este alumbramiento de la figura del trabajador, larvada en la representación de lo real como potencia disponible para la técnica, permite comprender cómo la técnica es el rostro más visible de un modelo de racionalidad reducido a la dominación de la vida. El plan de trabajo, esa fase destructiva tras la cual Jünger esperó durante algún tiempo la forja de nuevos valores, se impone, entonces, como un proceso necesario, fatal y trágico. De nuevo, la cerrazón en el tiempo absoluto —el tiempo de los titanes—, aparece, pero ahora ya sin los ambages del progreso. Solamente queda el dominio, donde lo indisponible para su movilización es erradicado del ser. Incluso hemos visto cómo la humanidad entera se reducía a su nueva cualidad de existencia disponible (*menslicher Bestand*). De esta manera, con la autoafirmación de la pura inmanencia de la figura del trabajador, Jünger introdujo la inquietante posibilidad de que la aparición inesperada de lo otro, y con ello de la libertad, no fuesen más que ilusiones aplastadas bajo el eterno retorno de lo mismo, cuyo ritmo asfixiante debía ser soportado mediante el realismo heroico.

Pero esta no fue la última palabra de Jünger, como tampoco es la nuestra. En tercer lugar, concluimos cómo en el mundo del trabajo, totalmente movilizad, queda todavía espacio para la apertura radical de la trascendencia. Esta apertura aparece frecuentemente no como el acontecimiento del sentido sino, nuevamente, como su manifestación negativa en forma de absurdo. Lo hemos visto al constatar cómo el sufrimiento ajeno, que no puede nunca ser incluido en un plan de trabajo sin concurrir en la barbarie, despierta la búsqueda de lo indisponible a la movilización, transfigurando

el realismo heroico en el heroísmo esperanzado que supone encarar la existencia agónica y mantenerse la espera del sentido.

Ya sabemos cuál es el descubrimiento que realizó Jünger en su búsqueda de un espacio desde el que soportar el embate del sinsentido sin desesperar: el bosque interior. El nihilismo no puede ser superado por un acto de la voluntad, pero sí es posible realizar el movimiento existencial que propicia el acontecimiento del sentido, y este consiste en la afirmación de la realidad esencial de la persona singular que habita en su interior y que apunta hacia la trascendencia. El bosque, como lugar donde esperar, es indisociable de la existencia circunstancial, de aquello que Marcel denomina el «el ser en situación y el ser en marcha»¹³⁷³ y esto permite comprender cómo la trascendencia que Jünger descubre en el bosque interior depende de una realidad encarnada y temporal, que es la propia del ser humano.

Como ya ha quedado dicho, la doctrina del bosque de Jünger plantea un redescubrimiento de la vocación de trascendencia del ser humano, que se revela en instantes extremos donde la existencia se topa con un límite. Las distintas investigaciones que hemos desarrollado con respecto a estos instantes han podido concluir que es en las regiones existenciales de radical apertura —accesibles en ese modo del pensar que se sitúa al borde del abismo— donde el acontecimiento del sentido, ese mostrarse-a-sí-mismo, se hace posible. Especialmente claro ha sido en el caso de *eros*, el poder fundamental (*Grundmacht*) de apertura a lo otro que Jünger considera capaz de hacer frente al nihilismo, pues este no es sino la cerrazón absoluta frente al sentido. Añadimos, además, que esta vocación de trascendencia no comporta una huida del mundo, sino más bien todo lo contrario, en tanto que posibilita una nueva forma de mirar atenta a lo esencial.

Esta reorientación de la mirada hace posible habitar el tiempo tomando como axioma la frase que san Pablo escribió en la Primera Epístola a los Corintios y sobre la que Jünger reflexionó en no pocas ocasiones¹³⁷⁴: «Ahora vemos como en un espejo, de forma borrosa; pero entonces veremos cara a cara.»¹³⁷⁵ La forma paulina de concebir nuestra mirada a lo real, que Jünger empareja con el núcleo del pensamiento platónico —en tanto que en ambos «se interpenetran casi sin solución de continuidad el sentir

¹³⁷³ Marcel, «El misterio del ser», 128.

¹³⁷⁴ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 489; Jünger, *La tijera*, 143-47, 226.

¹³⁷⁵ 1 Cor. 13: 12. *Biblia de Jerusalén*.

humano y la trascendencia»¹³⁷⁶— desemboca en un nuevo modo de estar en el mundo. La lectura presentada por Jünger nos ayuda a comprender en qué consiste este habitar cuando señala que «el espejo es también la pared del muro del tiempo» a través de la cual se deja intuir «lo imperecedero y es conocido en parábolas.»¹³⁷⁷ De esta manera, puede concluirse que la pregunta por el sentido demanda de nosotros un abordaje hermenéutico, por cuanto todo aquello que acontece más acá del muro del tiempo es un símbolo de una realidad allende el tiempo, pues es en nuestra andanza histórica donde «proyecta sus sombras el Ser.»¹³⁷⁸

No obstante, y este es un hallazgo crucial, el análisis de los instantes de máxima tensión existencial que hemos llevado a cabo a partir de las obras de Jünger muestra que, en ocasiones, la persona singular se proyecta más allá del espejo, del *Zeitmauer*, y entonces acontece el sentido como transparencia de lo real. Esta posibilidad de interpretar la realidad a partir de lo que ella deja ver de lo atemporal es el fundamento para el desarrollo del pensar ahistórico que Gadamer vio *in nuce* en la obra de Jünger. Nosotros hemos aclarado en qué puede consistir este pensar ahistórico que es, en último término, el pensar que espera el instante del sentido —símbolo de lo eterno— en el tiempo liminal. Frente a la cerrazón titánica, la narrativa jüngeriana invoca la apertura como espera de los dioses lejanos, aquellos que en el momento de máximo sufrimiento —sinsentido total— parecen haberse retirado. Sin embargo, no es la retirada de lo divino lo más preocupante, pues ya vimos que el *Dieu se retire* para Jünger es un «engaño óptico,»¹³⁷⁹ sino que el peligro se encuentra en que la persona singular cierre su acceso al fondo de sentido que compone su intimidad esencial y que le proyecta más allá de sí.

Es menester subrayar que la respuesta al nihilismo, entendido como total sinsentido producido por la dinámica de reducción-desaparición, ha sido planteada en este trabajo como una apertura radical a la trascendencia. Por eso puede afirmarse que la filosofía de Jünger es, en último término, una metafísica del sentido, ya que interpreta el ser y sus sombras a partir de su dimensión parabólica o simbólica, con lo que presta atención a aquello en lo que nos va la vida a nosotros: el sentido. Su aparición es siempre un acontecimiento (*Ereignis*) y, con ello, es lo inesperado recalitrante a cualquier plan. Su manifestación negativa como sufrimiento, tanto como su mostrarse en el instante de

¹³⁷⁶ Jünger, *La tijera*, 147.

¹³⁷⁷ Jünger, 226.

¹³⁷⁸ Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, 489.

¹³⁷⁹ Jünger, *Pasados los setenta IV. Diarios (1986-1990)*, 99.

transparencia resplandeciente de lo atemporal, son para Jünger parte del acontecimiento que barre la trivialidad de la existencia. Significa esto que la vida no puede tomarse como una cosa a la que se le añade el atributo del sentido. La presencia o la ausencia del sentido se da siempre en una vida que lo tensiona. En ambos modos de darse, la vida cuenta con la remisión al sentido como estructura fundamental. Como vimos, el auténtico problema consiste en que la permanente posibilidad de que se muestre el sentido, o de que se manifieste en el mostrarse de su ausencia, sea eliminada por el automatismo de una vida que ya no apunta hacia nada más que a la inmediatez de su inmanencia. En Jünger, el emboscado y el anarca son los nombres dados al explorador del sentido y de sus ausencias, en los que se concentra, además, la irreductible libertad que nace de hacer sitio a la trascendencia, algo que reclama una actualización temporal en cada persona singular.

El reconocimiento de que el sentido no es de este mundo, porque no se agota en el tiempo por más que sólo se nos dé en él, no conduce así al nihilismo, sino a la espera de lo que aquí y ahora se encuentra ausente. Solamente la espera posibilita el encuentro. Así, la tensión entre vida y sentido no se resuelve nunca como problema, sino que perdura como misterio que invoca un horizonte de pensamiento más allá de la finitud en la forma de la remisión. Esto nos permite concluir que la respuesta al nihilismo, entendida desde el modo de la apertura, se encuentra perfectamente reflejada en la esperanza como disposición serena que elimina el tedio de la existencia sin rehuir la exposición a la herida del sinsentido, pues en el límite hay apertura a lo distinto, y también allí muestra su impronta el sentido radical. Por eso, el anarca, como vimos al final, espera el retorno de lo eterno. Reconoce que de la historia no puede venir salvación alguna, pero sí que es en la historia, en el tiempo humano, donde se pueden filtrar las sedimentaciones del sentido. La distancia prudente hacia un mundo que ata con demasiada frecuencia y demasiado fuerte es, como dijimos, una condición necesaria para propiciar la apertura a lo que el mundo mismo no puede nunca dar. La confianza en esos destellos que relampaguean en la existencia, y que son indicios de la trascendencia —de cuya interpretación somos responsables—, es la manera en la cual la persona singular transforma el nihilismo en presencia ausente del sentido, antesala de su aparecer efectivo. Este acontecimiento sólo puede comparecer allí donde se le espera serenamente, habitando un tiempo que se muestra entonces como la constante ocasión para lo eterno.

BIBLIOGRAFÍA

- Adam, Charles, y Paul Tannery, eds. *Oeuvres de Descartes VI*. París: Léopold Cerf, 1902.
- Aceprensa. «Ernst Jünger y el catolicismo». Aceprensa, 16 de junio de 1999. <https://www.aceprensa.com/religion/ernst-j-nger-y-el-catolicismo/>.
- Agustín de Hipona. *Obras Completas XXVI. Sermones (6.º)*. Traducido por Pío de Luis. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.
- . *Confesiones*. Traducido por Alfredo Encuentra Ortega. Madrid: Gredos, 2010.
- Allan Poe, Edgar. «Un descenso al Maelström». En *Historias extraordinarias*, 100-119. Venezuela: Fábula, 2018.
- Andrés Pérez, Raúl. *Ernst Jünger y la emboscadura*. Madrid: Manuscritos, 2022.
- Arendt, Hannah. *Eichmann En Jerusalén*. Traducido por Carlos Ribalta. Barcelona: Debolsillo, 2015.
- Aristóteles. *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. Traducido por Ernesto de la Croce y Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos, 1987.
- . *Física*. Traducido por Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.
- . *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*. Traducido por Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel. Madrid: Gredos, 2000.
- Bacon, Francis. *Essays*. Editado por Mary Augusta Scott. Nueva York: Charles Scirbner's Sons, 1908.
- Barbusse, Henri. *El fuego. Diario de una escuadra*. Traducido por Carles Llorach. Barcelona: Montesinos, 2009.
- Baudelaire, Charles. *Las flores del mal*. Traducido por Carmen Morales y Claude Dubois. 2.ª. Madrid: Nórdica Libros, 2021.
- . *Pequeños poemas en prosa. Los paraísos artificiales*. Traducido por José Antonio Millán Alba. 12.ª. Madrid: Cátedra, 2021.
- Beck, Ulrich. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Traducido por Bernardo Moreno y M.ª Rosa Borrás. Barcelona: Paidós, 2008.
- Benjamin, Walter. *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica y otros ensayos sobre arte, técnica y masas*. Traducido por Jordi Maiso y José Antonio Zamora. Madrid: Alianza, 2021.

- . «Teorías del fascismo alemán». En *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*, traducido por Jordi Maiso y José Antonio Zamora, 91-107. Madrid: Alianza, 2021.
- . *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*. Traducido por Jordi Maiso y José Antonio Zamora. Madrid: Alianza, 2021.
- Benoist, Alain de. *Ernst Jünger y el trabajador. Una trayectoria vital e intelectual entre los dioses y los titanes*. Traducido por J. C. García. Madrid: Barbarroja, 1995.
- . «Soldado, Trabajador, Rebelde, Anarquista: una introducción a Ernst Jünger». En *Jünger: tras la guerra y la paz*, 51-65. Alicante: Eas, 2017.
- Bergamín, José. *El arte de birlibirloque*. Sevilla: Renacimiento, 2016.
- Berná, Andrea. «Tempestades de acero, un enfoque periodístico». En *Jünger: tras la guerra y la paz*, 327-32. Alicante: Eas, 2017.
- Blanco Martín, Carlos X. «Un tratado de Jünger sobre la oclocracia». En *Jünger: tras la guerra y la paz*, 281-93. Alicante: Eas, 2017.
- Blok, Vincent. *Ernst Jünger's Philosophy of Technology*. Oxfordshire: Routledge, 2017.
- Bloy, Léon. *El mendigo ingrato. Diario I (1892-1895)*. Traducido por E. M. M. Sevilla: Renacimiento, 2023.
- . *En tinieblas*. Traducido por Manuel Serrat Crespo. Palma: José J. de Olañeta, 2006.
- Blumenberg, Hans. *El hombre de la Luna. Sobre Ernst Jünger*. Traducido por Pedro Madrigal. Valencia: Pre-Textos, 2010.
- . *La legitimación de la edad moderna*. Traducido por Pedro Madrigal. Valencia: Pre-Textos, 2008.
- Bohrer, Karl-Heinz. *Die Ästhetik des Schreckens. Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk*. Berlín: Ullstein, 1983.
- Bosque Gross, Emilio. *Heroísmo y razón en Ernst Jünger*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990.
- Bury, John Bagnell. *Idea of progress. An inquiry into its origin and growth*. Londres: Macmillan and Co., 1920.
- Campanella, Tommaso. *La ciudad del Sol*. Traducido por Miguel Á. Granada. Madrid: Tecnos, 2007.
- Cangui, Adrián, y Ariel Pennisi. *Filosofía para perros perdidos. Variaciones sobre Max Stirner*. Buenos Aires: Autonomía, 2018.

- Capeloa Gil, Isabel. «The Visuality of Catastrophe in Ernst Jünger's *Der gefährliche Augenblick* and *Die veränderte Welt*». *KulturPoetik* 10, n.º 1 (2010): 62-84.
- Castillo, Fernando. *Fervor del acero*. Sevilla: Renacimiento, 2023.
- Castro, Ignacio. «Metapolítica de la cercanía». En *Junto a Jünger*, editado por Ignacio Castro, 111-41. Madrid: Cruce, 1996.
- Chesterton, Gilbert Keith. *Collected poems*. Nueva York: Dodd, Mead & Company, 1966.
- Chillón, José Manuel. «El modo metafísico de la teoría del conocimiento. Heidegger y la genealogía del nihilismo». *ApareSER. Revista de Filosofía*, n.º 1 (2024): 59-70.
- . «Ser en el mundo sin ser del mundo. Serenidad y direcciones del cuidado en Heidegger». *Pensamiento* 74, n.º 218 (2018): 661-80.
- . *Serenidad. Heidegger para un tiempo postfilosófico*. Granada: Comares, 2019.
- Chillón, José Manuel, y Alfredo Marcos. «Técnica y sentido». *SCIO. Revista de filosofía*, n.º 11 (2015): 77-99.
- Cioran, Emil. *En las cimas de la desesperación*. Traducido por Rafael Panizo. Barcelona: Tusquets, 2020.
- Clair, Louis. «Ernst Jünger: from nihilism to tradition». *Partisan Review* 14, n.º 5 (1947): 453-65.
- Clark, Andy, y David Chalmers. «The Extended Mind». *Analysis* 58, n.º 1 (1998): 7-19.
- Condorcet, Nicolas de. *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Traducido por Marcial Suárez. Madrid: Editora Nacional, 1980.
- Cordua, Carla. *Transigencias. Una guía de lecturas*. Santiago de Chile: Roneo, 2023.
- Cuasnicú, Ricardo Franklin. *Jünger y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014.
- Cuenca, Luis Alberto de. «Jünger y la poesía». En *Ernst Jünger y sus pronósticos del tercer milenio*, 61-72. Madrid: Complutense, 2006.
- D'Angelo, Valerio. «Max Stirner y la política de la insurrección». *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, n.º 82 (2021): 31-48. <https://doi.org/10.6018/daimon.338231>.
- Darío, Rubén. *Cantos de vida y esperanza*. Barcelona - Madrid: F. Granada y C.^a, 1907.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Traducido por Carmen Artal. 12.^a. Barcelona: Anagrama, 2019.

- Descartes, René. *Discurso del método. Reglas para la dirección de la mente*. Traducido por Antonio Rodríguez Huéscar y Francisco de P. Samaranch. Barcelona: Orbis, 1983.
- Dessauer, Friedrich. *Discusión sobre la técnica*. Traducido por Álvaro Soriano y Lucio García Ortega. Madrid: Rialp, 1964.
- Díaz, Carlos. *Por y contra Stirner*. Bilbao: Zero, 1975.
- Dostoyevski, Fiódor. *Crimen y castigo*. Traducido por F. Ramón G. Vázquez. Barcelona: Alma, 2020.
- . *Los hermanos Karamázov*. Traducido por Augusto Vidal. 2 vols. Madrid: Alianza, 2021.
- Droste, Volker. *Ernst Jünger: Der Arbeiter. Studien zu seiner Metaphysik*. Göppingen: Kümmerliche Verlag, 1981.
- Duque, Félix. *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. 3.^a. Madrid: Abada, 2019.
- Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Traducido por Ricardo Anaya. 3.^a. Madrid: Alianza, 2011.
- . *Lo sagrado y lo profano*. Traducido por Luis Gil Fernández y Ramón Alfonso Díez Aragón. Barcelona: Espasa Libros, 1998.
- Escohotado, Antonio. *El espíritu de la comedia*. Barcelona: Anagrama, 1991.
- . «Siguiendo al rebelde». *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, n.º 20 (1995): 103-9.
- Esparza, José Javier. «La libertad en el Estado Mundial». *Posmodernia*, 20 de febrero de 2018. <https://posmodernia.com/la-libertad-en-el-estado-mundial/>.
- . «Las figuras en Ernst Jünger: el soldado, el trabajador, el emboscado, el anarca». En *Ernst Jünger y sus pronósticos del Tercer Milenio*, 141-71. Madrid: Editorial Complutense, 2006.
- Evola, Julius. «Una rivoluzione mancata: “la rivoluzione conservatrice”». En *L’Operaio nel pensiero di Ernst Jünger*, 143-48. Roma: Mediterranee, 1998.
- Fernández, Horacio. «Jünger antes de Jünger. Una nota sobre lecturas comparadas». En *Ernst Jünger: Guerra, técnica y fotografía*, 2.^a., 105-16. Valencia: Universidad de Valencia, 2002.
- Figal, Günter. «Der metaphysische Charakter der Moderne. Ernst Jüngers Schrift Über die Linie (1950) und Martin Heideggers Kritik Über “Die Linie” (1955)». En *Ernst Jünger im 20. Jahrhundert*, editado por Hans-Harald Müller y Harro Segeberg, 181-97. Múnich: Wilhem Fink Verlag, 1995.

- . «Erörterung des Nihilismus. Ernst Jünger und Martin Heidegger». *Études Germaniques* 51 (1996): 717-25.
- Fraga, Luis. «Ernst Jünger y su visión del poder». En *Ernst Jünger y sus pronósticos del tercer milenio*, 73-109. Madrid: Complutense, 2006.
- Frankl, Viktor. *El hombre en busca de sentido*. 3.^a. Barcelona: Herder, 2022.
- Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Traducido por Ramón Rey Ardid y Luis López-Ballesteros y de Torres. 3.^a. Madrid: Alianza, 2010.
- Friedrich, Ernst. *Krieg dem Kriege!* Frankfurt: Zweitausendeins, 1980.
- Gadamer, Hans Georg. *Verdad y método*. Traducido por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Gaos, José. «Sobre la técnica». En *Filosofía de la técnica*, editado por María Antonia González Valerio y Nicole C. Karafyllis, 101-28. Ciudad de México: Herder, 2022.
- García-Baró, Miguel. *Sócrates y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*. Salamanca: Sígueme, 2009.
- Gilardi, Pilar. «Metafísica y Stimmung en la ontología fundamental de Martin Heidegger». *Studia Heideggeriana* 4 (2015): 95-113.
- Gnoli, Antonio, y Franco Volpi. *El dios de los ácidos. Conversaciones con Albert Hofmann*. Traducido por María Cándor. Madrid: Siruela, 2008.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Viaje a Italia*. Traducido por Fanny G. Garrido de Rodríguez Mourelo. Madrid: Viuda de Hernando y Compañía, 1891.
- Gómez Dávila, Nicolás. *Escolios a un texto implícito*. 2.^a. Girona: Atalanta, 2005.
- Gorenstein, Dan. «Ants and Battlefields, Beetles and Landscapes: Rudiments for a Naturalistic Reading of Ernst Jünger's interwar Essays through the Lens of His later Entomological Hermeneutics». En *Texts, Animals, Environments: Zoopoetics And Ecopoetics*, editado por Frederike Middelhoff, Sebastian Schönbeck, Roland Borgards, y Catrin Gersdorf, 201-15. Friburgo: Rombach Verlag, 2019.
- Grijalba Uche, Manuel. «La línea. Apuntes sobre el nihilismo en el intercambio epistolar entre Ernst Jünger y Martin Heidegger». *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, n.º 6 (2020): 53-71. <https://doi.org/10.12795/Differenz.2020.i06.03>.
- Haber, Ludwig Fritz. *The poisonous cloud: chemical warfare in the first world war*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Creer y saber*. Traducido por Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Norma, 1992.
- Heidegger, Martin. *Acerca de Ernst Jünger*. Traducido por Dina V. Picotti C. Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2013.
- . «Der deutsche Student als Arbeiter. Rede bei der feierlichen Immatrikulation». En *Gesamtausgabe Bd. 16. Rede und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, 198-208. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- . «Die Selbstbehauptung der deutschen Universität». En *Gesamtausgabe Bd. 16. Rede und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, 107-17. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- . «Epílogo a “¿Qué es metafísica?”» En *¿Qué es metafísica?*, traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte, 2.^a, 49-63. Madrid: Alianza, 2014.
- . *Gelassenheit*. Pfullingen: Neske, 1959.
- . *Gesamtausgabe Bd. 90. IV Hinweise Und Aufzeichnungen. Zu Ernst Jünger*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.
- . «Hacia la pregunta del ser». En *Acerca del nihilismo*, traducido por José Luis Molinuevo, 71-127. Barcelona: Paidós, 1994.
- . «La época de la imagen del mundo». En *Caminos de bosque*, traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte, 2.^a, 63-90. Madrid: Alianza, 2010.
- . *La pregunta por la técnica*. Traducido por Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2021.
- . *Meditación*. Traducido por Dina V. Picotti C. Buenos Aires: Biblos, 2006.
- . *¿Qué es metafísica?* Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. 2.^a. Madrid: Alianza, 2014.
- . *¿Qué significa pensar?* Traducido por Raúl Gabás. Madrid: Trotta, 2005.
- . *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera C. 3.^a. Madrid: Trotta, 2012.
- . «Superación de la metafísica». En *Conferencias y artículos*, traducido por Eustaquio Barjau, 63-89. Barcelona: Serbal, 1994.
- . «Über “Die Linie”». En *Freundshaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag*, 9-45. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955.
- . *Zur Seinsfrage*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1956.
- Heidegger, Martin, y Ernst Jünger. *Correspondence 1949-1975*. Traducido por Timothy Quinn. Londres: Rowman & Littlefield, 2016.

- Heredero Campo, Martín. «El progreso como metafísica de la potencia. Una reflexión sobre Ernst Jünger». *Claridades. Revista De Filosofía* 16, n.º 1 (2024): 65-91. <https://doi.org/10.24310/crf.16.1.2024.16281>.
- . «La rebeldía sutil: una revisión de la influencia de Max Stirner en Ernst Jünger (en avance)». *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, s. f., 1-20. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.537761>.
- . «Técnica, cuerpo y dualismo: una reflexión sobre la antropotecnia a partir de Ernst Jünger.» *Cuadernos de Pensamiento*, n.º 36 (2023): 299-320. <https://doi.org/10.51743/cpe.399>.
- Heredero del Campo, Ernesto. «Lo sagrado y sus sombras». En *Miradas macedonias*, de Mario de Rosa y Ernesto Heredero del Campo, 73. Skopje: PNV Publishing, 2023.
- Herf, Jeffrey. *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*. Traducido por Eduardo L. Suárez. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- Hervier, Julien. *Conversaciones con Ernst Jünger*. Traducido por Hugo Martínez Moctezuma. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- Hobsbawm, Eric. *Historia del siglo XX*. Traducido por Juan Faci, Jordi Ainaud, y Carme Castells. Barcelona: Crítica, 2000.
- Hölderlin, Friedrich. *Poesía completa*. Traducido por Federico Gorbea. 5.ª. Madrid: Ediciones 29, 1995.
- Hume, David. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Traducido por Jaime de Salas Ortueta. 3.ª. Madrid: Alianza, 2015.
- Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducido por Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- Jaspers, Karl. *Los grandes filósofos. Los hombres decisivos: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús*. Traducido por Pablo Simón. 2.ª. Madrid: Tecnos, 1996.
- . *Origen y meta de la historia*. Traducido por Fernando Vela. Barcelona: Acantilado, 2017.
- Jünger, Ernst. *Abejas de cristal*. Traducido por León Mames. Madrid: Alianza, 1985.
- . *Acercamientos. Drogas y ebriedad*. Traducido por Enrique Ocaña. 2.ª. Barcelona: Tusquets, 2008.
- . «An der Zeitmauer». En *Sämtliche Werke Bd. 10. Essays II. Der Arbeiter*, 2.ª., 397-645. Stuttgart: Klett-Cotta, 2018.

- . *Anotaciones del día y de la noche. El corazón aventurero (primera versión)*. Traducido por Enrique Ocaña. Barcelona: Tusquets, 2013.
- . «Carta siciliana al hombre de la luna». En *Esgrafiados precedido de Carta siciliana al hombre de la luna*, traducido por Isabel Hernández, 11-24. Barcelona: Tusquets, 2005.
- . *Das Antlitz des Weltkrieges. Fronterlebnisse deutscher Soldaten*. Berlín: Neufeld & Henius Verlag, 1930.
- . *Der gefährliche Augenblick*. Berlín: Junker und Dünnhaupt Verlag, 1931.
- . *Diario de Guerra (1914-1918)*. Editado por Helmut Kiesel. Traducido por Carmen Gauger. Barcelona: Tusquets, 2013.
- . *Die veränderte Welt. Eine Bilderfibel unserer Zeit*. Berslau: Wilh. Gottl. Korn Verlag, 1933.
- . *El autor y la escritura*. Traducido por Ramón Alcalde. Barcelona: Gedisa, 2014.
- . «El bosquecillo 125. Una crónica de las luchas de trincheras en 1918». En *Tempestades de acero seguido de El bosquecillo 125 y El estallido de la guerra de 1914*, traducido por Andrés Sánchez Pascual, 309-442. Barcelona: Tusquets, 2015.
- . *El corazón aventurero. Figuras y caprichos*. Traducido por Enrique Ocaña. Barcelona: Tusquets, 2003.
- . «El Estado mundial». En *La paz, seguido de El nudo gordiano, El Estado mundial y Alocución en Verdún*, traducido por Andrés Sánchez Pascual, 171-217. Barcelona: Tusquets, 1996.
- . «El estallido de la guerra de 1914». En *Tempestades de acero seguido de El bosquecillo 125 y El estallido de la guerra de 1914*, traducido por Andrés Sánchez Pascual, 445-48. Barcelona: Tusquets, 2015.
- . *El libro del reloj de arena*. Traducido por Pilar Giralt. Barcelona: Argos Vergara, 1985.
- . *El mundo transformado seguido de El instante peligroso*. Editado por Nicolás Sánchez Durá. Traducido por Ela Fernández Palacios. Valencia: Pre-Textos, 2005.
- . «El nudo gordiano». En *La paz, seguido de El nudo gordiano, El Estado mundial y Alocución en Verdún*, traducido por Andrés Sánchez Pascual, 57-168. Barcelona: Tusquets, 1996.

- . *El problema de Aladino*. Traducido por Juan Conesa. Madrid: Cátedra, 1987.
- . *El teniente Sturm*. Traducido por Carmen Gauger. Barcelona: Tusquets, 2014.
- . *El Trabajador. Dominio y Figura*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. 3.^a. Barcelona: Tusquets, 2003.
- . *Esgrafiados precedido de Carta siciliana al hombre de la luna*. Traducido por Isabel Hernández. Barcelona: Tusquets, 2005.
- . *Eumeswil*. Traducido por Marciano Villanueva. Barcelona: Página Indómita, 2017.
- . «Fuego y movimiento». En *Sobre el dolor, seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*, traducido por Andrés Sánchez Pascual, 127-42. Barcelona: Tusquets, 1995.
- . «Guerra y fotografía». En *Ernst Jünger: Guerra, técnica y fotografía*, traducido por Joan B. Llinares Chover, 2.^a., 123-24. Valencia: Universidad de Valencia, 2002.
- . «Guerra y técnica». En *Ernst Jünger: Guerra, técnica y fotografía*, editado por Nicolás Sánchez Durá, traducido por Joan B. Llinares Chover, 2.^a., 153-59. Valencia: Universidad de Valencia, 2002.
- . *Heliópolis. Visión retrospectiva de una ciudad*. Traducido por Marciano Villanueva. Barcelona: Página Indómita, 2016.
- . *Hier Spricht der Feind. Kriegerlebnisse unserer Gegner*. Berlín: Neufeld & Henius Verlag, 1931.
- . *Juegos africanos*. Traducido por Enrique Ocaña. Barcelona: Tusquets, 2004.
- . *Krieg als inneres Erlebnis*. Berlín: E. S. Mittler & Sohn, 1926.
- . *La emboscadura*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets, 2023.
- . «La gran imagen de la guerra». En *Ernst Jünger: Guerra, técnica y fotografía*, traducido por Joan B. Llinares Chover, 2.^a., 161-68. Valencia: Universidad de Valencia, 2002.
- . «La movilización total». En *Sobre el dolor, seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*, traducido por Andrés Sánchez Pascual, 89-123. Barcelona: Tusquets, 1995.
- . «La paz». En *La paz, seguido de El nudo gordiano, El Estado mundial y Alocución en Verdún*, traducido por Andrés Sánchez Pascual, 11-54. Barcelona: Tusquets, 1996.

- . *La tijera*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. 2.^a. Barcelona: Tusquets, 1997.
- . «La tradición». En *Jünger: tras la guerra y la paz*, traducido por Ángel Sobreviola, 115-22. Alicante: Eas, 2017.
- . *Los titanes venideros. Ideario último, recogido por Antonio Gnoli y Franco Volpi*. Traducido por Atilio Pentimalli. Barcelona: Página Indómita, 2016.
- . *Luftfahrt ist not!* s. l.: s. e., 1928.
- . «Máximas — Mínimas». En *El trabajador. Dominio y figura*, traducido por Andrés Sánchez Pascual, 283-349. Barcelona: Tusquets, 2003.
- . *Pasados los setenta I. Diarios (1965-1970)*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets, 2006.
- . *Pasados los setenta II. Diarios (1971-1980)*. Traducido por Isabel Hernández. Barcelona: Tusquets, 2006.
- . *Pasados los setenta III. Diarios (1981-1985)*. Traducido por Carmen Gauger. Barcelona: Tusquets, 2007.
- . *Pasados los setenta IV. Diarios (1986-1990)*. Traducido por Isabel Hernández. Barcelona: Tusquets, 2011.
- . *Pasados los setenta V. Diarios (1991-1996)*. Traducido por Isabel Hernández. Barcelona: Tusquets, 2015.
- . «Prólogo a “El mundo transformado”». En *El mundo transformado seguido de El instante peligroso*, editado por Nicolás Sánchez Durá, traducido por Ela Fernández Palacios, 109-14. Valencia: Pre-Textos, 2005.
- . «Prólogo a “El rostro de la guerra mundial”». En *Ernst Jünger: Guerra, técnica y fotografía*, traducido por Joan B. Llinares Chover, 2.^a., 121. Valencia: Universidad de Valencia, 2002.
- . *Radiaciones I. Diarios de la segunda guerra mundial (1939-1943)*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets, 1989.
- . *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets, 2005.
- . *Sämtliche Werke in 22 Bänden*. 2.^a. Stuttgart: Klett-Cotta, 2018.
- . «Sinn und Bedeutung. Ein Figurenspiel». En *Sämtliche Werke Bd. 15. Essays VII. Fassungen II*, 2.^a., 193-243. Stuttgart: Klett-Cotta, 2018.

- . «Sobre el dolor». En *Sobre el dolor, seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*, traducido por Andrés Sánchez Pascual, 13-85. Barcelona: Tusquets, 1995.
- . *Sobre el dolor, seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets, 1995.
- . «Sobre la línea». En *Acerca del nihilismo*, traducido por José Luis Molinuevo, 11-69. Barcelona: Paidós, 1994.
- . *Sobre los acantilados de mármol*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets, 2019.
- . *Strahlungen*. Tübinga: Heliopolis-Verlag, 1949.
- . *Subtile Jagden*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1967.
- . «Tempestades de acero». En *Tempestades de acero seguido de El bosquecillo 125 y El estallido de la guerra de 1914*, traducido por Andrés Sánchez Pascual, 5-306. Barcelona: Tusquets, 2015.
- . «Typus, Name, Gestalt». En *Sämtliche Werke Bd. 15. Essays VII. Fassungen II*, 2.^a, 83-174. Stuttgart: Klett-Cotta, 2018.
- . «Über den Schmerz». En *Sämtliche Werke Bd. 9. Essays I. Betrachtungen zur Zeit*, 2.^a, 143-92. Stuttgart: Klett-Cotta, 2017.
- . «Über die Linie». En *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, 245-84. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1950.
- . *Visita a Godenholm*. Traducido por Juan Conesa Sánchez. Barcelona: Página Indómita, 2017.
- Jünger, Ernst, y Martin Heidegger. *Acerca del nihilismo: Sobre la línea. Hacia la pregunta del ser*. Traducido por José Luis Molinuevo. Barcelona: Paidós, 1994.
- Jünger, Friedrich Georg. *La perfección de la técnica*. Traducido por Antonio López. Barcelona: Página Indómita, 2016.
- . *Los mitos griegos*. Traducido por Carlota Rubies. Barcelona: Herder, 2006.
- . *Nietzsche*. Traducido por Juan Antonio Sánchez. Barcelona: Herder, 2016.
- Kant, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. Traducido por José Gaos. Madrid: Alianza, 1991.
- Kapp, Ernst. *Principios de una filosofía de la técnica. La génesis de la cultura desde un nuevo punto de vista*. Traducido por Santiago Recio Muñiz. Oviedo: Krk, 2020.
- Katzmann, Volker. *Ernst Jünger magischer Realismus*. Hildesheim: Georg Olms, 1975.

- Kierkegaard, Søren. *Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos*. Traducido por Darío González y Óscar Parceró. Madrid: Trotta, 2016.
- Knapp, Georg. «Fotografía y mirada estereoscópica». En *Ernst Jünger: Guerra, técnica y fotografía*, 2.^a, 87-103. Valencia: Universidad de Valencia, 2002.
- Koslowksi, Peter. *Der Mythos der Moderne. Die dichterische Philosophie Ernst Jüngers*. Múnich: Wilhem Fink Verlag, 1991.
- Krockow, Christian Graf Von. *La decisión. Un estudio sobre Ernst Jünger, Carl Schmitt y Martin Heidegger*. Traducido por Javier Campos Daroca. Madrid: Tecnos, 2001.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik Ritter von. *Liberty or equality. The challenge of our time*. Caldwell: Caxton Printers, 1952.
- Le Breton, David. *Antropología del dolor*. Traducido por Daniel Alcoba. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2019.
- Leibniz, Gottfried Wilhem. *Monadología*. Traducido por Julián Velarde. Oviedo: Pentalfa, 1981.
- Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Traducido por Antonio Pintor Ramos. 4.^a. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Lewis, Clives Staples. *El problema del dolor*. 13.^a. Madrid: Rialp, 2021.
- Löwith, Karl. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Traducido por Eimilio Estiú. Buenos Aires: Katz Editores, 2008.
- . *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Traducido por Norberto Espinosa. Buenos Aires: Katz Editores, 2007.
- Lukács, Georg. *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Traducido por Wenceslao Roces. 2.^a. Barcelona - México D. F.: Grijalbo, 1968.
- Machado, Antonio. *Campos de castilla*. Madrid: Renacimiento, 1912.
- Marcel, Gabriel. «El misterio del ser». En *Obras selectas (I)*, traducido por Mario Parajón, 3-387. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- . *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Traducido por María José de Torres. 2.^a. Salamanca: Sígueme, 2022.
- . *Ser y tener*. Traducido por Ana María Sánchez. 2.^a. Madrid: Caparrós, 2003.
- McLuhan, Marshall. *Understanding media. The extensions of man*. Londres: Routledge, 2001.

- Minecan, Ana Maria C. «Análisis y traducción bilingüe de la carta de Pedro el Peregrino de Maricourt al caballero Siger de Foucaucourt: Sobre el imán (De magnete)». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 6, n.º 7 (2017): 277-307.
- Mohler, Armin. *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*. 3.ª. Damstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.
- Molinuevo, José Luis. *Estéticas del naufragio y de la resistencia*. Valencia: Alfons el Magnànim, 2001.
- . *La estética de lo originario en Jünger*. Madrid: Tecnos, 1994.
- Moro, Tomás. *Utopía*. 3.ª. Madrid: Zero, 1971.
- Mounier, Emmanuel. *Cartas desde el dolor*. Traducido por Antonio Ruiz. Madrid: Encuentro, 1998.
- Niekisch, Ernst. *Die dritte Imperiale Figur*. Toppstedt: Uwe Berg-Verlag, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra. El anticristo*. Traducido por Javier Carretero. Madrid: Edimat Libros, 2019.
- . *El caminante y su sombra*. Traducido por Luis Díaz Marín. Madrid: PPP Ediciones, 1988.
- . *El ocaso de los ídolos*. Traducido por Roberto Echavarren. Barcelona: Tusquets, 2015.
- . *Fragmentos póstumos (1882-1885). Volumen III*. Editado por Diego Sánchez Meca. Traducido por Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Tecnos, 2010.
- . *La gaya ciencia*. Traducido por José Jara. Barcelona: Ariel, 2019.
- . *La voluntad de poder*. Traducido por Aníbal Froufe. 31.ª. Madrid: EDAF, 2020.
- Nisbet, Robert. *Historia de la idea de progreso*. Traducido por Enrique Hegewicz. Barcelona: Gedisa, 1996.
- Ocaña, Enrique. *Duelo e historia. Un ensayo sobre Ernst Jünger*. Valencia: Alfons el Magnànim, 1996.
- . «Fotografía, guerra y dolor». En *Ernst Jünger: Guerra, técnica y fotografía*, 2.ª., 59-86. Valencia: Universidad de Valencia, 2002.
- . *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger*. Murcia: Universidad de Murcia, 1993.

- . «Memorias de ultratumba. Sobre ebriedad y muerte en la obra de Ernst Jünger». *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, n.º 20 (1995): 97-101.
- . *Sobre el dolor*. Valencia: Pre-Textos, 1997.
- Ortega y Gasset, José. *Obras Completas. Tomo II. El espectador (1916-1934)*. 6.ª. Madrid: Revista de Occidente, 1963.
- . *Obras completas. Tomo V (1933-1941)*. 6.ª. Madrid: Revista de Occidente, 1963.
- Orwell, George. *1984*. Traducido por Miguel Temprano García. Barcelona: Debolsillo, 2013.
- Palacios, Isidro Juan. «La quinta figura. Jünger, el esperanzado». En *Ernst Jünger y sus pronósticos del Tercer Milenio*, 111-36. Madrid: Editorial Complutense, 2006.
- Pascal, Blaise. *Pensamientos*. Traducido por Carlos R. De Rampierre. Madrid: Gredos, 2012.
- Pita, René. *Armas químicas: la ciencia en manos del mal*. Madrid: Plaza y Valdes, 2008.
- Platón. *Diálogos I*. Traducido por J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, y C. García Gual. Madrid: Gredos, 1981.
- . *Diálogos II*. Traducido por J. Calonge Ruiz, A. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, y J. L. Calvo. Madrid: Gredos, 1983.
- . *Diálogos III*. Traducido por C. García Gual, M. Martínez Hernández, y E. Lledó. Madrid: Gredos, 1988.
- . *Diálogos IV*. Traducido por Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1986.
- . *Diálogos VI*. Traducido por M.ª Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1992.
- Porcel Dieste, David. «El lugar de la libertad en las sociedades nihilistas». *Brocar. Cuadernos de investigación histórica*, n.º 33 (2009): 263-83. <https://doi.org/10.18172/brocar.1631>.
- . «La educación estética como superación del nihilismo en la obra de Ernst Jünger». Universidad de Salamanca, 2008. <http://hdl.handle.net/10366/19361>.
- Pschera, Alexander. «Sehnsucht nach der großen Destillation Jüngers Lektüren, zweiter Teil der JF-Serie : Ernst Jünger liest Léon Bloy, den Nietzsche Frankreichs». *Junge Freiheit*, 25 de marzo de 2005. <https://jf-archiv.de/archiv05/200509022541.htm>.

- Ramas San Miguel, Clara. «Técnica, modernidad y metafísica. Heidegger sobre Jünger». *Anuario Filosófico* 47, n.º 3 (2014): 539-66.
- Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración I*. Traducido por Agustín Neira. 5.^a. México: Siglo veintiuno, 2004.
- Rimbotti, Luca L. «Para una comprensión del radicalismo nacionalista de Jünger». En *Jünger: tras la guerra y la paz*, 83-87. Alicante: Eas, 2017.
- Safranski, Rudiger. *Ser único. Un desafío existencial*. Traducido por Raúl Gabás. Barcelona: Tusquets, 2022.
- Sánchez Durá, Nicolás, ed. *Ernst Jünger: guerra, técnica y fotografía*. 2.^a. Valencia: Universidad de Valencia, 2002.
- Sandbach, Francis Henry. *The stoics*. 2.^a. Londres: Bristol Classical Press, 1989.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Traducido por Rafael Agapito. 2.^a. Madrid: Alianza, 2014.
- . «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones». En *El concepto de lo político*, traducido por Rafael Agapito, 2.^a., 111-27. Madrid: Alianza, 2014.
- . «Sabiduría de la celda». En *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, 71-81. Madrid: Trotta, 2010.
- Schwilk, Heimo. *Ernst Jünger. Ein Jahrhundertleben*. Múnich: Piper, 2007.
- . «Fuerzas centrípetas de la globalización. Observaciones al concepto de “Estado Mundial” de Ernst Jünger». En *Ernst Jünger y sus pronósticos del Tercer Milenio*, 199-211. Madrid: Editorial Complutense, 2006.
- Schwilk, Heimo, y Uwe Wolff. «Die Konversion. Ernst Jünger und der Katholizismus». *Welt am Sonntag*, 28 de marzo de 1999.
- Shakespeare, William. «La tragedia de Macbeth». En *Obras completas*, traducido por Luis Astrana Marín, 1581-1629. Madrid: Aguilar, 1951.
- Sheehan, Thomas. «Nihilism: Heidegger/Jünger/Aristotle». En *Phenomenology: Japanese and American Perspectives (Contributions to Phenomenology)*, editado por Burt C. Hopkins, 36:273-316. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1998.
- Shelley, Mary W. *Frankenstein o el moderno Prometeo*. Traducido por Julián Moreno Estrada. 2.^a. Ciudad de México: Editores Mexicanos Unidos, 2014.
- Silesius, Angelus. *El peregrino querúbico*. Traducido por Lluís Duch Álvarez. Madrid: Siruela, 2005.

- Simmel, Georg. *Las grandes ciudades y la vida intelectual*. Traducido por J. Rafael Hernández Arias. Madrid: Hermida Editores, 2016.
- Sloterdijk, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Traducido por Miguel Ángel Vega. Madrid: Siruela, 2003.
- Soto Carrasco, David. «La experiencia de la técnica: nihilismo y movilización total en Ernst Jünger». *Sociología Histórica* 11, n.º 2 (2022): 500-523. <https://doi.org/10.6018/sh.519071>.
- Spengler, Oswald. *El hombre y la técnica y otros ensayos*. Traducido por Manuel García Morente. 3.ª. Madrid: Espasa-Calpe, 1967.
- . *La decadencia de occidente I*. Traducido por Manuel García Morente. 6.ª. Barcelona: Espasa Libros, 2011.
- . *La decadencia de occidente II*. Traducido por Manuel García Morente. 7.ª. Barcelona: Espasa Libros, 2013.
- Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2000.
- Steuckers, Robert. «Ernst Jünger: método fisionómico». En *Jünger. Tras la guerra y la paz*, 67-72. Alicante: Eas, 2017.
- Stirner, Max. *El único y su propiedad*. Traducido por Pedro González Blanco. 3.ª. Madrid: Sexto Piso, 2019.
- . «Los censores de Stirner». En *Escritos menores*, traducido por Luis Andrés Bredlow, 2.ª., 89-170. Logroño: Pepitas de calabaza, 2020.
- Tocqueville, Alexis de. *La democracia en América*. Traducido por Eduardo Nolla. 2.ª. Madrid: Trotta, 2018.
- Traverso, Enzo. *A sangre y fuego. De la guerra civil europea (1914-1945)*. Traducido por Miguel Ángel Petrecca. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2009.
- Trawny, Peter. «“Was ist Deutschland?” Ernst Jüngers Bedeutung für Martin Heideggers Stellung zum Nationalsozialismus». *Heidegger Jahrbuch* 5 (2009): 209-34.
- Trotha, Thilo von. «Das endlose dialektische Gespräch». *Völkischer Beobachter*, 22 de octubre de 1932.
- Učník, L'ubica. «Patočka's Socrates: The care for the soul and human existence». *Investigaciones Fenomenológicas*, n.º 4 (2013): 87-100.

- Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. 16.^a. Barcelona: Espasa Libros, 2011.
- . «Nicodemo el fariseo». En *Obras completas. Tomo III*, 123-53. Barcelona: Afrodisio Aguado, 1958.
- Valera, Luca. *Espejos. Filosofía y nuevas tecnologías*. Barcelona: Herder, 2022.
- Villacañas Berlanga, José Luis. «Técnica y nihilismo». En *Ernst Jünger y sus pronósticos del Tercer Milenio*, 173-98. Madrid: Editorial Complutense, 2006.
- Volkman-Schluck, Karl-Heinz. *Introducción al pensamiento filosófico*. Traducido por Rafael de la Vega. Madrid: Gredos, 1967.
- Volpi, Franco. *El nihilismo*. Traducido por Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo. 2.^a. Madrid: Siruela, 2012.
- Weber, Max. *El político y el científico*. Traducido por Francisco Rubio Llorente. 3.^a. Madrid: Alianza, 2012.
- Weil, Simone. *A la espera de Dios*. Traducido por María Tabuyo y Agustín López. 5.^a. Madrid: Trotta, 2009.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Traducido por Jacobo Muñoz y Isidoro Reguera. 3.^a. Madrid: Alianza, 2012.
- Zimmerman, Michael E. *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics and Art*. Bloomington e Indianápolis: Indiana Univeristy Press, 1990.