

2013-12-01

## El realismo heroico: Ernst Jünger y la configuración de un tipo humano nuevo

Pablo Emilio Daza Velásquez

*Pontificia Universidad Javeriana*, daza.p@javeriana.edu.co

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/lo>

---

### Citación recomendada

Daza Velásquez, Pablo Emilio (2013) "El realismo heroico: Ernst Jünger y la configuración de un tipo humano nuevo," *Logos*: No. 24 , Article 8.

Disponible en:

This Artículo de investigación is brought to you for free and open access by Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Logos by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact [ciencia@lasalle.edu.co](mailto:ciencia@lasalle.edu.co).

# El realismo heroico: Ernst Jünger y la configuración de un tipo humano nuevo\*

## Heroic Realism: Ernst Jünger and the Configuration of a New Human Type

Pablo Emilio Daza Velásquez\*\*

Recibido: 22 de agosto del 2013

Aceptado: 7 de octubre del 2013

### Resumen

El pensamiento de Ernst Jünger desempeña un papel relevante en la primera mitad del siglo XX, el cual es un periodo caracterizado por la vivencia de dos guerras mundiales. Dicho pensamiento, en el contexto de la filosofía contemporánea, se ha caracterizado por ser una lectura rigurosa de la Modernidad y, a su vez, visionaria de sus consecuencias. En este sentido, la filosofía de Ernst Jünger representa el punto de inflexión que logró dilucidar lo real desde un nuevo carácter, en el que la práctica misma estaba vinculada a lo elemental. A este respecto, se puede señalar que la filosofía de Ernst Jünger asume, de manera activa, el fenómeno del nihilismo desde el realismo heroico; esto es, en la necesidad histórica

### Abstract

Ernst Jünger's thought plays an important role in the first half of the twentieth century, a period characterized by the experience of two world wars. Said thought, in the context of contemporary philosophy, has been known for being a close reading of Modernity and, at the same time, visionary of its consequences. In this sense, Ernst Jünger's philosophy represents the turning point that managed to elucidate reality from a new character, in which the practice itself was linked to basics. In this regard, it can be noted that Ernst Jünger's philosophy actively assumes the phenomenon of nihilism from heroic realism; that is, in the historical need of forming a new human type that can be understood in the world.

---

Cómo citar: Daza Velásquez, P. E. (2013). El realismo heroico: Ernst Jünger y la configuración de un tipo humano nuevo. *Logos*, (24), 103-128.

---

\* El presente artículo es resultado del trabajo de grado *Trabajo y dolor. Aproximación al fenómeno del nihilismo en Ernst Jünger*, con el cual se optó al título de magíster en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana.

\*\* Magíster en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Licenciado en Humanidades y Lengua Castellana, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, Colombia. Se desempeña actualmente como editor de publicaciones en la Universidad Nacional de Colombia y corrector de textos en el contexto universitario de Bogotá. Correo electrónico: daza.p@javeriana.edu.co, dazaespacio@gmail.com

de constituir un tipo humano nuevo que pueda comprenderse en el mundo.

**Palabras clave:** Modernidad, realismo heroico, ensayo, nihilismo, trabajador.

**Keywords:** Modernity, heroic realism, trial, nihilism worker.

## PERFIL DE UNA FILOSOFÍA DEL FUTURO

Pensar el destino de un pueblo, ante todo, las verdades que este constituye, es la manera de entender que existe la noción determinante llamada *tiempo*, en la que experimentamos la existencia y en la que, justamente, se configura una época. El postulado filosófico cartesiano considera al hombre como “una cosa que piensa”; la Modernidad con este precepto se ha autodenominado como la gestora de un pensamiento que “supera” épocas anteriores. La “ciencia” en esta época es un procedimiento que se nos presenta como un avance indiscutible frente a lo que ya fue a través de proyecciones absolutas de la filosofía, en las que se formula la pregunta por el modo en que el hombre cognoscente consigue apropiarse de los objetos, de las afirmaciones racionales de la verdad —del evolucionismo y de la fragmentación del mundo en ciencias— que dicen dejar de lado la “filosofía” o, más aún, afirman qué es y qué no es filosofía.

Por el contrario, y para lo que concierne a este artículo, la filosofía sigue *ahí*, presente, pese a encontrarse nombrada por los conceptos que la definen. El objeto de esta exposición sería, entonces, mostrar la *filosofía* de un *nuevo* modo —nuevo, en el sentido del que descubre algo que ya estaba ahí y nadie había visto o, por lo menos, no muchos habían reparado en ello— desde un nuevo temple de ánimo. En este orden de ideas, el siglo XX constituye para Ernst Jünger un tiempo en el que el hombre tiene una nueva posibilidad de formularse las preguntas adecuadas, estas son: ¿qué papel desempeñamos los hombres en el mundo?, ¿cuál es el destino del hombre en el mundo? A este respecto, se puede señalar que las preguntas como tal evidencian un periodo duro y gris, que contrasta con el proyecto moderno de seguridad y bienestar. El contraste aquí enunciado no es la degeneración de una “buena época”; no obstante, es la consecuencia inevitable de una época moderna que retuvo y ocultó la inevitable relación de lo humano con lo elemental, con la fuerza que realmente daba la posibilidad de asumir lo humano.

En relación con lo anterior, el siglo XX permite a los hombres, desde los conflictos bélicos de principios de siglo, adquirir el temple de ánimo para mirar una época y entender los preceptos que la constituyen; saber, en definitiva, que las

cosas ya no son como antes y jamás volverán a serlo, puesto que la guerra, y más una de carácter mundial, es un proceso abarcador; dicha actitud es el *realismo heroico*. Desde esta postura, Jünger asume la experiencia de la guerra como posibilidad de lo real; allí, en el campo de batalla, busca, en primera medida, las respuestas a las preguntas antes formuladas. La Primera Guerra Mundial permite al autor de *Tempestades de acero* adquirir la mirada adecuada para hacer una lectura de la condición en la que se encuentra lo humano; esto es, saber que la vida está enmarcada en el sufrimiento y el dolor.

Sin embargo, hasta el momento, se ha *olvidado* la esencia de la filosofía y este olvido solo puede ser visto con la *sensibilidad* de un hombre de las estrellas; entendiéndose esto desde la mirada de *Micromegas*.<sup>1</sup> La sensibilidad de esta mirada es la aproximación a la verdad, dando saltos, entre unos y otros pensamientos, comprendiendo que cada uno de ellos está regido por valoraciones absolutas y conceptuales. La *mirada*, fundamental para este discernimiento, es el *nuevo* punto de referencia de la lectura filosófica, la filosofía no como la descripción histórica de los conceptos, sino como acción, remitiéndose en sus aseveraciones al vivir; por tanto, consecuente de un modo distinto, no solo elaborando filosofías para la vida, sino viviendo de modo filosófico.

De acuerdo con lo anterior, Jünger bordeó los abismos de la diferencia y, como muchos otros, se expuso a lo elemental-titánico en la guerra; por tanto, comprendió, como ningún otro, que los estruendos y los bombardeos desenterraron los secretos de lo más profundo del espíritu; es decir, la relación de lo humano con la tierra, con aquella que constantemente reclama a sus hijos en la muerte. Por consiguiente, la relación de lo humano con lo elemental es constante y Jünger, en su obra *El trabajador*, de 1932, es quien logra develarla con claridad. En otras palabras, en *El trabajador* se indica cómo la Modernidad se ha negado a la posibilidad de reconocer la relación del hombre con lo elemental, trasladándole fuera del espacio vital de lo humano; esto es, a los límites del sueño e, incluso, del absurdo, como aquello peligroso que no pertenece al proyecto moderno.

No obstante, es esta actitud la que con mayor fuerza hace evidente lo peligroso, ya que en la medida en que se retengan las fuerzas, estas se manifiestan con mayor intensidad. A este respecto, se observa que la época moderna no desempeña un papel negativo en el desarrollo de los argumentos expuestos en la filosofía de Jünger, incluso ella es la primera que desde su estado de cosas permite vislumbrar lo real.

---

<sup>1</sup> En la obra de Voltaire podemos observar que en el viaje realizado por Micromegas (personaje del cuento), la búsqueda de respuestas es un factor determinante. La filosofía siempre ha indagado el porqué de la verdad. El hombre de Sirio se da cuenta que no hay respuesta, pero descubre que el objeto de su viaje ya no es el mismo. No es necesario buscar quién posee la verdad absoluta, sino cómo se vive la verdad, cómo se realiza la pregunta por ella.

En este orden de ideas, realizar una lectura filosófica de la obra de Ernst Jünger exige, en primera instancia, identificar su perfil de “escritor-pensador”, esto a través de la mirada de un mundo en el que la actitud filosófica se da *adentro* y *afuera*.<sup>2</sup> El autor, desde muy joven, estuvo al tanto de explorar lugares inexplorados, donde le fue posible *existir* —no de “modo diferente”—, solo un lugar donde pudiera *estar* realmente. Por esta razón, en su primer viaje a la guerra<sup>3</sup> descubre la posibilidad de *vivir* lo “maravilloso”.<sup>4</sup> Ya antes Nietzsche había admitido la guerra<sup>5</sup> como aquello que guía a los espíritus libres a estados más profundos, en los que las heridas se convierten en fuerza curativa: “*increscunt animi, virescit virtus* [se crecen los ánimos, se fortalece la fuerza con la herida]” (2001, p. 31).<sup>6</sup> Es decir, Jünger concibe el mundo únicamente en *tierras lejanas*,<sup>7</sup> rodeado de situaciones que permiten la aventura —los diarios de guerra evidencian la vida

<sup>2</sup> En la escritura y en la vida. Jünger es un escritor que contempla un siglo, lo entiende y lo vive, se da cuenta de sus horrores. Respecto a esto, podemos decir que Jünger, por un lado, es un hombre que tiene la sensibilidad para mirar la problemática existencial que se da en una época y, por otro lado, también se puede notar en él, según Arendt, cierta frialdad al mantenerse impávido frente al horror que acontece ante sus ojos.

<sup>3</sup> “Ella, la guerra, era la que había de aportarnos aquello, las cosas grandes, fuertes, espléndidas. La guerra nos parecía un lance viril, un alegre concurso de tiro celebrado sobre floridas praderas en que la sangre era el rocío. *Kein schöner Tod ist auf der Welt...* [No hay en el mundo muerte más bella...]” (Jünger, 1995, p. 6).

<sup>4</sup> Por esta razón, Jünger se incorpora a la Legión Extranjera Francesa y viaja en 1913 como agregado militar a Argelia. Esta experiencia lo llevará a escribir su primera novela, la cual será producto del diario de guerra que elaboró mientras se encontraba en el campo de batalla. La novela se titulará *Tempêtes de acero* (*In Stahlgewittern* [1920]).

<sup>5</sup> La guerra ya ha sido abordada como un problema filosófico que nos constituye desde la Antigua Grecia. Heidegger señala que la guerra no es un asunto histórico, sino que es un asunto metafísico al modo de Heráclito. La sentencia: “el pólemos es padre de todas las cosas” (B 53) de Heráclito, sería interpretada por Gomperz (citado en Mondolfo, 2004, p. 167), en principio, como una disputa entre hombres y dioses. Sin embargo, dejaría de lado esta apreciación para considerar que Heráclito hace referencia con ella a la guerra solo entre los hombres: “alabada por Heráclito porque sanciona las diferencias de valor, estableciendo quién es libre y quién es esclavo, quién permanece hombre ordinario y quién se eleva a la existencia divina” (p. 167). Asimismo, en el Libro V de *República*, Platón define dos tipos de hostilidad: “—Me parece que, así como hay dos hombres para designar, por un lado, a la guerra, y, por el otro, a la disputa intestina, hay allí también dos cosas, según aspectos diferentes. Las dos cosas a que me refiero son, por una parte, lo familiar y congénere, y, por otra, lo ajeno y lo extranjero. A la hostilidad con lo familiar se le llama ‘disputa intestina’, a la hostilidad con lo ajeno ‘guerra’” (Platón, 1998, t. IV, § 470b, p. 277). A la “disputa intestina” también se le conoce como “guerra civil”. Platón (1998) nos deja ver que hay una gran diferencia entre una y otra, y esta radica en su naturaleza, puesto que, al referir la guerra como una contienda entre griegos y bárbaros, se afirma que son enemigos por naturaleza y en el caso de la disputa intestina, es decir, la guerra de griegos contra griegos, se evidencia que Grecia está enferma, ya que los dos que disputan son por naturaleza amigos (Platón, 1998, t. IV, § 470c, p. 278).

<sup>6</sup> Jünger también hace alusión a este tema en un sentido similar al creer que hay un optimismo en Dostoevski, el cual “no ve el nihilismo como la fase última, mortal. Más bien, lo tiene por curable y como curable precisamente por el dolor” (Jünger, 1994, pp. 17-18).

<sup>7</sup> Este estado de lejanía que busca Jünger afanosamente no debe interpretarse como evasión o huida; por el contrario, tiene que ver con la necesidad de distanciamiento de lo ya dicho, de lo ya determinado como vivencia. Por este motivo, en su juventud concibió a África como un lugar donde se daba lo *real* maravilloso.

en el campo de batalla—. En segunda instancia, en la línea del actuar, queremos comprender en la obra una historia vinculada a lo *elemental* como lo más profundo-externalizado de la realidad; con ello, se evidencia necesariamente la actitud del guerrero —lo que lo lleva a vivir el dolor en las tempestades de fuego de la Primera Guerra Mundial—. La fuerza titánica<sup>8</sup> de lo *elemental* conlleva forjar una mirada distinta,<sup>9</sup> contenida en su obra, frente a lo que en ese momento es una época, el siglo XX.

Por esta razón, es relevante asumir que un pensador como Jünger se ha formado realmente desde la acción, y su visión de mundo es un análisis de lo que representa un siglo como problemática del ser humano. Usualmente se considera que para hablar de un filósofo debemos atender, en primer lugar, los conceptos que utiliza y las definiciones que elabora. Para el caso específico, hay que tener en cuenta que Jünger es un escritor de novelas y de ensayos, un pensador influenciado claramente por sus experiencias como soldado, biólogo y crítico alemán de la Primera y Segunda Guerra Mundial; con lo cual, ser escritor-pensador confluye como *vinculación orgánica*<sup>10</sup> en su filosofar. Así, en sus primeras

<sup>8</sup> Esta es la fuerza que no pertenece al dominio de lo humano, el cual está bajo el amparo de la palabra; la fuerza titánica se encuentra debajo de este lenguaje y escapa a su dominio. Asimismo, es una fuerza fundacional que emerge para mostrar lo que es la vida y pone en cuestión todo el orden existencial. Además de ser una potencia destructora, también es, desde luego, un poder que ayuda a ser al hombre. Esta es una fuerza que se creía superada con el advenimiento de los dioses, pero también es una fuerza latente que se encuentra bajo nuestros pies. Resurge y nos recuerda que la vida es un enfrentamiento y que no podemos pensarnos fuera de ella. Su sola noción, observada por el hombre de la Luna, hace que tiemblen los cimientos del mundo burgués, y que, por ejemplo, en un sismo o en la inminente erupción volcánica hasta la construcción más fuerte y monumental quede reducida a ruinas. Jünger diría que es necesario tomar distancia de la idea antropomórfica con la que el hombre ha intentado leer la historia en un sentido progresista, es decir, una idea sucedánea de la idea del espíritu del mundo. Hay que entender “el universo y su historia desde el punto de vista del principio de conservación de la energía. La potencia del cosmos se mantiene siempre idéntica, no hay progreso ni regresión, aceleración o desaceleración que la puedan modificar” (Gnoli y Volpi, 1998, p. 20).

<sup>9</sup> En el *Poema al desastre de Lisboa*, de Voltaire, se puede observar la providencia de la naturaleza; esta naturaleza, de carácter universal, no es controlable por el hombre ni asimilada por el espíritu. Dice el autor francés en un fragmento del poema: “Así del mundo entero todos los miembros gimen: / Nacidos todos para los tormentos, uno por el otro perecen, / ¡Y van ustedes a arreglar en ese caos fatal, / con las desgracias de cada ser una dicha general! / ¡Qué dicha! O mortal, y débil y miserable. / Con lamentable voz, gritan ustedes: ‘Todo está bien’. / El universo los desmiente, y también su propio corazón”. Esto quiere decir que no es tan apacible vivir en el espacio reducido del burgués. La crítica que en el poema hace Voltaire a la filosofía de Leibniz evidencia que vivir no representa siempre el hecho de que “todo esté bien”, como sinónimo de vivir en el mejor de los mundos posibles. No todo está bien en la definición de “bien” por parte del burgués, puesto que hay cosas en el universo que no están bajo el dominio del hombre. “Todo estaría bien”, posiblemente, si el hombre saliera de su condición burguesa y se ubicara en una mirada distinta, en la que pudiera concebir lo elemental y entendiera que también nos es inherente.

<sup>10</sup> “La figura del trabajador es descrita como una ‘construcción orgánica’ simboliza en la imagen de ‘centauro’: lo técnico está en función de lo orgánico y al revés. Ninguna supremacía más de la técnica, pues ya no hay distancia entre el hombre y la técnica. Ninguna obediencia por parte de este, pues no hay nada afuera. Un nuevo monismo: un poder absoluto” (Blumenberg, 2010, p. 22).

obras, novelas y diarios de guerra,<sup>11</sup> se expone, en un tono íntimo, la vivencia y el sufrimiento como una movilización de fuego y violencia ilimitados (metáfora de la situación humana en *Tempestades de acero*, su primera novela). Atendiendo su proceder, se puede decir que es actor y espectador al mismo tiempo, y en estas vivencias emergen imágenes provenientes de lo *elemental*, el “soldado desconocido” es una de ellas, ya que sobre esta figura reposa el destino del mundo, que es, por tanto, la imagen de la *Gran Guerra*.<sup>12</sup> De este modo, el dolor en la guerra es para el autor una forma de libertad.<sup>13</sup>

Por lo que concierne al tema de la mirada, se debe señalar que el pensamiento de Jünger se origina en dos puntos: el primero, de *negación* —en el actuar— ante el ideal moderno de la *praecisio mundi*. Dicha negación aparece en el autor no como una simple “revolución” que restablece el orden y los principios morales burgueses de una época; por el contrario, esta atiende la necesidad de una mirada que se expande más allá de lo superfluo; es decir, tiene la capacidad de observar los esquemas establecidos en la Modernidad y sus “revoluciones”.<sup>14</sup> En cierta medida, Jünger hereda de *Micromegas*, de Voltaire, la noción de mirada concebida como la mirada del “hombre de la Luna”, que desde la metáfora deconstruye la realidad para verla tal cual es. La mirada aquí no se manifiesta en imágenes que representan una realidad, sino por medio de unas *nuevas* imágenes que descomponen la vieja imagen de ensoñación que consigue permanecer en el corazón de los hombres como una verdad absoluta, liberadora y pacificadora.

En segunda medida, la obra de Jünger cuenta con un carácter de *renovación* que da forma a una expresión “literaria” que escapa a los parámetros que dicta la estructura básica del escrito filosófico sustentado en principios. Ernst Jünger

<sup>11</sup> En 1914, Jünger se presenta como voluntario, en busca de aventuras, para luchar en la guerra; este deseo se vería confrontado con la violencia sin límite expuesta en ella. Las experiencias vividas por el autor, narradas en la libreta que llevó consigo al campo de batalla, fueron publicadas bajo el título de *Tempestades de acero*. En esta narración, el escritor expone, como actor y espectador, la conflagración, la movilización, los estruendos, las lluvias de fuego y la muerte, que dejan ver una realidad interna, la fuerza de lo elemental. Si del género literario de la novela se dice superficialmente que es una narración que expone mundos ficcionales, con Jünger se puede observar que se trata del retrato de un mundo que aún desconocemos, y que en realidad contiene la esencia de la tragedia, sin idealismos, sin representaciones simbólicas, nada más la guerra, tal cual es. En estas imágenes la Gran Guerra se caracterizará como el lugar donde se destaca una figura antes no conocida, hombre anónimo sobre el cual recae el destino del mundo: el “soldado desconocido”.

<sup>12</sup> La Gran Guerra es el nombre que se le da al gran estallido de fuerza que representa la Primera Guerra Mundial (1914), la cual se caracteriza por el posicionamiento en la tierra, en trincheras que tenían que ser defendidas a muerte.

<sup>13</sup> Como ya se ha enunciado, Jünger, aventurero y guerrero, recibió catorce heridas, de las cuales nueve eran mortales. Pese a las múltiples pérdidas, heridas y muertes a su alrededor, murió a los 103 años de edad, lo cual le permitió contemplar y vivir los horrores de un siglo.

<sup>14</sup> En *El trabajador* se puede observar la Revolución Francesa como un episodio histórico que ofrece un ideal de libertad efímero, puesto que esta desaparece bajo el radical dominio del burgués y su necesidad de seguridad y progreso.

busca plasmar su pensamiento mediante la forma del ensayo, en el que al compaginar filosofía-escritura se logra una mirada que permite entender la filosofía desde una posición activa que escapa al concepto y se adentra en el mundo de la vida.

En este sentido, en la segunda parte del presente escrito se expone cómo la forma del ensayo compagina y difiere, a la vez, con el escrito filosófico. Por consiguiente, el escrito filosófico asume la idea de que solo se acepta como filosofía lo que se ha determinado como universal, como lo indica Hegel (1971); a esto responde el ensayo: “provoca a la defensa porque recuerda y exhorta a la libertad del espíritu” (Adorno, 2003, p. 12). Lo cual nos conduce a pensar a Jünger como un filósofo visionario; más aún, como aquel “filósofo del futuro” que enunciaba Nietzsche.

## LA MIRADA DEL REALISMO HEROICO<sup>15</sup>

Ernst Jünger entiende la mirada como lectura desde la metáfora del “hombre de la Luna”; método filosófico que le permite detentar en su pensamiento una mirada de negación-renovación que retrata la época moderna. Esta mirada vislumbra lo sustancial de un siglo y su historia; hacer filosofía, en la que el *adentro* y el *afuera* conduzcan a una elaboración escritural ensayística, en la cual su solo estado es una *negación* del método moderno, de la precisión y del rigor. Aproximarse al método jüngeriano solicita, de antemano, la comprensión del método moderno, el cual se fundamenta en la *praecisio mundi* (Janke, 1988)<sup>16</sup> y es empleado por el filósofo moderno a través de lenguajes clásicos en los que se fundamenta el esquema absoluto de “verdad” en dos polaridades.

Por un lado, nos encontramos en una época en la que se ve el dominio del *positivismo* y, por el otro, el del *nihilismo romántico*; desde estas dos posturas se piensa vivir en un mundo sin metafísica. El positivismo (ideológico) asevera haber desestimado la metafísica y la religión como un pensamiento anterior al científico; por su parte, el nihilismo —como expresión de vacío— entiende la metafísica como el engaño en el que se ha permanecido desde la instauración de la doctrina del ser. Sustentadas en la *praecisio mundi*, estas dos fuerzas —más que justificarse o contraponerse entre sí— evidencian un discurso filosófico que solo puede ser puesto en escena por un filósofo visionario, escritor-pensador y buen lector de las grandes obras.

<sup>15</sup> El realismo heroico es la actitud que tiene el hombre del siglo XX frente a lo real, en la que se implica al dolor y se da un reconocimiento a la necesidad de comprenderse como hijos de la época.

<sup>16</sup> El autor refiere la filosofía como ontología, en la que se expone el ser sustancial en lo que es, en la totalidad de un mundo histórico (Janke, 1988, p. 27).



La mirada consiste, entonces, en tener la sensibilidad del actuar que permite el filosofar; esto consiste en exponerse a los *elementos*, al *dolor* de percibir el mundo tal como es; es decir, no pensar en absolutos y mucho menos arrojarle al vacío, sino comprenderse como ser finito. En este sentido, se puede señalar que existe un vínculo entre Nietzsche y Jünger, una herencia del pensamiento que contrapone, a través de una experiencia vital, la filosofía de la época clásica; con Nietzsche (2007) se puede comprender que el lenguaje no es capaz de decirlo todo y que corresponde a la *filosofía* hacerlo.

De esta manera, la totalización del mundo en el lenguaje se refleja en el proyecto racional, en el que el dominio de la moral procura estar adornado en un espacio de seguridad; seguridad también en el lenguaje<sup>17</sup> (la certeza de la *praecisio mundi*). Así, pues, la crítica de Nietzsche a dicho lenguaje, por medio de la noción de *voluntad de poder*, es retomada por Jünger al manifestar la desazón por el mundo burgués, lo cual le permite configurar su filosofía desde la experiencia de la guerra y la escritura; desde la condición misma de hallarse emboscado.

El lenguaje de la precisión del concepto realiza una selección en la que se excluye la fuerza del ensayo como escritura del filosofar, y lo ubica en las bibliotecas en la sección de literatura.<sup>18</sup> No hay que olvidar que la “filosofía es su época concebida en pensamientos; la filosofía es lo sustancial de su propia época, en esto tiene razón Hegel” (Janke, 1988, p. 27), y lo sustancial es el ejercicio que realiza Jünger al hacer un *retrato* real —no verdadero— de la época moderna. Lo que se evidencia aquí es un actuar filosófico al vivir sustancialmente el siglo XX. De este modo, el autor realiza una crítica a esos lenguajes al afirmar que: “la lengua nos ha enseñado a despreciar demasiado las cosas” (Jünger, 2005, p. 12).

<sup>17</sup> Heidegger señala que en Nietzsche hay un fundamento *esencial* en el contenido de la concepción de verdad, y esta [verdad] es, precisamente, la diferencia entre la verdad y lo verdadero, lo cual radica en que “es necesario que haya verdad, pero lo verdadero de esa verdad no precisa ser verdadero” (2000, p. 433). Por lo que comprender lo esencial solo es posible respecto a su carácter de valor —“estimaciones de valor”—. En este sentido, la comprensión de Nietzsche no ahonda en una *duda metódica*, sino en una “voluntad de método” y con esta última logra desvelar que con el “yo” se logra conocer sentimientos como los de coaccionar, urgir, oprimir, que suelen comenzar después del acto de voluntad, pero que resultan ser solo una apariencia de verdad, como ya se dijo, al olvidar la relación de poder que se evidencia en la voluntad, mandar-obedecer, lo que genera una cadena de conclusiones erróneas, valoraciones falsas de la propia voluntad. De esta manera, el volente, pese a su buena fe, cree que la volición es suficiente para la acción.

<sup>18</sup> Se suele “clasificar” a Jünger como escritor y no como pensador. En este capítulo expondremos que al ensayo y a la literatura, dentro del círculo de los racionalistas y los positivistas, no se les considera filosofía. Solo se entiende como asunto filosófico el procedimiento lógico formal por conceptos. El camino que toma Jünger no es del todo conceptual; por este motivo, lo imprevisible, lo que escapa al concepto, no forma parte de la filosofía. El proceder racionalista y positivista, según el autor, es un error, puesto que la filosofía se debe tomar como algo vital. Porcel (2008, p. 19) señala que, desde la interpretación de Jünger, en el proceder lógico se evidencia un temor a la muerte, puesto que la supuesta seguridad que ofrecen los conceptos exime al hombre del dolor y de lo elemental. Esto, como tal, dejará ver un asunto que se tratará más adelante en el que se plantea la diferencia entre el burgués y el trabajador; esta diferencia no es de edad, sino de rango.

En vallas desmoronadas y en las señales de los cruces hay signos grabados, ante los que el ciudadano pasa sin prestarles atención. Pero el vagabundo tiene ojos para ellos, los conoce, para él son la llave en la que se revela el ser de todo un paisaje, sus peligros y su seguridad. (Jünger, 2005, p. 12)

Ahora bien, ¿qué pasa con la metafísica que se creía superada por el positivismo y por el espíritu romántico?, en “La época de la imagen del mundo”, Heidegger expone cómo la metafísica fundamenta una época en el momento en que “por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad” (1998, p. 63) se configura su esencia. La época moderna no se fundamenta en la ausencia de la metafísica, sino en el pensamiento metafísico de la *praecisio mundi* que domina todos los fenómenos. En la época moderna el fenómeno más relevante es la ciencia que, a su vez, posibilita comprobar; este fenómeno ha determinado también la técnica y el modo de aplicarla.

Igualmente, en la técnica también se instituye el arte, lo estético como objeto de la vivencia; todo esto, según Heidegger (1998), confluye en el gran fenómeno que es el obrar humano que da forma a la *cultura*, en la cual se vela por la seguridad, la realización del cuidado de los bienes más elevados del hombre —también el concepto—. En este sentido, “la esencia de la cultura implica que, en su calidad de cuidado, esta cuide a su vez de sí misma, convirtiéndose en una política cultural” (p. 64).

Otro fenómeno fundamental de la época moderna es la desdivinización o pérdida de dioses; esta pérdida se debe a la transformación que propicia el cristianismo. De este modo, se cuestiona la “creencia” moderna de concebir la ciencia como un momento histórico superior a un pasado precientífico. Por consiguiente, para entender los fenómenos de la época moderna, es clave evitar ciertos prejuicios, que son dilucidados en la pregunta planteada por Heidegger: “¿qué concepción de lo ente y qué interpretación de la verdad subyace a estos fenómenos? —¿En qué consiste la esencia moderna?—” (1988, p. 65). Responder a esta pregunta demanda que no se puede atender estos fenómenos considerándolos simplemente como el progreso de la Antigüedad a la Modernidad, por tanto, creerlos como verdades absolutas.

En relación con lo anterior, sobre el acontecer de la época moderna, Jünger propone un *espíritu (geist) renovador* que consiga, por un lado, elaborar un retrato de la época y, por el otro, emplear como método la mirada del hombre de la Luna, la del escritor de ensayos. Aquí surge un espíritu de *renovación*. Evidenciar el retrato de una época, es decir, existir en ella, en la constitución de sus fenómenos. Como se puede observar, surge un “método” en el que emerge un pensamiento que tiene como característica propender por una nueva lectura del

mundo, superior al ver con otros ojos. Nietzsche (2003)<sup>19</sup> afirma que los filósofos que dicen de la “verdad” solo caen en un fetichismo, al considerar que el lenguaje dice de todo lo existente, y lo cual permite ver, desde una mirada elevada, que la filosofía moderna se encuentra en la forma más rudimentaria de la psicología.

Desde el temple de ánimo<sup>20</sup> se toma la decisión de arrojarse por “un camino de encuentro con el ser”; carácter desde el cual se asume una nueva mirada de la existencia, y que no está en la búsqueda de reevaluar ideales éticos, ideologías y creencias de una época, sino, por el contrario, comprender que estos ideales pertenecen a un nuevo orden que adviene en el mundo del trabajador —es saber que todos los acontecimientos de la vida se sustraen a lo real. Por esta razón, lo real, desde la filosofía de Jünger, es el trabajo y escenario donde se da el actuar— como *figura* constituyente de la época moderna.

Así, pues, Jünger como filósofo hace una crítica de la Modernidad al realizar un diagnóstico de los rasgos del mundo tecnificado, en los que se desenvuelve la figura; lo que el autor pretende es poder resolver el acertijo visual que su mirada le exige (Sánchez Durá, 2004). De este modo, la fotografía cumple un papel relevante en la nueva mirada, puesto que en el siglo XX, siglo de dos guerras mundiales, es posible hacer una puesta en escena del peligro, de cómo este irrumpe en la vida: “El peligro no es un error de la razón, sino el resultado de su despliegue técnico” (Sánchez Durá, 2004, p. 24).

En la obra *El trabajador*, al ser un ensayo, también manifiesta su fuerza en el momento en que a través de su escritura se aparta, pero al mismo tiempo hace frente a lo que tradicionalmente se ha denominado escrito filosófico. De esta manera, se puede decir que el temple de ánimo de Jünger es el realismo heroico, el cual desentraña lo oculto en el momento del actuar; esto es, saber que el destino del hombre se manifiesta en un escenario en el que se vincula el trabajo y el dolor. En este orden de ideas, se comprende que el trabajo, al igual que la nueva época, revela que hasta ahora se le ha interpretado de manera errónea al considerársele una clase social; es decir, un fragmento en el escenario de lo humano. Así las cosas, trabajo no es solo la jornada laboral; trabajo, desde la perspectiva de Jünger, son todos los momentos de la vida. En consecuencia, la nueva mirada identifica, en primera medida, cómo se viene desarrollando la filosofía y, en segunda

<sup>19</sup> Así, la necesidad de los filósofos bien podría verse ilustrada al referir el desconocimiento que ellos tienen de la relación de poder en la voluntad, la cual se evidencia en el momento de definir como unidad volición y acción. Por este motivo, lo que se llama “voluntad de libertad” se reduce a un afecto de superioridad que surge de la relación existente entre el que manda y el que obedece en la voluntad, pero sin siquiera notarlo (Nietzsche, 2003).

<sup>20</sup> Esta afirmación griega, de permanecer en el justo orden, es retomada por el segundo Heidegger (2007a) como la posición que el hombre debe asumir frente a la metafísica; por tanto, esto implica verla directamente a los ojos. Sin rodeos, sin equívocos, la metafísica hasta ahora ha sido retratada de forma historicista; verla a la cara es saber que nos es constitutiva.

medida, cómo esta mirada se da a través del ensayo, lo cual es fundamental para la lectura de la obra de Jünger. En su perfil filosófico de la acción es fundamental entender que el ensayo es por sí mismo filosofía —la obra *El trabajador*—, aunque escape a los presupuestos universales. En este punto, desde la metáfora del hombre de la Luna, el autor concibe un nuevo lenguaje:

“El murmullo de figuras sin nombre que traen un sonido extraño” y el vagabundo los reconoce, los descifra. El niño “sabe todavía leer el lenguaje de las runas que anuncian una más profunda fraternidad del Ser”. Los sonidos que percibe el oído son vecinos de la lengua originaria: “Cada palabra —apunta el escritor— viene referida a un eje que no se sostiene de por sí palabra alguna”. Estructura invisible del lenguaje, fondo atemporal, las palabras y las imágenes son expresión de una organicidad suprema. Acertijos, sin duda, pero lo que importa “no es ver solo la solución sino el enigma”.<sup>21</sup> (Jünger, citado en Quintanilla, 2005, p. 14)

## EL ENSAYO COMO MIRADA FILOSÓFICA

Ahora bien, al haber comprendido el proceder moderno de la filosofía por conceptos, se logra observar que estos se exponen en obras sistemáticas y analíticas que no refieren directamente a la vida. No obstante, Jünger, a través de su “método”, asume la experiencia filosófica como procedimiento vital que aborda la existencia y se distancia de la conceptualización sin dejar de lado el *problema* filosófico de fondo, el de “pensarse en el mundo”. Este proceder vital es el de la mirada del hombre de la Luna, el de ver el mundo tal cual es —sin escapar a lo *elemental*— y descubrir que no hay seguridad completa en los conceptos modernos que instauran el régimen del signo y que, a su vez, universalizan la filosofía en idealismos absolutos.

La filosofía en Jünger escapa a ese esquema con el solo ejercicio escritural, que viene contenido de las vivencias de un filósofo de la acción. De esta manera, el ensayo como mirada filosófica es la posibilidad que el autor ofrece al lector de, primero, retratar una época y, segundo, hacer una nueva filosofía. Todo esto lo quiere alcanzar al constituirse como un filósofo que *se sigue a sí mismo*.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> La traducción de parte de esta cita, tomada directamente del libro de Jünger, dice así: “Bueno, también el niño es una especie de vagabundo que no hace mucho atravesó la oscura puerta que nos separa de nuestra patria atemporal. Por eso también sigue siendo capaz de leer en las cosas el lenguaje de las runas, que hablan de una hermandad más profunda del ser” (2005, p. 12).

<sup>22</sup> Para Zaratustra, esto implica entender que para llegar al superhombre (superar al hombre) no es necesario enseñar el superhombre; se trata más bien de un movimiento diferente, pues no hay que ser pastor de

El ensayo *El trabajador*, como ya se dijo, no es un libro de conceptos universales; este texto es ineludiblemente uno de figuras, entre las que se encuentra la figura del trabajador. La figura es aquella que da forma y no está ahí porque sí, sino que es en sus manos donde se gesta el destino del mundo. Las figuras y los mitos no están a merced del tiempo, por tanto, son más fuertes que cualquier divinidad. El mundo se forma de manera titánica; la tierra reclama a sus hijos el actuar. Nietzsche, desde *Así habló Zaratustra* (2009), lo concibe como la manera de llegar al *Übermensch*, no desde un proceso tradicional de aprendizaje, sino desde un reclamo mismo de la tierra.

Al respecto, la irrupción de lo *elemental* es el llamado de la tierra, y este debe asumirse como constitución de lo humano y no en la distancia de una seguridad incompleta. Tal necesidad de lo elemental emerge en el cuestionamiento; es decir, cuando el hombre se da cuenta de que la libertad no era realmente libertad, puesto que las victorias de muchas batallas eran las victorias de la *razón absoluta*;<sup>23</sup> por tanto, no tenían nada que ver con lo íntimo, con lo propio del espíritu y, por ende, fueron una pérdida de tiempo.

Estas victorias eran parte de un orden que no buscaba más que legitimar el esquema moderno desde la filosofía y las luchas por nacionalismos. Lo peligroso dirige ahora la vida cotidiana,<sup>24</sup> por lo que emerge una *voluntad de poder* que adentra al hombre en el nihilismo.<sup>25</sup> En este sentido, no se trata de arrojarse a la nada, sino en conseguir un carácter, “pese a que sea un mal carácter” —el realismo heroico— con el que se movilice el mundo y en el que se permanece en un estado de tensión continuo. Ser un autor implica, en el caso específico de Jünger, formar una personalidad completa, un *temple de ánimo*, para tomar la decisión de actuar para poder llegar a ser.

---

un rebaño, sino tener compañeros de viaje, compañeros que lo sigan, porque se quiere seguir a sí mismo (Nietzsche, 2009, p. 47).

<sup>23</sup> El espíritu absoluto de Hegel nos dice que todo lo que es real es racional, y que todo lo racional es real; se entiende como libertad, pues en todo se encuentra la voluntad de Dios. Para Hegel, Dios y mundo son lo mismo, es decir, en su concepción panteísta, universo, naturaleza y Dios son equivalentes. La razón absoluta se sostiene desde la idea de que “la verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia —a la meta en la que puede llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber real*: he ahí lo que yo me propongo. La necesidad interna de que el saber sea ciencia radica en su naturaleza, y la explicación satisfactoria acerca de esto solo puede ser la exposición de la filosofía misma” (Hegel, 1971, § 1, p. 9). Esto quiere decir que la verdad solamente encuentra su existencia en el concepto.

<sup>24</sup> También en la escritura. Así, en primera medida, se entiende el ensayo como un texto que trata temas desde la subjetividad, lo que hace suponer que carece de desarrollo teórico. Pero en el momento en el que este escrito “subjetivista” deja ver la realidad tal cual es, representa una fuerza peligrosa para los textos filosóficos que se fundamentan “supuestamente” en un desarrollo teórico exhaustivo. Ahora bien, esos ensayos consiguen movilizar el espíritu filosófico ya que la filosofía circula no en exposiciones conceptuales, sino en el ensayo en sí.

<sup>25</sup> Sin ser atrapado por una forma romántica de nihilismo, que conduce inevitablemente al vacío, a la quietud; de lo que se trata aquí es de un nihilismo activo que lleve a ver el mundo tal cual es, a sufrirlo.

Llegar a ser es la acción misma del *realismo heroico*, el cual se desarrolla en la actitud de lucha, así sea en las circunstancias más elementales. Jünger expone en *El trabajador* que la lucha del guerrero se efectúa en un orden más elevado, en el que se puede captar el sentimiento de la vida (1993, p. 53). El espacio de la vida no es dominio del burgués, puesto que este no concibe el mundo desde una hermenéutica vital, sino más bien desde la lógica de la producción. En otras palabras, es un negarse al *dolor*,<sup>26</sup> lo cual significaría negarse a sí mismo, ya que con su evasión se deja de lado una parte constitutiva del ser hombre. Por medio del dolor se logra conseguir esa actitud elevada que permite ver con claridad lo que en realidad sucede. Vivir la filosofía es encontrarse en *la libertad del ensayo*.

El ensayo discute sobre algo ya formado y, en ocasiones, sobre lo que estuvo formado alguna vez; no es de su hacer “extraer” cosas nuevas de la nada vacía, de lo informe —de un nihilismo romántico—; este ordena las ya existentes de un *nuevo* modo, lo cual es la expresión de su esencia, decir siempre la “verdad” (Lukács, citado en Adorno, 2003, p. 11). En la Modernidad se ha señalado despectivamente al ensayo por miedo a la negatividad (p. 12), puesto que esta devela lo que está de fondo y se puede volver objetividad. Adorno (2003) anota claramente que el ensayo posee una autonomía estética que lo caracteriza, pero que no lo reduce a que sea comprendido como arte o expresión estética únicamente. Se entiende como la forma de desentrañar conceptos que se han reducido u olvidado; es el medio eficaz para llegar a vislumbrar los problemas filosóficos de una época. Podemos darnos cuenta de que el hombre no soporta la desnudez y se reviste continuamente con “la verdad”.

En el ensayo de Jünger (1993) podemos observar que se develan “figuras” que antes estaban bajo el dominio del pensamiento moderno, una de estas era el nombrado “concepto” *el trabajador*; esta, vislumbrada como *el tipo humano nuevo*, solo puede ser contemplada en la fuerza del ensayo. La obra comienza con la siguiente indicación: “El dominio del Tercer Estado no ha sido nunca capaz en Alemania de afectar aquel núcleo, el más íntimo de todos, que determina la riqueza, el poder y la plenitud de la vida” (Jünger, 1993, p. 21). Ahora se evidencia el interior, presente-ausente, al mitigar aquella invasión [no] lograda de la razón; lo que se ha podido observar es inevitablemente la manifestación de unos preceptos que no han podido instaurarse en el espíritu, y que han demostrado ser inverosímiles con la naturaleza del hombre. Esto continúa con la afirmación de que “los alemanes nunca han sido unos buenos burgueses” (Jünger, 1993, p. 29); su naturaleza se los ha impedido.

---

<sup>26</sup> Pero debemos recordar aquí que el dolor nos es inherente para el existir. Jünger diría en las primeras páginas de su libro *Sobre el dolor*: “¡Dime cuál es tu relación con el dolor y te diré quién eres!” (2003, p. 13). En este sentido, posiblemente, es la pregunta por el hombre.

Pese a lo anterior, y a la forma misma en la que se exponen estas aseveraciones, el autor afirma que Alemania fue el lugar donde la razón encontró mayor seguridad para establecerse —esto a través de los portadores del “genio” (los románticos alemanes). El esquema burgués se asentó, incluso, en los que se encontraban sumergidos en el silencio: en las batallas luchadas por algunos y que no eran las batallas del espíritu. Por tal motivo, se hace necesario escudriñar en lo más profundo y encontrar aquella unidad de lo propio emplazada en el pasado; posiblemente, en esa *metáfora absoluta*,<sup>27</sup> que diga realmente de nosotros; la metáfora es el vehículo de la reflexión, de lo inconceptualizable en la vida humana (Blumenberg, 2003).

*El trabajador* (1993) habla en sí mismo de su composición ensayística al exponer la manera como no se ha logrado hacer filosofía, puesto que no ha existido una liberación de las fuerzas de lo humano, que en realidad debatan el tema que es, el verdadero asunto filosófico, el ser hombre. Asimismo, el ensayo evidencia cómo la razón relegó lo *elemental* al espacio del sueño, a una voluntad malvada sustentada en el absurdo; además, es el reproche que constituye a una sociedad definida por la razón y la moral; el medio para excluir al adversario del espacio de la humanidad y fuera del espacio de la ley.

Así, el burgués, amparado en estos principios, cree poder controlar los conflictos, ya que siempre su irrupción, en el intento por el dominio, universaliza su política en virtud de lo que se concibe como sociedad; este queda en evidencia al perpetrar violentamente. La palabra “sociedad” ha sufrido un cambio contradictorio desde la edad burguesa, negándose al poder supremo del Estado; pero, al mismo tiempo, con esta “negación” oculta lo *relevante*, lo peligroso. Sin importar qué se haga para evitar el peligro, este permanece ahí, latente.

El esquema burgués muestra las estrechas relaciones que hay entre los derechos del hombre y las batallas asesinas, puesto que el dominio de lo peligroso no está bajo el amparo burgués, sino que es natural y está contenido en cualquier tipo de relación. Ahí radica la exclusión burguesa de la relación entre sociedad y lo *elemental que afecta al espíritu*. El burgués, al tener como pilares la virtud y la justicia, tolera muy poco al guerrero, ya que este usa la fuerza como medio para legitimar su poder. Lo tolera solo cuando está al servicio de su defensa, puesto que es por medio de él que la burguesía consigue el dominio; es decir, a través de la violencia, la burguesía logra afirmarse.

<sup>27</sup> Este término designa en Blumenberg un modelo implicatorio en el que surge la pregunta por la participación que tiene el hombre en la verdad, la *función* de este en la verdad (2003). Por lo que la pregunta por la verdad es la pregunta por el hombre. Contextualizar la noción de metáfora absoluta nos lleva a pensarla de manera funcional, en el descubrir, quitar el velo (la verdad) que cubre la realidad, saber que la metáfora dice demasiado y demasiado poco; “la metáfora es lo que pasa con nosotros”, por ende, lo inconceptualizable es la propia vida humana.

Igualmente, bajo estos pilares, en el momento en que ha conseguido el poder, persigue al perpetrador (al guerrero) con la justificación de una moralidad universal; esto es, profesa una fuerza contradictoria en la que se genera una especie de “encarcelamiento de las pasiones”. Pero, en el momento en que vuelva a necesitar emplear la fuerza para algún fin, alega simplemente que esta se ejerce en defensa propia y, más aún, en defensa de la humanidad. Esto evidencia que el burgués no conoce la guerra, ya que no se encuentra en su esencia y, por tanto, excluye todo lo bélico de forma artificial. Esta moral le resulta el método con el cual ha conseguido constituirse como sociedad y Estado. La sociedad no es una forma en sí, sino una forma fundamental del pensamiento burgués (Jünger, 2003, p. 28); esta consolida el Estado en la libertad burguesa, la cual media en todas las relaciones contractuales.

En este sentido, el ensayo también sufre la misma distinción “violenta” por parte del concepto —lo que se concibe como escrito filosófico plantea una “diferencia” con todo lo llamado “literatura”. Sin embargo, en lo que concierne al pensamiento de Jünger, el ensayo es constitutivamente filosófico—; entonces, la distinción planteada en la Modernidad actúa como posibilidad de advenimiento de aquellas figuras habitualmente reducidas al concepto. En este caso, el ensayo permite el surgimiento de la figura del trabajador, que ya cuenta con un temple de ánimo que va formando al tipo humano nuevo —no es que esta se extraiga de la noción conceptual donde la tenían relegada a la visión progresista burguesa y a la visión de clase proletaria marxista—, simplemente llega a nosotros, realizando un diagnóstico de nuestra era (Ferro, 1982). Es decir, no es que el trabajo abarque todo el existir, sino que este es en sí mismo el existir.

El ensayo es esencia del lenguaje, establece relaciones entre conceptos, por lo que se opone a la definición; lo cual lleva a comprender que la necesidad de definiciones “contribuye, desde hace tiempo, a eliminar, mediante fijadoras manipulaciones de las significaciones conceptuales, el elemento irritante y peligroso de las cosas que vive en los conceptos” (Adorno, 2003, p. 23). La Modernidad, como tiempo de descubrimientos, es un tiempo nuevo, habitado por un ser que descubre cosas, y esto descubierto se nos revela como nuevo, lo que quiere decir, sin lugar a dudas, que la metáfora se encuentra enquistada en esos lugares de la *tierra incógnita* (Blumenberg, 2003), desde ella se originan *nuevas* preguntas, por lo que se configura un mundo en constante descubrimiento, es decir, *el universo y el mundo están inacabados*. En este sentido, el tipo humano se comprende y se halla en el ensayo, y en el que se ubica a lo humano en la metáfora; esta como tal nos muestra cómo se configura el comportamiento del hombre y cómo residen en él las metáforas que emergen como nuevas a la mirada.



## EL TIPO HUMANO NUEVO QUE SE APARECE A LA MIRADA

En este apartado se observa que a través de la mirada emerge el tipo humano nuevo (la *figura* del trabajador), el cual se “constituye” en la medida en que se comprende el escenario de lo real. Asimismo, se entiende que en ella descansa el todo de la realidad; lo cual indica que en la facultad de esta mirada se nos muestra el dominio, el imperio de figuras. Sin lugar a dudas, el acontecer humano no se puede ver de manera fragmentada, el arte, la política, la fe, etc., no escapan, todos estos devienen figura (Jünger, 1993, p. 39). El concepto, por su parte, se encuentra bajo la ley del orden jerárquico de la causa y el efecto; el tipo humano nuevo, en cambio, se encuentra bajo la *ley de la impronta*;<sup>28</sup> es decir, tras las marcas del tiempo, del espacio y del ser humano que se encuentran contenidas en la figura del trabajador. En consecuencia, son figuras aquellas que se ofrecen a la mirada del hombre de la Luna (Jünger, 1993, p. 38).

La figura no es, por tanto, una magnitud nueva que hubiera que descubrir y agregar a las ya conocidas; por el contrario, a partir del momento en que los ojos se abren de un modo nuevo, el mundo aparece como un escenario de las figuras y de las relaciones entre las figuras. (Jünger, 1993, p. 39)

El tipo humano nuevo, también enunciado como *figura*, se manifiesta en la mirada y se deja ver a sus anchas, no como suma de las partes que configuran “un todo” —por ejemplo, “la filosofía como ciencia”. Por el contrario, referir esta diferencia es ubicarse en la posición de la mirada que muestra la figura sustraída a todos los eventos de la vida en sí —por lo que la ciencia es una forma de filosofía. En la existencia, sustraída al mundo del trabajo —el todo de la realidad—, se devela la *figura* como poseedora de “verdad” al contener la noción de “ser humano”. En Aristóteles se observa que la *pregunta* es la esencia de la filosofía, puesto que permite formular *problemas*; estos al permanecernos ocultos nos revelan la pregunta como existencia. En la mirada templada se realizan las preguntas, de tal modo que se evidencia el problema: el ver que, generalmente, en filosofía se apela a una comprensión historiográfica. Así, con el pasar de las épocas, aparecen múltiples aproximaciones metodológicas que dicen de lo que son las cosas en relación con lo ente, “lo verdadero”, “el mundo”, “la naturaleza”. Todas

<sup>28</sup> Blumenberg señala que la *metáfora del sello*, al contrario de la metáfora de la luz —la cual muestra los objetos que están en la luz, como representación de sí misma y de lo que evoca—, es una “representación cataléptica”, que “solo puede interpretarse como un modelado del órgano de conocimiento, como *tupwsiz* en yuch, como impresión de un sello [...] con más energía aún se concibe el efecto constrictivo, impactante, de la extraordinaria intensidad de la representación [...] de conformidad con el cual ‘la representación cataléptica’ nos agarra por los cabellos y nos arrastra al asentimiento” (2003, p. 54).

estas interpretaciones surgen de la necesidad del hombre de *conocer*. Los grandes pensadores hacen “filosofía” en el momento en que configuran la verdad de una época a través de sus denominaciones absolutas, y dejan de lado las figuras que componen estas realidades.

En este orden de ideas, podemos señalar que Jünger, además de ser un *sobreviviente* de la guerra, también sobrevive a los conceptos absolutos que representaron su época, por ejemplo, a los absolutismos del nacionalsocialismo en Alemania. Sobrevivir le permitió pensar *el tipo humano nuevo*<sup>29</sup> en la figura del trabajador. Esto implica recordar el ser en el desocultamiento de la *figura*. Se puede observar que la *filosofía* es la realidad cruda y desnuda, lo que fascina y es tremendo, un estilo de “absolutismo de la realidad” (Blumenberg, 2003).

De la misma manera, Heidegger señala en *Ser y tiempo* (2009) que la tarea consiste en el análisis de ese que en cada momento somos nosotros mismos. A este ente le va la *pregunta* por el ser, por su *esencia*; de este modo, preguntarse por lo ente solo se logra desde la *existencia*: “la esencia del *Dasein* consiste en existencia” (Heidegger, 2009, p. 63). En otras palabras, el ser que se pregunta no puede pensarse ontológicamente, es decir, el *Dasein* como género constitutivo. El *Dasein* se ofrece a los ojos, es lo que es en sí mismo —al igual que la *figura* en Jünger—, lo cual no se describe, sino que se *contempla*.

La templanza en la mirada permite desvelar la voluntad de poder en la que vive el trabajador como figura, para entender el trabajador hay que poder ver el *superhombre* nietzscheano. Por consiguiente, los ojos que no ven más allá son los que ontológicamente subdividen el todo en sus partes, en sus géneros. Al mismo tiempo, de la mano del *olvido del ser* podemos entender que este es el mismo concebir la historia fragmentada: historia de la economía, historia de la ciencia, historia de la filosofía, pero dejando de lado que la historia es figura. En la figura el todo permanece como existencia y constituye la esencia del ente; ingresar a un *orden nuevo* es preguntarse por el qué es una figura, la cual es inmutable, puesto que no es consumida por la tierra ni por el fuego.

Cuanto más nos dediquemos al movimiento tanto más preciso es que estemos íntimamente convencidos que por debajo de él hay un ser en reposo, y de que todo incremento de la velocidad es únicamente la traducción de un lenguaje primordial imperecedero. (Jünger, 1993, p. 41)

El ser humano tiene un carácter imperecedero, incluso en su singularidad, manifiesta una conciencia de figura en los grandes momentos, en el amor, en la

<sup>29</sup> Se entiende la palabra no como novedad, sino como el trasfondo que revela, y se nos aparece como nuevo, pese a que ya estaba ahí.

lucha. El hombre al descubrirse figura identifica en ese trasfondo inmutable su *destino* en el mundo. El ser humano se encuentra ahora preparado para entregarse a la lucha; de ahí que el mundo burgués carezca de figura, puesto que todas sus representaciones están sujetas a desaparecer con el tiempo, ya que estas se encuentran exentas de sacrificios. La figura, por su parte, se deja ver con facilidad en la primera línea de la batalla, en la muerte inminente del guerrero, lo cual le hace inmortal en el recuerdo del sacrificio.

De esta manera, se dio forma a la Revolución Alemana —anunciada ya desde el siglo XIX— que se sublevó a la idea de revolución que hasta ese momento se venía gestando en Europa y heredada de la Revolución Francesa. La posición adversa a la revolución moderna se ve como un gran peligro; en esto radica la diferencia en la lucha, el burgués es incapaz de poner en riesgo su vida, por el contrario, desea alargarla. Esto significa que cualquier revolución burguesa no es una revolución del espíritu. Por un lado, el burgués siempre buscará la negociación, por el otro, el *soldado desconocido* aún estará en el frente de batalla. En términos heideggerianos, podemos señalar que en el soldado desconocido hay un *temple de ánimo fundamental*,<sup>30</sup> el cual permite ver la metafísica a la cara, entender qué es el ser. En este orden de ideas, el burgués entiende esta posición desde un espacio artificial que concibe la figura como lo irracional (Jünger, 1993, p. 45), como una especulación que se sale de los parámetros predeterminados de su existencia.

Pensar la figura del trabajador —en la que se sustrae el todo— implica pensar el ser, comprender que ella deviene en una infinita construcción del mundo, puesto que este se encuentra aún inacabado<sup>31</sup> (Blumenberg, 2003). Esta sería la *función pragmática* de la metáfora de la figura. “En realidad ese poder oculto [...]

<sup>30</sup> Heidegger (2007, pp. 90-91) señala que, primero, existen múltiples temples de ánimo; segundo, que un temple de ánimo se forma por sí mismo, por lo que no se puede formar arbitrariamente. Un temple de ánimo exige estar templado con él en correspondencia. Se puede hablar, primeramente, que se halla un temple de ánimo por constatación, pero en realidad lo que nos compete es *despertar* un temple de ánimo fundamental, esto es, hacer despertar algo que está dormido. El hecho de despertar algo en nosotros da por entendido que ya se encuentra ahí, pese a que al mismo tiempo no esté ahí; sin embargo, parece una contradicción, pero nosotros somos en nuestra conciencia los únicos que podemos tener algo y, al mismo tiempo, carecer, por lo que no está de más decir que son tiempos en los que también se habla de inconsciente. De esta manera, podemos observar que es la misma cuestión del *Dasein*, en la cual en el momento en que más tenemos la posibilidad de alcanzarlo, más lejano se nos pone. El temple de ánimo fundamental es la necesidad de saber que somos finitos y es a través de él que podemos asumir nuestra existencia; esto es, ver a la metafísica a la cara.

<sup>31</sup> La metáfora del “mundo inacabado” tiene que ver con el ideal moderno, en el que el hombre descubre cosas. Para el espíritu moderno el mundo siempre estará inacabado; esto inevitablemente configura el comportamiento del hombre: “el hombre no soporta la desnudez, la verdad siempre está ‘revestida’”. De esta manera, el valor de estos descubrimientos es denominado como verdad, pero esta, exclusivamente, verdad para el hombre (Blumenberg, 2003, cap. V). La noción de verdad se puede observar desde dos puntos distintos; el heideggeriano, en el que la verdad se encuentra en el ser desde una metafísica más allá del término, y el blumenbergiano que no la piensa de modo metafísico, sino pragmáticamente está más allá del término. Como tal, “orienta ese todo que es la realidad”.

no puede radicar, al fin [...] sino en el misterioso enigma de nuestra propia interioridad, puesto que el alfa y la omega de toda existencia tiene su morada dentro de nosotros mismos” (Schopenhauer, 1999, p. 28). Llegar a ver la figura del trabajador exige abandonar la educación burguesa y entender en la mirada del *espíritu libre* (Nietzsche, 2003) la voluntad de poder de la figura, ilegítima, en la que necesariamente se identifica un *nuevo* paisaje.

En consecuencia, en la figura se gesta el tipo humano nuevo y no se define, sino que se contempla —ver el paisaje retratado en un cuadro—; el siglo muestra la fuerza en la técnica y en la fotografía “al tener en la mira” objetivos claros —en la guerra se tiene el “objetivo” de la lucha como una intensión pragmática—, retrata una época, un paisaje dominado por la fuerza titánica de lo elemental. A través de la fotografía se puede observar *un mundo transformado*.<sup>32</sup> Aquí se evidencia la intención de Jünger<sup>33</sup> como *autor* de sustraerse a un espacio anárquico, no en la idea de ganarse la vida, sino como la vida misma del emboscado;<sup>34</sup> no hay momentos para el trabajo, sino que todo es el trabajo, la figura se ha infiltrado en todos los espacios de la vida.<sup>35</sup> La búsqueda por lo que es en realidad el *ser* procura un paso que se da en la simple imagen de apelar por el lugar del individuo (cualitativo) antes que por el del funcionario (cuantitativo), mostrarse como un *hombre sin atributos*,<sup>36</sup> que escapa a la excentricidad burguesa que únicamente establece *relaciones cosméticas* con la vida.

Tales hombres de la posibilidad viven, como se suele decir, en una tesitura más sutil, etérea, ilusoria, fantasmagórica y subjuntiva. Cuando los niños muestran tendencias semejantes se procura enérgicamente hacerlas desaparecer,

<sup>32</sup> Como el mismo nombre lo indica, el mundo transformado es el fiel reflejo de lo que es la primera mitad del siglo XX, es decir, las fotografías nos dejan ver el horror, el burgués, la masa, los medios técnicos, la guerra, el individuo, todos ellos sustraídos al mundo del trabajo, esto es, sin lugar a dudas, la vida.

<sup>33</sup> El trabajo escritural del autor es de *metapolítica* y no de política. En *El trabajador* se evidencia un ejercicio que hace una lectura del mundo real, sin intenciones políticas o ideológicas. Jünger no solo nos muestra lo que está ahí, sino que, además, nos hace entender que no lo podemos ver claramente o, por otro lado, no lo queremos ver.

<sup>34</sup> Ernst Jünger ha dejado ver que la condición del hombre de la primera mitad del siglo XX es la de permanecer emboscado, esto es, reconocer dos alternativas en la vida: la muerte y la posibilidad de la muerte, por tanto, el hallarse emboscado es sinónimo de resistencia; saberse finito y, sin embargo, luchar.

<sup>35</sup> A modo de ejemplo, se puede observar que en la actitud de Robinson Crusoe, náufrago y arrojado a una isla, excluido de la sociedad, se asumen las costumbres burguesas en una tierra inhóspita, a partir del rechazo de todo lo elemental.

<sup>36</sup> En la novela filosófica *El hombre sin atributos* (2010), de Robert Musil, podemos encontrar una construcción autónoma que se escapa a los parámetros filosóficos externos, lo cual consigue constituir en su forma un estilo anárquico, que como tal revela un hombre exento de definiciones; incluso, esta novela filosófica es inacabada.

y ante ello se califica a esos individuos con los apelativos de ilusos, visionarios, endebles y pedantes o sofistas. (Musil, 2010, p. 18)

## EL REALISMO HEROICO COMO ACCIÓN DE COMPRENDERSE

La mirada necesaria para poder adquirir un nuevo pensar que logre ver un siglo consiste en alcanzar un pensamiento que como una *radiación* se refracte y penetre en su trasfondo. El hombre sin atributos, como ya se expuso en la cita anterior de Robert Musil, es aquel que consigue establecerse como un *outsider*, que está allá, pero desde aquí, pues solo así adquiere el temple de ánimo como acción de comprenderse; es decir, se ubica en la actitud del realismo heroico; este hombre comprende el destino en su existencia. A este respecto, en *El trabajador* se retrata un siglo que nos asombra; puesto que se desvela el destino enmascarado de una época, la nuestra. El emerger de ese carácter oculto, que es la realidad en sí, genera la sospecha sobre todo aquello que se mantiene legitimado, es decir, el poder que domina, el que ganó las batallas que no eran las del espíritu. Por este motivo, Nietzsche ataca todo lo que triunfa (citado en Jünger, 1993, p. 285), ya que esto oculta la realidad. La *nueva* mirada del *outsider* es el ángulo en el que las guerras triunfalistas pierden todo el sentido, lo cual permite que surja un estado de libertad real, que evidencie a los ídolos que controlan el escenario de la vida.

Así, se debe entender que los ideales burgueses, al concebir el presente, el pasado y el futuro en un instante, son aquellos que leen el tiempo de manera profética; estos representados en el *hombre amigo de las Musas*, el cual instaura un mundo desde una filosofía a modo de “saltos de rana”,<sup>37</sup> esto es, cuentan con una mirada parcial y pasajera que se eleva —no lo suficiente— y se autodenomina verdadera. Dicha parcialidad perece y no se consolida en el tiempo puesto que huye de lo real y desaparece; no alcanza a ver el *nuevo* paisaje. En la idea de un anticiparse emerge la noción de tiempo que vendrá, un tiempo absoluto: “la ‘Tierra prometida’ es únicamente un símil, una parábola, como todas las cosas percederas” (Jünger, 1993, p. 286).

La relación que el hombre establece con las musas obedece únicamente a lo funcional y a las técnicas que definen el tiempo en un estado progresista. Por el contrario, el *outsider* ve a través de unos ojos que superan el tiempo y que *se adelantan en su tiempo*, ya no con “saltos de rana”, sino con los ojos del hombre de la

<sup>37</sup> Esta es la crítica nietzscheana al método absoluto de la filosofía moderna, que al solucionar los problemas de la filosofía por medio de la relación sujeto-objeto, causa-efecto, institucionaliza la verdad desde una mirada parcial.

Luna, pues consigue así observar el paisaje tal cual es al comprender que este se había olvidado —este olvidado constituye el problema en sí—, se muestra a la mirada un paisaje *nuevo* de figuras, que directamente evidencian el olvido del ser, en el decir tan característico del primer Heidegger.

La figura se sabe figura, lo cual la lleva a entenderse como visionaria, al reconocer que la verdad solo se encuentra sobre la línea, que mantiene al soldado desconocido en la primera *línea* de batalla, entre la vida y la muerte. Aquí podemos adentrarnos a la noción de nihilismo, que, como tal, carece de definición; nadie puede nombrarse a sí mismo nihilista o no nihilista, puesto que el nihilismo nos engloba. En Nietzsche, por ejemplo, emerge un nihilismo activo en la *confrontación* con los valores cristianos; por otro lado, en Dostoievski, el nihilismo actúa en el aislamiento de la persona singular. Lo importante es señalar cómo, a través de la nueva mirada, se halla el nihilismo en la noción de *ser*; por consiguiente, saber que “el nihilismo es el destino de Occidente”, como lo señala el mismo Heidegger en su confrontación tanto con Nietzsche como con Jünger.

Con el fin de la guerra se ha superado aparentemente el *punto cero*, no solo en lo ideológico, como sucede después de la Gran Guerra; ahora, pasado el año de 1945, a esta ideología le subyace el sustento nuclear que otorga una nueva dirección al espíritu y a la percepción de los fenómenos, es decir, un incremento de la devastación nihilista. Los fenómenos ya no se manifiestan teológicamente a la percepción; pero ahora el espíritu dirige su fe al mundo de las cifras, lo que transforma todas las habituales representaciones del mundo; el *cambio* de dinámica, generado por el incendio masivo provocado por la guerra, perdura en el derrumbamiento, tanto así, que abundan todavía hoy las imágenes de horror. De este modo, se realiza *la figura* del tiempo en medio de la aniquilación histórica (Jünger, 1994, p. 46) en el *dolor*.

En ese orden de ideas, y más allá del límite, se debe pensar qué es lo que sucede con esta nueva dinámica en la que los tiempos de posguerra conllevan la unidad mundial en tratados de paz y de no agresión. Esta es la manifestación del nihilismo con su última meta; es decir, la opinión de la gente sustentada en un aparente estado de “paz” donde la nada sobresale. Esta actitud nihilista es, empero, la esperanza fundamentada en el progreso sin límites; el paso del *punto cero* es asumido, erróneamente, como “clausura” del estado de guerra en la posguerra. Sin embargo, el *punto cero* no es cruzar la línea, sino que es el punto intermedio que divide el espectáculo. Lejos está de ser el final de lo bélico, la seguridad es incierta,<sup>38</sup> existe una seguridad parcial que *invierte* únicamente la condición latente

<sup>38</sup> Es incierta en la medida en que el riesgo se evidencia solo en las valoraciones numéricas que parten de la lógica; sin embargo, estas valoraciones se encuentran mediadas ahora por juicios interrelacionados entre política, economía y ética. Por ejemplo, la seguridad de los reactores nucleares se diagnostica cuantitativamente, es decir, la probabilidad determina el nivel de seguridad según el dominio técnico. En este

de lo elemental: nos pensamos bajo la bendición de la técnica; no obstante, el cuerpo se encuentra aún expuesto a la aniquilación.

La representación mundial, que antes de 1945 se movía en los espacios de la conflagración, hoy se establece en los espacios facultativos del progreso; el gran triunfo de este es su nuevo estilo de totalidad, pues nos inserta en la esperanza, desde el poder político hasta en la generalización de la opinión pública y la información masiva. Como ya se mencionó, esta *inversión*, en la que el progreso interviene, es un tipo de guerra civil mundial en la que nos encontramos inmersos, incluso hoy; por esta razón, la posibilidad de una tercera guerra mundial permanece, ya que en cualquier momento puede aparecer un espíritu con la suficiente fuerza de voluntad que desestabilice el orden mundial. Ahora bien, ¿qué hacer con semejante situación?, esta pregunta es fundamental, ya que las inminentes respuestas se introducen en el círculo de los medios de salvación. Corresponde al espíritu libre estar en el mundo, *en este*, en el que lo nihilista se ha vuelto dominante.

Saber que la actitud redentora del progreso se ha convertido en algo común es ya un avance, puesto que al cruzar el *punto cero* se sabe que las cosas nunca han sido ni serán iguales. En este sentido, saberse sobre la línea es ver desde el ángulo del *outsider* y comprender que la existencia se da sobre la línea, donde el peligro y la seguridad convergen con unos valores que se fundamentan en el *dolor*. Sin embargo, “el instante en que se pase la línea, traerá una nueva donación del Ser, y con ello comenzará a resplandecer lo que es real” (Jünger, 1994, p. 53). No obstante, al otro lado de la línea no se puede tratar este asunto.

Asimismo, se puede observar que una de las tantas maneras de escapar al saberse sobre la línea —tener presente que se camina al filo del abismo, saberse figura— implica reconocerse en el olvido que mantenía oculta la pregunta por el destino del hombre. La historia nos ha mantenido bajo una seguridad relativa con esencia teológica, las ciencias particulares y la aparición de temas teológicos en la literatura; esto es, una representación de hechos metafísicos que mantienen alejado al hombre del pesimismo; por ende, del dolor de la caída. A este hombre no le bastan las respuestas de la filosofía, busca refugio en la religión y en los ideales mundanos y de prosperidad. Pero la “seguridad” en dicha situación

---

sentido, “la pretensión de la racionalidad de las ciencias de averiguar objetivamente el contenido de riesgo del riesgo se debilita permanentemente: por una parte, reposa en un *castillo de naipes de suposiciones especulativas* y se mueve exclusivamente en el marco de unas *afirmaciones de probabilidad* cuyas pronosis de seguridad *stricto sensu* ni siquiera pueden ser refutadas por accidentes *reales*. Por otra parte, hay que haber adoptado una posición *axiológica* para poder hablar con sentido de los riesgos” (Beck, 1998, p. 35). Hablar de este modo será saber que no son del todo predecibles ni cuantificables. Bajo el estado de paz subyace un volcán a punto de hacer erupción; lo bélico está latente y no se puede determinar un periodo duradero de paz absoluta e irrevocable.

consiste en estar, inevitablemente, bajo el dominio de Leviatán, y como señala Nietzsche: “ha empezado el tiempo de los Estados monstruos” (Jünger, 1994, p. 56).

Ahora se contempla un paisaje *volcánico*<sup>39</sup> —como se puede observar en *Sobre el dolor* (Jünger, 1995)—; este cambia progresivamente, puesto que nos acercamos al cráter. Lo *elemental* se manifiesta de tal manera que genera un miedo como ningún otro. En este se origina el poder de Leviatán, imponiéndose como tirano interior y exterior, el uno consiste en el miedo al vacío, el cual se manifiesta de adentro hacia afuera con todo su poder, “dominio espacial y velocidad acelerada” (Jünger, 1994, p. 57); el otro, “como ataque del poderoso mundo a la vez demoníaco y automatizado” (p. 57), de afuera hacia adentro.

La invencibilidad de Leviatán opera en este doble ataque, promete una muerte ilusoria que, *por ser así*, es peor que la de los campos de batalla. En este sentido, “tampoco fuertes guerreros están a su altura, su misión no va más allá de las ilusiones; por eso tiene que palidecer la fama guerrera allí donde, en último término, cuenta la realidad superior a la apariencia” (Jünger, 1994, p. 57).

Los guerreros que atacan con fuerzas limitadas el poder de Leviatán solo consiguen, en la mejor de las oportunidades, derribar una de sus tantas copias, la cual deja un vacío que exige, a su vez, que otra resurja con más violencia. Por ejemplo, las luchas partidistas y los movimientos de la masa atacan con fuerza al poder dominante, consiguen por un momento derribarlo, pero sin que en realidad se dé un cambio esencial. Leviatán, además de lanzar sus ataques desde afuera, por medio del tirano, lo hace de manera más efectiva desde adentro, desde las ideologías, pues este vive en las ideologías quietistas y las lleva a todas partes con el objeto de fundamentar Estados nacionales.

Estas luchas parciales se daban todavía hasta después de 1918, y estas eran absorbidas por Leviatán, *legitimándole*. Después de 1945 emergen fuerzas aún más devastadoras, más allá del esquema de Estados nacionales; ellas buscan una preparación más amplia que propicie espacios para la integración y la seguridad de

<sup>39</sup> En primera instancia, lo volcánico-latente se puede entender como la fuerza que se encuentra quieta, inactiva por largos periodos, pero que en cualquier momento puede estallar la conflagración. De igual manera, se evidencia en el conflicto que hay entre las definiciones que hablan del riesgo, por tanto, una manera teórica de defenderse del riesgo (Beck, 1998, p. 37). Empero, esta defensa conceptualmente de lo volcánico pretende instaurarse como protección a los procesos civilizatorios; así, pues, podemos darnos cuenta de que existen múltiples defensas, empezando por los derechos humanos, los derechos de la naturaleza, la protección de los animales, entre otras, que buscan como tal superponer su definición teórica del riesgo y de la seguridad. A este respecto, Sloterdijk señala que la “historia del pensamiento moderno está jalonada de fantasmas sanitarios y metáforas farmacológicas” (2004, p. 15), estas buscan reiteradamente una fórmula homeopática que defina como civilizatorio el proyecto moderno. El autor alemán en conversaciones con Hans-Jürgen Heinrichs, al partir de “la divisa nietzscheana de la vida como ‘experimento del hombre que busca conocer’” (Sloterdijk, 2004, p. 15) y al hacer referencia a su obra *Experimentos con uno mismo*, señala que “uno está obligado a sentir en sí mismo los excesos ilusorios de su propia época y su terror si quiere decir algo en calidad de intelectual contemporáneo. En cierto modo, uno dice algo instado por una orden lingüística procedente de la sorpresa y el horror o, en términos más generales, de los potenciales extáticos de su propio tiempo” (Sloterdijk, 2004, p.15).



los pueblos. En consecuencia, Leviatán logra hacer de su llamado el mismo por la patria y es ahí donde cobra aún más víctimas (Jünger, 1993).

En este sentido, el camino que vislumbra Jünger (1994) es el que no procura la seguridad desde adentro o desde afuera. Por el contrario, su *adentro y afuera*, como ya se expuso en el principio de este artículo, es de *negación y renovación*, toma el rumbo que permite ver la catástrofe —como ya lo han hecho poetas y pensadores—, esto es lo que se le ofrece al hombre como “reparación”, tanto en lo económico, lo político y lo técnico, lo cual consigue despojarlo de un criterio personal, puesto que los medios de seguridad solo son más efectivos en la medida en que se recorten las libertades; es autolegitimación que restringe la *voluntad de poder* de cada uno de los individuos. La seguridad ha invadido todos los espacios de la vida, ninguno se escapa; sin embargo, el llamado de lo titánico es más temible en los silencios de la masa y de las multitudes, puesto que contra las voces de los muertos nada se resiste, no se puede ignorar el llamado a un inminente juicio. “En la medida que el nihilismo se hace normal son más temibles los símbolos de vacío que los del poder” (Jünger, 1994, p. 61).

No obstante, la libertad no habita en el vacío, más bien se encuentra en lo no separado, en lo no ordenado; en primera medida, en el lugar que se ha denominado “la tierra salvaje”, no desde una perspectiva romántica, sino, definitivamente, en esa que se nombra erróneamente como organizable, pero que en realidad es un espacio del fundamento originario al que se puede llevar la lucha y vencer. La tierra salvaje surge como un oasis en el desierto y esta es odiada por Leviatán, puesto que no tiene acceso a ella y de modo inmediato es *la muerte*.

Por esta razón, la necesidad de los Estados modernos es la de generar un ocultamiento cotidiano de la tierra salvaje o, por lo menos, “conquistarla” a través del turismo y el deporte extremo. Hoy “como nunca existen hoy hombres que no temen a la muerte” (Jünger, 1994, p. 62); al respecto, podemos acercarnos a la obra de Sloterdijk (2012) en la que hace referencia a las antropotécnicas.

El pensador visionario se sigue a sí mismo, plantea la relación entre pensar y poesía, ya que se sabe figura y, por ende, atiende la realidad tal cual es, conoce la época al experimentar la Nada; al estar *sobre la línea* se sabe que a menor seguridad, mayor posibilidad de victoria sobre esta. Ahora sabe que el *ser* reside en la pregunta por su olvidado e identifica este como herencia histórica. Experimentar lo *elemental* le dice que está vivo, *es encontrarse sobre la línea*. “La imagen de la línea metaforiza el punto de perfección o consumación del nihilismo” (Ocaña, 1993, p. 17), es decir, este divide el espectáculo, se muestra no como el síntoma de una enfermedad, sino como la condición de esta; de ninguna manera es el punto final. Por consiguiente, el *outsider* permanece sobre la línea, ahora sabe que todos los valores y toda seguridad se sustraen irremediamente a la *fuerza*

*titánica* de lo elemental. Esta es una revelación de un nihilismo activo, sabe de la pregunta por el olvido del ser.

La figura del trabajador descubre una época que ya sabe que cualquier seguridad es incompleta, por lo que los tratados de paz resultan ser más peligrosos que la misma guerra (en un sentido burgués). En consecuencia, las ciencias empiezan a perder validez y se vuelven *otra cosa*. La filosofía, en cambio, cuando escapa a lo absoluto, permanece imperecedera al mostrársenos como *nueva*, como tal, solo es posible con un filósofo del futuro —como afirma Nietzsche—, al saberse figura; esto significaría poner el nihilismo como poder fundamental mismo, nunca como representación de la nada, pues “se puede experimentar el morir pero no la muerte” (Jünger, 1994, p. 25).

En definitiva, lo decisivo se da en la condición de emboscado en la que se encuentra el hombre en el espacio nihilista que lo abarca todo; ahora, frente a la muerte solo se puede apelar a la anarquía al igual que en el escenario de la trinchera. Esto es, encontrar, ante el inevitable destino, “la posibilidad de la muerte” como acción de resistencia.

## REFERENCIAS

- Adorno, T. (2003). El ensayo como forma. En *Notas sobre literatura*. Madrid: Akal.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva Modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Blumenberg, H. (1995). *Nafragio con espectador*. Madrid: Visor.
- Blumenberg, H. (1997). *La posibilidad de comprenderse*. Madrid: Síntesis.
- Blumenberg, H. (2003). *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta.
- Blumenberg, H. (2010). *El hombre de la Luna. Sobre Ernst Jünger*. Valencia: Pre-Textos.
- Bosque, E. (1990). *Heroísmo y razón en Ernst Jünger*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Fernandois, J. (1982). *Política y trascendencia en Ernst Jünger (1920-1934)* (2 vols.). Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Gnoli y Volpi, F. (1998). *Ernst Jünger. Los titanes venideros*. Barcelona: Península.
- Hegel, G. W. F. (1971). *Fenomenología del espíritu*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1994). Hacia la pregunta del ser [Zur Seinsfrage]. En *Acerca del nihilismo*. Barcelona: Paidós.
- Heidegger, M. (1998). *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche I*. Barcelona: Destino.
- Heidegger, M. (2007a). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2007b). *Hegel*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta
- Janke, W. (1988). *Postontología*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Jünger, E. (1990). *El trabajador*. Barcelona: Tusquets.
- Jünger, E. (1994). *Sobre la línea [Über die Linie]*. En *Acerca del nihilismo*. Barcelona: Paidós.
- Jünger, E. (1995). *Tempestades de acero, seguido de El boquecillo 125 y El estallido de la Guerra de 1914 [In Stahlgewittern (1920), Das Wäldchen 125, Kriegsstaubsbruch 1914]*. Barcelona: Tusquets.
- Jünger, E. (2003). *Sobre el dolor, seguido de la movilización total y fuego y movimiento*. Barcelona: Tusquets.
- Jünger, E. (2004). *El mundo transformado seguido de El instante peligroso*. Valencia: Pre-Textos.
- Jünger, E. (2005). *Esgrafiados. Precedido de Carta siciliana al Hombre de la Luna*. Barcelona: Tusquets.
- Mondolfo, R. (2004). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. México: Siglo XXI.
- Musil, R. (2010). *El hombre sin atributos* (t. 2). Barcelona: Seix Barral.
- Nietzsche, F. (1996). *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2001). *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2003). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2009). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- Ocaña, E. (1993). *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Platón (1998). *República*. Madrid: Gredos.
- Porcel, D. (2008). *La educación estética como superación del nihilismo en la obra de Ernst Jünger* (tesis de doctorado). Universidad de Salamanca, España.
- Quintanilla, L. (2005). *Ersnt Jünger. La mirada de un siglo*. Libros en Red. Recuperado el 20 de diciembre de 2012 de [http://books.google.es/books?id=p-vuDgdk1t8C&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.es/books?id=p-vuDgdk1t8C&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)
- Sánchez Durá, N. (2004). Introducción. En E. Jünger, *El mundo transformado seguido de El instante peligroso*. Valencia: Pre-Textos.
- Schopenhauer, A. (1999). *Los designios del destino*. Madrid: Tecnos.
- Sloterdijk, P. (2004). *El sol y la muerte*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Volpi, F. (2005). *El nihilismo*. Buenos Aires: Biblos.
- Wegener, H. (Ed.) (2006). *Ernst Jünger y sus pronósticos del Tercer Milenio*. Madrid: Editorial Complutense.