

TRABAJO Y DOLOR.

APROXIMACIÓN AL FENÓMENO DEL NIHILISMO EN ERNST JÜNGER

Pablo Emilio Daza Velásquez

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Filosofía

Maestría en Filosofía

Bogotá, 4 de junio de 2013

TRABAJO Y DOLOR.

APROXIMACIÓN AL FENÓMENO DEL NIHILISMO EN ERNST JÜNGER

**Trabajo de grado para optar al título de Magíster en Filosofía
presentado bajo la dirección del Dr. Luis Fernando Cardona Suárez**

Pablo Emilio Daza Velásquez

Bogotá, 4 de junio de 2013

Bogotá, 4 de junio de 2013

Profesor
DIEGO ANTONIO PINEDA
Decano Académico
Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Javeriana

Estimado profesor Pineda

Reciba un cordial saludo. Presento el trabajo del estudiante Pablo Emilio Daza Velásquez, titulado *Trabajo y dolor. Aproximación al fenómeno del nihilismo en Ernst Jünger*, para optar al título de Magister en Filosofía.

En este trabajo Pablo Emilio examina de manera juiciosa la comprensión del nihilismo que desarrolla el filósofo y escritor alemán Ernst Jünger (1895-1998); para ello se centra en la relación entre trabajo y dolor. Pablo Emilio resalta esta relación mostrando que la figura del trabajador ha encarnado la forma contemporánea de la existencia humana. En esta figura no sólo se expresa un hombre nuevo sino ante todo una actitud frente al dolor. El hombre acerado, en el decir del centenario, es también el hombre emboscado, como él mismo se autocomprendía. De esta manera, Pablo Emilio señala que en el espacio moderno de la trinchera el hombre está puesto ante la posibilidad de la muerte y la muerte. La trinchera es, en efecto, el espacio donde el nihilismo se realiza en su crudeza.

Una vez revisado el manuscrito final de este trabajo considero que cumple a cabalidad con lo esperado por la Facultad y, por ello, solicito que se inicien los trámites para su evaluación y, posterior, sustentación pública.

Cordialmente



Luis Fernando Cardona Suárez
Profesor Titular Facultad de Filosofía



Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá

CALIFICACIÓN DEL TRABAJO DE GRADO

PROGRAMA : MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

TÍTULO DEL TRABAJO: "TRABAJO Y DOLOR. APROXIMACIÓN AL
FENÓMENO DEL NIHILISMO EN ERNST JÜNGER"

ESTUDIANTE: PABLO EMILIO DAZA VELÁSQUEZ

NOTA DEFINITIVA (Promedio de los examinadores): 4.7 (Cuatro, Siete)

Firma del Secretario de Facultad

FECHA: 11 de julio de 2013

Facultad de Filosofía

Carrera 5 No 39-00. Edif. Manuel Briceño, S.J. Piso 6° PBX: (57-1) 3208320 ext.: 5800 Fax (57-1) 3384532
Bogotá, D.C., Colombia

A mi padre

AGRADECIMIENTOS

La filosofía es para mí un proceso de construcción personal que se alimenta en cada momento y en cada pensamiento. En este proceso intervienen muchas personas y circunstancias; sin embargo, son realmente pocas las personas que guían en lo esencial. Así, desde esta postura, agradezco a tres personas: a Pablo Daza, mi padre, por *siempre* estar ahí; a Marcela Garzón, mi compañera y amiga, por recordarme todos los días que somos un proyecto valioso y en crecimiento, y al profesor Fernando Cardona por haberme orientado en estos dos años de maestría con lecturas, rigurosidad y su valiosa amistad.

CONTENIDO

Introducción	13
Capítulo 1. Perfil de una filosofía del futuro: la escritura y la vida	21
1.1 Ernst Jünger: el escritor-pensador	22
1.2 La <i>mirada</i> del hombre de la Luna	26
1.3 El ensayo como <i>mirada</i> filosófica	31
1.4 La <i>figura</i> que se nos aparece a la <i>mirada</i>	37
1.5 El pensar visionario como forma activa de nihilismo	40
Capítulo 2. El retrato fenoménico de la época del trabajador	47
2.1 La mirada del hombre de la Luna como método fenomenológico	48
2.2 El <i>temple de ánimo adecuado</i> para mirar una época	55
2.3 El <i>realismo heroico</i> o el vivir una época	59
2.4 El trabajador como el portador de un <i>tipo humano nuevo</i>	62
2.5 Retratar una época como acción de comprenderse	66
Capítulo 3. Destino y finitud: el dolor como reafirmación de la vida	69
3.1 El dolor como destino de lo humano	70
3.2 La máscara-equipamiento y la objetivación del dolor	73
3.3 La <i>segunda</i> conciencia como mirada de lo humano	78
3.4 La manifestación heroica del dolor	82
3.5 La movilización total como <i>disponibilidad</i> ante el dolor	86

Capítulo 4. El nihilismo activo o la vida que <i>debe</i> ser vivida	89
4.1 El plan de trabajo como medida de guerra	93
4.2 El nihilismo como proceso abarcador	95
4.3 Enfrentar el nihilismo	98
4.4 La línea o el punto cero de la existencia	102
4.5 La emboscadura como retorno a la <i>zona</i> de “la vida vivida”	106
Conclusión	113
Bibliografía	119

“El espacio de trabajo es ilimitado, de igual manera que la jornada de trabajo abarca veinticuatro horas. Lo contrario del trabajo no es acaso el descanso o el ocio; no hay, desde este ángulo de visión, ninguna situación que no sea concebida como trabajo” (Ernst Jünger)

“El dolor es una de esas llaves con que abrimos las puertas no solo de lo más íntimo, sino a la vez del mundo” (Ernst Jünger)

“El naufragio buscado y provocado para probar un bienestar inquebrantable. Esta conducta, no evitar los escollos, se llamará después ‘nihilismo heroico’” (Hans Blumenberg)

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo realiza la exposición de una filosofía que busca conducir al espíritu de una época a una *nueva mirada*; dicha mirada se pregunta: ¿qué papel desempeñamos los hombres en el mundo? A este respecto, una primera respuesta sería saber que el papel que desempeñamos implica poder “vivir una época con responsabilidad”. En efecto, comprender lo anterior no es fácil, ya que en la época moderna no todos están dispuestos a aceptar la pregunta por nuestra época y, mucho menos, ser extraídos de un espacio de comodidad y ser arrojados a lo real. Por esta razón, a continuación, se aborda un proyecto filosófico como el desplegado por el centenario Ernst Jünger, que siempre bordeó los abismos de la *diferencia* y comprendió la época como ningún otro. Así, el pensamiento de Jünger exige de nosotros una comprensión sutil que vaya más allá de las definiciones y se haga a las imágenes generadas en la lectura de su obra. Estas imágenes son esclarecedoras y dinámicas al evidenciar la fuerza de lo *elemental-titánico* de una época que nos aparta, sin lugar a dudas, de la normatividad de los principios filosóficos modernos y nos acerca a la *línea* en la que se pone en juego nuestra existencia.

En este sentido, podemos señalar que, hasta ahora, la filosofía moderna se ha fundamentado en verdades absolutas proyectadas por la experimentación y la psicología, que buscan solucionar o dar respuesta al “problema” de la muerte. Recordemos que dicha filosofía fue puesta en crisis por Nietzsche, a finales del siglo XIX, con la noción de *Übermensch*, y, asimismo, evidenciada por Jünger, a principios del siglo XX, con la noción de *tipo humano nuevo*, estas han surgido con sus correspondientes dolores de la época. En este orden de ideas, el pensamiento moderno se nos revela como una apresurada respuesta o evasión de la pregunta por el verdadero quehacer del hombre en el mundo. Cabe aclarar empero que la posición de Jünger frente al pensamiento moderno no es la del mero rechazo pesimista y mucho menos la de la esperanza por un futuro venidero, pues lo que busca, más bien, es alcanzar un paso a la comprensión de lo trascendente, tal vez como el último gesto honrado de aquel que ha evidenciado, como nadie más, el verdadero alcance de “la muerte de Dios”.

Así, teniendo en cuenta lo anterior, podemos decir ahora que nuestro trabajo consiste en penetrar en nuestro mundo real a la luz de una mirada aguda que logra desnudar las contradicciones de nuestra actual forma moderna de vida. En este sentido, *lo real* se nos aparece a los ojos en el momento en que descubrimos los contenidos y revestimientos del proyecto de la Modernidad; ahora estos no se ajustan a las necesidades vitales del ser humano. De esta manera, la filosofía vista con los ojos del *hombre de la Luna*¹, metáfora que expone de modo didáctico parte de este trabajo, dirigirá, a su vez, nuestro proceder metodológico con el propósito de esclarecer lo real, esto es, la época en la que se nos manifiesta el *trabajo* y el *dolor* como nociones constitutivas de lo humano.

El trabajador ahora, desde la *nueva* mirada, no puede ser representado por ningún estamento ni defendido por ninguna revolución ideológica, no puede tampoco ser reducido al ideal de “clase” o “revolución” política. Sin duda, el trabajador es *el tipo humano nuevo* que configura el nuevo paisaje; así pues, el espacio en el que se desenvuelve el trabajador ya no se rige por principios libertarios ni mucho menos por procesos estructurados; por este motivo, ya no es posible definir la vida en conceptos. En otras palabras, esto significa que el espacio del trabajo es el escenario revelado con fuerza y horror a principios del siglo XX. La pregunta de muchos sería: ¿por qué el trabajador? La respuesta es concreta: el trabajo abarca todos los espacios de la vida; por tanto, al hombre, en esencia, se le puede llamar: *trabajador*.

Pero ¿cómo surge entonces esta nueva idea de trabajo? La crisis de los valores, experimentada a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, revela la verdadera función de lo humano en el mundo, en el que cada movimiento del hombre en la vida es trabajo. Por consiguiente, la nueva caracterización del trabajo no es nueva en un sentido novedoso, sino que es *nueva* en la medida que se desoculta en el *dolor* que se vive en la mundialización de todo actuar humano; no obstante es la guerra donde se manifiesta con mayor claridad y frialdad. Desde esta perspectiva, aquí se interpreta la época moderna no de manera negativa sino como momento de transición, desde la noción de progreso, en el que la “promesa” por un bienestar futuro oculta lo más importante, la pregunta por el

¹ El hombre de la Luna es la metáfora empleada por Jünger para referir la mirada o temple de ánimo adecuado para poder ver lo real tal cual es, el escenario de la vida: El sentido de esta mirada lo desarrollaremos en el primer capítulo del presente trabajo.

hombre, por el ser y por todo lo que nos constituye. De momento, la transición interpretada como ocultamiento y desocultamiento del destino es la esencia de lo humano.

Ante todo, este *trabajo* implica entonces plantear con responsabilidad las preguntas y no tratar de responderlas con respuestas farmacéuticas que simplemente nos desvían del camino, de los *senderos de bosque* [*Holzwege*]², allá donde es necesario llegar, no como punto de culminación sino, por el contrario, como retorno a la zona más íntima de nuestra existencia histórica. Ahora bien, llegar a este punto no es sencillo; hay en nuestra atención a la época una necesidad primaria de entender el panorama en el que se desarrolla la vida y, por supuesto, su espíritu; por tanto, esto nos lleva a entender que las interpretaciones de la vieja época, en las que antes primaban los presupuestos económicos y la esperanza por una vida después de la muerte, no correspondían realmente con las necesidades esenciales de la vida; más aún, dichas nociones negaban la vida con falsos paradigmas de progreso y bienestar. En este orden de ideas, la tarea consiste en mostrar cómo actúan los conceptos modernos que ocultan la vida para luego desocultarla ante nuestra mirada; por ende, la vida ahora se nos revela tal cual es y se nos pone ante nuestros ojos como trabajo.

Así, la cuestión radica en ¿cómo se nos revela la vida tal cual es; es decir, en el mundo del trabajador? Una posible respuesta a esta pregunta aparece en el panorama que se nos manifiesta a principios del siglo XX con las nuevas guerras, impensadas después de la firma de múltiples tratados fronterizos y acuerdos de no agresión. La Gran Guerra, entonces, se nos muestra así como la consecuencia de haber reprimido por tanto tiempo la fuerza de lo natural. Estos acontecimientos permitieron a Ernst Jünger mostrar la Modernidad en su plena desnudez, tan vivamente en su obra *El trabajador* [1932]. A este respecto, Heidegger (1994) señala que es Jünger quien logra llevar al mundo real la metafísica nietzscheana, es decir, conduce a lo práctico las nociones de *voluntad de poder* y *superhombre*.

Desde este punto de vista, Ernst Jünger es un pensador que ha mirado la época con ojos distintos; para este propósito se ha adentrado en la guerra, la cual le ha dado los elementos para poder entender que el tiempo que se nos presenta es un periodo en el que las

² *Holzwege* es una palabra socrática que “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 de fracaso” (Jünger, 1994, p. 69). Este término será también trabajado con profundidad más adelante.

indumentarias, procedimientos bélicos y los viejos hábitos de la Modernidad han cambiado tajantemente gracias a la técnica y a la necesidad vital de esta en los espacios de la vida. Así pues, el espacio del trabajo se desarrolla ahora bajo una nueva fuerza, la de *experimentar* la vida; esto es, estar a disposición del dolor y entender esto como la potencia de la *vida vivida*. La lectura de la realidad, que permanece engalanada hasta finales del siglo XIX, lleva al autor de *El trabajador* a un nivel de comprensión de la realidad cruda en la que se nos manifiestan las necesidades reales del hombre.

Seguido a la aparición del *tipo humano nuevo*, entiéndase, la *figura* del trabajador, nos surge la pregunta por ¿cuál es el paisaje de nuestra época? Responder a este cuestionamiento implica adentrarse en la necesidad de interpretar el siglo XX como el culmen de la época moderna, en el que ahora se vive un *paisaje traslaticio* y en el que la técnica adquiere una connotación distinta a la que se tenía antes como extensión de lo humano, como prótesis o muleta para un ser incompleto. En el nuevo paisaje, la técnica no es una adición sino que es constitutiva a lo humano, por tanto, esta ya no se nos aparece como salvadora sino como vínculo para la comprensión del dolor, no como medio para llegar a la meta sino como conciencia de destino.

De esta manera, surge el interrogante que dirige nuestro trabajo: ¿qué vínculo existe entre el trabajo y el dolor, y cómo este nos permite alcanzar una mirada al nihilismo? El hombre del siglo XX vive en un estado de desamparado, pues no está respaldado ni protegido por las viejas filosofías modernas; en los inicios del siglo XX se derrumban las nociones de libertad, justicia y progreso, más aún, la de “vida eterna”. Por esta razón, aparece ante nuestros ojos el *tipo de humano nuevo, figura* del trabajador, que lleva en sí la impronta del tiempo y se nos revela como tal debido a la *diferencia* en la que este habita; es decir, se encuentra en el espacio del nihilismo, lugar donde se asume el dolor de la existencia. Esta situación abre las puertas a erigir un pensar realmente visionario.

Comprender lo anterior nos lleva, entonces, a adentrarnos en el espacio del realismo heroico, esto es, saber que el tipo humano nuevo *comprende* que su estar en el mundo se sustrae al trabajo, como ya lo dijimos. A este respecto, Jünger es el pensador que a principios del siglo XX entiende la vida como una guerra de trincheras en la que se puede dilucidar la *línea* de la existencia. En la guerra mundial se nos manifiesta el nihilismo, por

ende, el dolor implica saber que ante la muerte no hay mucho que hacer, puesto que ya no se puede salir de la trinchera y soñar con los palacios barrocos ¡No se puede abandonar el sitio de trabajo! Al estar, así, atrincherados solo tenemos una posibilidad lúgubre de existencia.

De ahí que, asumir el nihilismo con carácter implique comprender el destino, el cual contiene el temple de ánimo adecuado para vivir la época. A este respecto, en todo el trabajo de Jünger podemos encontrar que el dolor es lo real y que está predestinado a lo humano. El dolor nos es constitutivo revelando así nuestra irremediable finitud —en la época moderna se buscaba evitar el dolor y prolongar la vida indefinidamente—. Por esta razón, en las necesidades reales del espíritu no hay contratos sociales que ayuden con la carga de la existencia; sin embargo, todos los métodos de seguridad, que han definido la vida en técnicas, en conceptos absolutos, en rutinas cosméticas y deportivas, empleados hasta ahora en la Modernidad, son el escenario primario en el que empieza a gestarse el *tipo humano nuevo*. Cabe aclarar que estas terapias pueden ser interpretadas como máscaras y *antropotécnicas* para la protección en contra de los elementos.

En consecuencia, en la figura del trabajador empieza a emerger una “segunda conciencia”, —cruda y más fría— que se superpone a la que se encuentra en “terapia” —cálida y bonachona—, recordemos que el hombre ahora mira la realidad de manera fría y desnuda. En la Gran Guerra se toma distancia de la zona de la sentimentalidad y se tiene la lucidez técnica de la fotografía. Comprender una época implica poder mirar con otros ojos lo real, generar la posibilidad que *de lo humano emerja lo humano*, y esta posibilidad es el carácter más digno para asumir el dolor-vida con responsabilidad, pues ahora sin miramientos se acepta el dolor y se ve cómo se expande por todos los espacios de la vida como un trabajo de comprensión de nosotros mismos.

Dicho de otra manera, la guerra mundial, como tal, es el vivo reflejo de la crisis que ha generado el pensamiento devaluado de la Modernidad y en la que se ha estructurado la *movilización total*. Esta movilización significa, de modo concreto, la movilización del dolor a todos los espacios de la vida; por ende, ya no es posible coartar el dolor y mucho menos es posible encontrar refugio de la gran conflagración, que fue, por ejemplo, la Gran Guerra de 1914. La *disposición* frente a la guerra mundial no es arrojarse a la nada, sino estar

conscientes de la responsabilidad que implica ser hijos de una época labrada y tejida por el dolor de la guerra.

Finalmente, en el presente trabajo se esboza el carácter que adquiere el escenario de *la vida que debe ser vivida*, esto es, la vida que se reconoce figura; por tanto, comprender que la vida se ubica en el espacio del nihilismo. Jünger (1994) plantea este escenario como *punto cero* en el que se desarrolla la existencia, espacio también nombrado “la línea”, que en la experiencia del autor de *El trabajador* es encontrarse atrincherado. Con todo esto, a principios del siglo XX, el hombre es consciente que se vive en una época de nihilismo, puesto que el carácter mundial del plan de trabajo, en primera instancia, se extiende como medida de guerra mundial para luego entender el nihilismo como proceso abarcador. En este sentido, la figura del trabajador se nos revela en un espacio mundial de trabajo; la vida como tal es trabajo y no se puede ya “renunciar a ello”. Así pues, el nihilismo se nos manifiesta, principalmente, en su carácter mundial, por ende, el plan de trabajo se manifiesta ahora como dolor.

En resumidas cuentas, recordemos que en los siglos pasados se retuvo por mucho tiempo la fuerza del espíritu de la naturaleza; razón por la que se manifiesta la conciencia del tipo humano nuevo de manera titánica con la mundialización del trabajo en la guerra. Así pues, presenciamos el final de un periodo traslaticio, no entendido como progresión sino como momento existencial de reconocerse en el filo de la existencia. Esto significa, además, saber que estar *sobre* la línea es estar también *en* la línea, lo cual implicaría saber que el camino recorrido debe ser redirigido con el propósito de llevar a la conciencia a ser capaz de dirigirse a sí misma; es decir, reconocerse en la trinchera, pero con un objetivo claro, ser un rebelde como acto de resistir, no hay otra cosa que hacer, dicha rebeldía enuncia la verdadera posibilidad de estar en la línea: por un lado, la posibilidad de la muerte y, por el otro, la muerte. Ahora bien, esa es la responsabilidad de asumir nuestro propio nihilismo.

Para revelar esta posibilidad, el presente trabajo se desplegará en cuatro momentos. El primero explora la escritura de Ernst Jünger; es decir, la manera como el autor hace filosofía-pensamiento, esto es, por un lado, el modo en que su escritura resiste a los conceptos y a sus múltiples caracterizaciones; y, por el otro, cómo los conceptos, antes definidos, desocultan su verdadero significado en la escritura del ensayo como actuar del

hombre del siglo XX. En este sentido, nos preguntamos ¿qué es filosofía desde la escritura del ensayo?, dar respuesta a la pregunta implica comprender que la escritura de Jünger no se ajusta a la postura argumentativa moderna; por el contrario, la filosofía de *El trabajador* se muestra a lo largo de este texto como una manera de resistir al ensueño moderno y de despertar a los acontecimientos de nuestra época, nos guste o no lo que aquí vemos.

De esta manera, la obra a analizar es *El trabajador* (1932), ensayo revelador de la época moderna y sus conceptos en relación con la vida. Así pues, Jünger, a través de su obra y en el actuar mismo, no tiene la pretensión de instaurar verdades absolutas, puesto que su objetivo es poner en evidencia cómo se han instaurado en el espíritu del hombre los valores absolutos. La obra *El trabajador* no es entonces un modelo para el nuevo hombre; este ensayo ubica solamente el escenario del *tipo humano nuevo*. Asimismo, no es un tratamiento que cure o sopesa los dolores de la época; por el contrario, los muestra con mayor fuerza, señalando que su manifestación es realmente cruda y fría.

Expuesto el modelo ensayístico en el que Jünger procede en filosofía, por un lado, desmantelando el viejo modelo de conceptualización y, por el otro, caracterizando el proceder filosófico de escritura-pensamiento, se hace necesario examinar, en un segundo momento, la noción de figura, la cual confluye en la noción real de *trabajador*. El trabajo posee un carácter total en el que se desempeña la figura del trabajador, es decir, lo humano se encuentra ahora bajo el dominio del trabajo. El carácter mundial de trabajo se manifiesta, entonces, en la mundialización de la guerra y en las movilizaciones, donde ahora todo lo humano es trabajo.

En este orden de ideas, saberse figura implica que los viejos modelos de seguridad no garantizan que el proyecto moderno de progreso consiga realmente definir lo humano, es decir, cercarlo en conceptos de bienestar e inmortalidad. En otras palabras, lo humano al reconocerse figura comprende que el dominio no lo ejercen los conceptos sino el mundo, lo elemental que todos los días reafirma nuestra finitud. Así pues, en el tercer momento de este trabajo, después de señalar que lo humano en el siglo XX se reconoce bajo el dominio de las figuras y del carácter mundial de trabajo en la guerra, se examina, atendiendo a los acontecimientos documentados ampliamente por el cine y la fotografía, cómo el dolor se ha venido constituyendo en parte integral de nuestro destino histórico en el mundo. En este

contexto, podemos entonces indicar que el dolor se evidencia con más fuerza cuando en el nuevo espacio de trabajo —en el que la guerra integra a todos los individuos— reconoce que no hay espacios de seguridad en los que el espíritu burgués pueda desenvolverse con tranquilidad. El dolor, identificado ahora con mayor lucidez en los espacios grises del campo de batalla, evidencia nuestra condición de existencia en el límite.

Esta existencia en el límite es el tema que se examina en el cuarto momento del presente trabajo, donde concentramos nuestra atención en el nihilismo que condensa nuestra actual forma de vida. Por consiguiente, la línea se asume desde dos perspectivas íntimamente relacionadas; en primera medida, se observa la línea desde el “sobre” (*über*) la línea como espacio de nihilismo; y, en segunda medida, se señala igualmente la línea desde el “en” como el hogar de la existencia. Así pues, el nihilismo será el tema examinado en el último momento de este trabajo; por esta razón, podemos entonces señalar que tan pronto se nos revela el escenario del nihilismo se adquiere también un tipo de conciencia de rango distinto, en la que el hombre acepta la finitud —sin resignación o romanticismo— como un actuar que consiste en resistir al igual que lo hace el emboscado; esto es, comprender que asumir nuestro destino nos lleva irremediablemente a caracterizar la época y cómo vivimos en ella; en consecuencia, realmente tener un compromiso real con nuestra existencia.

Capítulo 1.

Perfil de una filosofía del futuro: la escritura y la vida

“La Luna contempla el mundo, ha sido testigo mudo de su larga historia y está poblada por los sueños de los hombres” (Jünger).

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. En la época moderna, la “ciencia” es un procedimiento que se nos presenta como el avance indiscutible frente al pasado —pensamiento evolucionista—; este pensamiento se encuentra sustentado en filosofías, en las que el paradigma genera la pregunta por el modo en que el hombre cognoscente consigue apropiarse de los objetos y de las afirmaciones racionales de la verdad. De igual manera, el espíritu moderno se inclina por la fragmentación del mundo en ciencias que dicen dejar de lado la “filosofía”, o más aún, afirman qué es o qué no es *filosofía*.

Por el contrario, y para lo que concierne a este trabajo, la *filosofía* sigue *ahí*, presente, pese a encontrarse definida por el concepto que la nombra. En este sentido, el objeto de esta exposición será 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—. Voltaire en *Micromegas*¹ nos representa muy bien la imagen en la que se observa que se ha *olvidado* la esencia de la filosofía; y este olvido solo puede ser visto con la *sensibilidad* de un hombre de las estrellas: Micromegas; este, a través de un recorrido, emprende la búsqueda de la verdadera verdad, dando saltos, entre uno y otro

¹ En la obra de Voltaire, *Micromegas*, podemos observar que en el viaje realizado por Micromegas, la búsqueda de respuestas es un factor determinante. La filosofía siempre ha indagado por qué es 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 (Voltaire, 2006).

pensamientos (planetas); sin embargo, con su mirada comprende que cada una de estos son valoraciones absolutas.

La *mirada*, fundamental para este trabajo, es el *nuevo* punto de referencia de la lectura filosófica. Así pues, la filosofía no es asumida aquí como la descripción histórica de los conceptos sino como *acción*; es decir, por medio de dicha acción ser consecuentes con nuestro destino, no elaborando filosofías para la vida, sino vidas de modo filosófico. En este orden de ideas, hacer una lectura filosófica de la obra de Ernst Jünger exige, en un primer momento, identificar su perfil en la línea del actuar, con su participación en los conflictos de la primera parte del siglo XX; y, en un segundo momento, como un “escritor-pensador”, esto a través de la mirada de un mundo en el que la actitud filosófica se da *adentro y afuera*²,

1.1 Ernst Jünger: el escritor-pensador

En un primero momento, el pensamiento del autor —soldado en su juventud— explora lugares inhóspitos donde se procurara la *nueva* posibilidad de *existir*, no de “modo diferente” sino como un *estar real* en el mundo. A este respecto, la guerra³ se le presentó a Jünger como la única posibilidad de *vivir* lo “maravilloso”⁴; posibilidad que lo llevó a comprenderse en el mundo. Así, en la filosofía del autor se concibe el mundo únicamente en *tierras lejanas*⁵, no como exploraciones románticas sino como aventura en lugares

² En su forma de escritura y en su propia 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, con cierta frialdad al mantenerse impávido frente al horror que acontece ante sus ojos (Jünger, 2004, pp. 58 y ss.).

³ “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).

⁴ 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: *Tempestades de acero* (*In Stahlgewittern* [1920]).

⁵ 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.

inhóspitos, imposibles hasta ahora para el espíritu moderno —dichas aventuras son claramente expuestas en los diarios de guerra del autor⁶—. En este sentido, cabe recordar que Nietzsche (2001) ya había admitido la guerra⁷ como aquella condición que guía a los espíritus libres a estados más profundos; ¡ahora las heridas se convierten en fuerza curativa!: “*increscunt animi, virescit virtus* [se crecen los ánimos, se fortalece la fuerza con la herida]” (Jünger, 1994, p. 31)⁸.

En un segundo momento, es de nuestro interés comprender en la obra de Jünger al escritor-pensador, vinculado a una historia de lo *elemental* como lo más profundo-exteriorizado de nuestra realidad. En la obra del autor se evidencia claramente la actitud del guerrero, puesto que, su experiencia en la Primera Guerra Mundial le permite vivir el dolor en las tempestades de acero como posibilidad de *libertad*. Ahora bien, tanto en la vida como en la escritura, la *fuerza titánica*⁹ de lo *elemental* conlleva forjar una mirada distinta¹⁰ un pensamiento de *realismo heroico* frente a lo que en ese momento es la época, el siglo XX.

⁶ En la guerra, 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.

⁷ La guerra ya ha sido abordada como un problema filosófico que nos constituye en 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 pólomos 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 con ella referencia 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’” (República, 470b). A la “disputa intestina” también se le conoce como “guerra civil”. Platón 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 también 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 (República, 470c).

⁸ Jünger también hace alusión a este tema en un sentido similar, al crear un optimismo en Dostoievski, 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).

⁹ 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

Para este trabajo es fundamental, entonces, asumir que un pensador-filósofo como Jünger se ha formado realmente desde el existir, y su visión de mundo es un análisis de las problemáticas de un siglo como cuestiones esenciales del ser humano. Por lo general, la época moderna nos ha indicado que para hablar de un filósofo debemos atender, en primer lugar, a los conceptos en los que este sustenta su teoría y a las definiciones “nuevas” que este elabora. Así pues, para el caso específico de la filosofía de Jünger, hay que tener en cuenta que también el autor es un escritor de novelas y ensayos; un pensador influenciado claramente por sus experiencias como soldado, biólogo y crítico alemán de la Primera y Segunda Guerra Mundial.

En este sentido, ser escritor-pensador de una época implica tejer, a modo de *vinculación orgánica*, una filosofía con elementos en constante relación con nuestra vida. Por este motivo, en sus primeras obras: novelas y diarios de guerra¹¹, se expone, en un tono íntimo,

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, 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).

¹⁰ 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.

¹¹ Jünger, en 1914, 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 ésta, el escritor expone, como actor y espectador, la conflagración, la movilización, los estruendos, las lluvias de fuego y la muerte, dejan ver una realidad interna, la fuerza de lo elemental. Si de la novela se dice

la vivencia y el sufrimiento como una movilización de fuego y violencia ilimitados — metáfora de la situación humana en *Tempestades de acero*—. Dicho de otro modo, atender a su proceder implica comprender que Jünger es actor y espectador al mismo tiempo; ahora, de sus vivencias emergen *figuras* provenientes de lo *elemental*, estas son: el “soldado desconocido, el emboscado y el anarca”, las cuales confluyen en una sola figura: *el trabajador*¹²; sobre esta figura reposa el destino del mundo; destino caracterizado de manera cruda por las imagen de la *Gran Guerra*¹³.

Por lo que nos concierne, se expondrá aquí el pensamiento de Jünger desde dos puntos: el primero, de *negación* —en el actuar— ante el ideal moderno de la *Praecisio mundi* —que se opone a la metáfora— y el segundo, de *renovación* —esto expuesto en sus obras como escritor-pensador—. La negación, entonces, 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 a la necesidad de una mirada que se expande más allá de lo superfluo, es decir, que tiene la capacidad de observar los esquemas establecidos en la Modernidad y sus “revoluciones”¹⁴. A este respecto, la metáfora empleada aquí es *la mirada del hombre de la Luna*, la cual deconstruye la realidad para verla tal cual es; no a través de imágenes que representan una realidad sino por medio de una mirada *nueva* que descompone y pone en evidencia la imagen de ensoñación libertaria y pacificadora que, hasta ahora, ha dominado el escenario de la vida.

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”.

¹² “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).

¹³ 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. Este concepto, vinculado a la movilización total, se examinará en el siguiente capítulo

¹⁴ 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.

Ahora bien, la actitud de *renovación* en Jünger aparece expuesta en la misma composición de sus obras como escritor-pensador. La obra del autor cuenta con una expresión “literaria” que se escapa a los parámetros que dicta la estructura tradicional del escrito filosófico fundamentado, en el que la repetición y la estética son su principio. En este orden de ideas, debemos comprender que la filosofía de Jünger se plasma mediante la forma del ensayo, el cual le permite compaginar filosofía y escritura desde una posición activa que escapa al concepto y se adentra en el mundo de la vida. El ensayo “provoca a la defensa porque recuerda y exhorta a la libertad del espíritu” (Adorno, 2003, p. 12). Esto nos permite pensar a Jünger como un filósofo visionario, más aún, como aquel “filósofo del futuro” al que escribía Nietzsche, en *Así habló Zaratustra* [*Also sprach Zarathustra*, 1883].

1.2 La *mirada* del hombre de la Luna

Hasta el momento se ha realizado una mirada panorámica del pensamiento de Jünger; mirada que ahora implica ser asumida como lectura desde la metáfora del *hombre de la Luna*. La mirada aquí interpretada desde dicha postura no es solo un método filosófico sino que, además, es una aproximación filosófica a lo real. La mirada del hombre de la Luna es una mirada de *negación-renovación* que retrata la época moderna; esta vislumbra —al igual que Micromegas—, lo sustancial de un siglo y su historia; hacer filosofía desde el ensayo consiste, desde la postura de Jünger, en asumir el *adentro* y el *afuera* de nuestra época. La *negación* asumida desde esta postura no “representa” una negativa al método moderno: de la precisión y del rigor; por el contrario, *negación* se entiende en Jünger como la caracterización interna de la época moderna y sus implicaciones. Asimismo, entendemos *renovación* no como “revolución ideológica” sino como acción heroica externa que actúa en el nuevo paisaje.

Aproximarse a la filosofía de la mirada de Jünger implica, de antemano, la comprensión del método moderno, es decir la verdad desnuda ante nuestros ojos. El pensamiento de la

Modernidad se sustenta puntualmente en la *Praecisio mundi* (Janke, 1988)¹⁵ 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, un escenario alternativo de *nihilismo romántico* que huye pero no enfrenta su inconformismo. En otras palabras, desde estas dos posturas se piensa vivir en un mundo sin metafísica.

El positivismo (ideológico) asevera haber desestimado la metafísica como un pensamiento anterior al científico; por su parte el nihilismo romántico se nos manifiesta como expresión de vacío y entiende la metafísica como el engaño en el que se ha vivido desde la instauración de la doctrina del ser. Así pues, la *Praecisio mundi* es el trasfondo objetivo de la Modernidad y constituye un discurso filosófico que solo puede ser puesto en evidencia por un filósofo visionario, escritor-pensador, que, de igual manera, es un buen lector de las grandes obras y de la vida.

Entonces, a través de la mirada del hombre de la Luna se tiene la sensibilidad para actuar, por ende, para el filosofar; entiéndase así, la filosofía como una experiencia vital que se expone a los *elementos* al percibir el mundo tal cual es. En relación con lo anterior, existe un vínculo entre Jünger y Nietzsche en el que se resiste, a través de la experiencia vital, a la filosofía de la época moderna. La filosofía de Nietzsche (2007) indica la incapacidad del lenguaje¹⁶ para decirlo todo, por tanto, se puede señalar que labor de la *filosofía* es desocultar lo que los principios del lenguaje han ocultado.

¹⁵ 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).

¹⁶ 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 el 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, generando 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.

Así pues, la noción de *voluntad de poder* es heredada por Jünger al manifestar la desazón por el mundo burgués y la incapacidad de los conceptos de dar respuesta sobre el porqué del hombre en el mundo. De este modo, máximas como libertad y progreso pierden validez en las nuevas guerras y se diluyen en la escritura. Por consiguiente, resistir aquí implica quitar el velo tras el cual se revela el verdadero rostro de la filosofía moderna, cuyo propósito es el de totalizar el mundo en el lenguaje.

En estos términos, la mirada ha develado el lenguaje de la precisión del concepto, el cual realiza una selección bibliográfica en la que se excluye la fuerza del ensayo como escritura del filosofar¹⁷. En este sentido, resistir consiste en no 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). Lo sustancial de la época implica entonces descubrir el *retrato* real —no verdadero— de la época moderna y cómo por medio de sus principios se ha contribuido con el olvido del ser y el ocultamiento del destino del hombre.

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).

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 del nihilismo romántico? En *La época de la imagen del mundo*, Heidegger (1998) 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.

¹⁷ 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 de 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, pues sigue la lógica de la figura. 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.

63) se configura su esencia. La época moderna se fundamenta no en la ausencia de la metafísica, sino en el pensamiento metafísico de la *Praecisio mundi*; esto domina todos los fenómenos. En la época moderna existen fenómenos clave, entre ellos la ciencia, la cultura y la desdivinización del mundo, los cuales han tenido el propósito de determinar la vida. Asimismo, Nietzsche (2003)¹⁸ afirma que los filósofos que dicen de la “verdad” solo caen en un fetichismo, al considerar que el lenguaje dice de todo lo existente.

En relación con lo anterior, la ciencia ha determinado también la técnica y el modo como esta se aplica; asimismo, en la técnica también se instituye el arte y lo estético como objeto de la vivencia. Según Heidegger, la técnica conduce el obrar humano, que, a su vez, da forma al fenómeno *cultura*. Así también, la desdivinización consiste en aceptar la pérdida de los dioses antiguos; empero, el olvido de un ser primigenio a causa de la irrupción espiritual del ser cristiano. La relación actual con lo divino es una vivencia religiosa que procura el cuidado de su institucionalidad. En este sentido, la época moderna procura la seguridad, la realización del cuidado de los bienes más elevados del hombre, entre los que se encuentra el más importante de todos: “el concepto”. Ahora, “la esencia de la cultura implica que, en su calidad de cuidado, esta cuida a su vez de sí misma, convirtiéndose en una política cultural” (Heidegger, 1998, p. 64).

En este orden de ideas, los fenómenos de la época moderna son dilucidados en la pregunta planteada por Heidegger (1998): “¿Qué concepción de lo ente y qué interpretación de la verdad subyace a estos fenómenos? —¿En qué consiste la esencia moderna?—” (1998, p. 65). A lo largo de esta exposición se desarrolla esta cuestión; sin embargo, claro está que no se puede atender a estos fenómenos solo considerándolos el progreso de la Antigüedad al presente, por ende, como verdades absolutas. Ahora bien, frente al acontecer de la época

¹⁸ 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). Esto se ve claramente en Spinoza cuando argumenta que el hombre es *causa adecuada* de las afecciones y el efecto es virtud de dicha causa; cada alma responde al procedimiento causa-efecto, es decir, efecto que por ser adecuado debido a que Dios es su causa, hace del alma que afecta igualmente adecuada, con ideas adecuadas, con las que obra (Spinoza, 1983).

moderna, Jünger propone un *espíritu (Geist) renovador* que consiga retratar la época; esto significaría, participar en la constitución de sus fenómenos. Como veremos aquí, emerge un pensamiento que tiene como característica fundamental proponer una *nueva* lectura del mundo, superior al ver con otros ojos, con los ojos del *hombre de la Luna*.

La mirada del hombre de la Luna es la decisión de arrojarse por *un camino de encuentro con el ser* —una nueva mirada a la existencia— y en esta adviene el mundo del trabajador como figura constituyente de la época moderna. Desde su filosofía, Jünger hace una crítica de la Modernidad al realizar un diagnóstico de los rasgos del mundo tecnificado, en los que se desenvuelve la figura. Así, El autor de *El trabajador* resuelve el acertijo visual que su mirada le exige (Sánchez Durá, *Introducción*, en Jünger, 2004).

De esta manera, al concebirse un nuevo carácter para ver los acontecimientos, la fotografía desempeña un papel relevante, puesto que el siglo XX, siglo de dos guerras mundiales, es el primer siglo en el que se ha documentado cómo el peligro irrumpe en la vida; esto sin representaciones y simbologías. “El peligro no es un error de la razón, sino el resultado de su despliegue técnico” (Sánchez Durá, *Introducción*, en Jünger 2004, p. 24). Aquí, entonces, el despliegue técnico pone en la misma línea el disparar con la cámara y el disparar con el arma de fuego.

En consecuencia, la mirada del hombre de la Lunas identifica, en primera medida, cómo se viene desarrollando la filosofía y, en segunda, cómo esta mirada se da a través del ensayo, lo cual es fundamental para la lectura de la obra de Jünger. A este respecto, el perfil filosófico del autor acoge el ensayo como *nueva* filosofía y es aquí el punto en el que el hombre de la Luna 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”¹⁹ (Jünger, citado en Quintanilla, 2005, p. 14).

1.3 El ensayo como *mirada filosófica*

Ahora bien, ya expuesta, de antemano, la sistematización del proceder por conceptos desde la mirada del hombre de la Luna, podemos observar que surge una escritura que es capaz de referir los acontecimientos reales de la vida. Jünger, a través de su “método”, asume la experiencia filosófica como procedimiento vital que aborda la existencia; es decir, el *problema* filosófico de fondo implica “pensarse en el mundo”. De esta manera, el ensayo como mirada filosófica es la posibilidad que el autor ofrece al lector: primero, el retrato de una época y, segundo, hacer una nueva filosofía que *se sigue a sí misma*²⁰.

En este sentido, el ensayo de *El trabajador* es un libro esencialmente de figuras, reunidas todas en la figura del trabajador: en sus manos se encuentra el destino del mundo. La figura del trabajador y los mitos no están a merced del tiempo; por tanto, estos son más fuertes que cualquier conceptualización sobre la divinidad. El ensayo plasma en la escritura, como constitución misma de este, la figura como aquella que da forma al paisaje. El ensayo devela, entonces, ese paisaje moderno que hasta el momento ha dominado el espacio de la vida, pero también pone en evidencia cómo la figura irrumpe, de manera titánica en la linealidad conceptual de la historia. La tierra reclama a sus hijos el actuar. Zaratustra lo concibe como la manera de llegar al *Übermensch* [superhombre, suprahombre] no desde un proceso tradicional de aprendizaje sino desde un reclamo mismo de la tierra (Nietzsche, 2009).

¹⁹ La traducción de parte de esta cita, directamente del libro de Jünger (2005), 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” (p. 12).

²⁰ 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 un rebaño, sino tener compañeros de viaje, compañeros que lo sigan, porque se quieren seguir a sí mismo (Nietzsche, 2009, p. 47).

En otras palabras, a través de la *libertad* del ensayo²¹ se puede observar retratada la irrupción de lo *elemental*, interpretado aquí como el llamado de la tierra. Tal necesidad de lo elemental emerge en el cuestionamiento; es decir, cuando el hombre descubre que la “libertad” no era realmente *libertad*. Jünger (1993) expone en *El trabajador* [1932] el temple de ánimo adecuado con el que se llega a comprender la vida; este es similar a la lucha del guerrero, el cual se efectúa en un orden más elevado en el que se puede captar el sentimiento de la vida (p. 53). Así pues, llegar a *ser* es la acción misma del *realismo heroico*, el cual se desarrolla en la actitud de lucha por lo real.

En este orden de ideas, el espacio de la vida no es de dominio burgués, puesto que este no concibe el mundo desde una hermenéutica vital, sino más bien desde la lógica de la producción. Incluso, encontrarse bajo el amparo de esta lógica —el de la *razón absoluta*²²— significaría negarse al *dolor*²³, ya que con su evasión se deja de lado una parte constitutiva del ser hombre. En efecto, por medio del dolor se logra conseguir la actitud elevada que permite ver con claridad el paisaje de la nueva época.

Sin embargo, cabe aclarar, que experimentar el dolor no se trata, de ninguna manera, de arrojarse a la nada; por el contrario, consiste en conseguir un carácter, *pese a que sea un mal carácter*, con el que se movilice el mundo al permanecer en un estado de tensión continua. En este sentido, ser un autor implica —en el caso específico de Jünger— formar

²¹ El trabajo escritural de Jünger es de *metapolítica* y no de política. En *El trabajador* se evidencia un ejercicio que hace una lectura del mundo tal cual es, sin intenciones políticas o ideológicas. Así pues, 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.

²² 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.

²³ Pero debemos recordar aquí que el dolor nos es inherente para el existir. Jünger (2003) diría en las primeras páginas de su libro *Sobre el dolor*: “¡Dime cuál es tu relación con el dolor y te diré quién eres!” (p. 13). *Sobre el dolor* será trabajado exhaustivamente en los siguientes dos capítulos.

una personalidad completa, un *temple de ánimo*²⁴ que tome la decisión de actuar para poder llegar a ser. Lo peligroso dirige ahora la vida cotidiana²⁵, por lo que emerge una *voluntad de poder* que introduce al hombre en el nihilismo²⁶.

Por esta razón, el ensayo discute sobre algo ya formado y en ocasiones de 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—. La escritura del ensayo expone elementos ya existentes de un modo *nuevo*, lo cual implicaría que la expresión de su esencia consiste en decir siempre la *verdad* (Lukács, citado en Adorno, 2003, p. 11). La Modernidad ha estigmatizado la verdad por miedo a la negatividad (2003, 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 entenderlo como arte o expresión estética únicamente. Se entiende como la forma de desentrañar conceptos que se han reducido u olvidado, estos son el medio eficaz para llegar a vislumbrar los problemas filosóficos de una época. El hombre hasta ahora no ha soportado la desnudez y se reviste continuamente con distintas definiciones de “la verdad”. A este respecto, y contrario a la tradición, en el ensayo de Jünger (1993) se develan “figuras” que antes estaban bajo el dominio del pensamiento moderno; uno de estos era el “concepto” nombrado: “trabajador”.

El ensayo de *El trabajador* [1932] empieza 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” (p. 21). A este respecto, lo más íntimo se encuentra presente-ausente al mitigar, desde esta dinámica, la

²⁴ 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.

²⁵ También en la escritura; así, en primera medida, se entiende el ensayo como un texto que trata temas desde la subjetividad, haciendo suponer que carece de desarrollo teórico. Pero en el momento en que este escrito, “subjetivista”, deja ver la realidad tal cual es, representa una fuerza peligrosa a los textos filosóficos que se fundamentan “supuestamente” en un desarrollo teórico exhaustivo. Ahora bien, esos ensayos consiguen movilizar, ya que la filosofía circula no en exposiciones conceptuales sino en el ensayo en sí.

²⁶ Sin ser atrapado por una forma romántica de nihilismo, que conduce inevitablemente al vacío, a la quietud; de lo que trata aquí es de un nihilismo activo que lleve a ver el mundo tal cual es, a sufrirlo.

invasión [no]lograda de la razón. En otras palabras, se ha podido observar, inevitablemente, la manifestación de unos preceptos racionales que no han conseguido instaurarse en el espíritu y sí han demostrado ser inverosímiles con la naturaleza del hombre.

Seguido a lo anterior, la obra continúa con la siguiente afirmación: “los alemanes nunca han sido unos buenos burgueses” (p. 29); a este respecto, Jünger señala que la naturaleza misma de los alemanes se los ha impedido. Sin embargo, también indica el autor que fue en Alemania donde la razón encontró mayor seguridad para instaurarse; y sin lugar a dudas esto se dio a través de los portadores del “genio” (los románticos alemanes). De esta manera, el proyecto burgués se asentó incluso en aquellos hombres que se encontraban sumergidos en el silencio, es decir, aquellos que luchas, sin saberlos, en batallas que no eran del espíritu.

Por tanto, la obra de Jünger revela la necesidad de escudriñar en lo más profundo del espíritu de la época y encontrar en ella la unidad de lo propio emplazada en el pasado. Así pues, esto implicaría recurrir a los mitos y a las metáforas que han dado testimonio de la batalla real en la que se ha encaminado el ser humano desde siglos anteriores a la Modernidad. A este respecto, podemos decir que dichos mitos y metáforas concluyen en un tipo de *metáfora absoluta*²⁷ que dice realmente de nosotros; por ende, es pertinente señalar que la metáfora es el vehículo que conduce a la reflexión en la vida humana y a comprender lo inconceptualizable que resulta ser el espíritu de una época.

Así pues, el espíritu de la época moderna, amparado en los principios morales (cristianos), cree poder controlar los conflictos con instrumentos y técnicas de autoayuda que ocultan al hombre el paisaje que le circunda. Hasta el momento dicho espíritu, haciendo uso del dominio histórico conceptual, ha plantado su política en virtud de lo que este define como sociedad. La sociedad es el vivo ejemplo de legitimidad de dominio histórico por dos razones: primera, la sociedad está en una dimensión “distinta” al poder supremo del Estado,

²⁷ Este término designa 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 (Blumenberg, 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.

por ende, lo combate y le hace frente con revoluciones; segunda, a través del combate libertario de la sociedad, el Estado tiene libre derecho de actuar de manera violenta por seguridad. Por estas dos razones, la sociedad, entonces, desde su propio estatus legitima el dominio del espacio burgués y, contradictoriamente, consigue que el Estado de dominio llegue a acuerdos incluso de protegerlos de sí mismos.

Por consiguiente, el Estado de dominio evidencia las estrechas relaciones que hay entre los derechos del hombre y las batallas asesinas, puesto que el dominio de lo peligroso no está bajo su amparo, como ya nos daremos cuenta más adelante: lo peligroso es natural y está contenido en cualquier tipo de relación. En este sentido, en el esquema burgués, el vínculo entre sociedad y *lo elemental que afecta al espíritu* es imposible, ya que los pilares del Estado y de la sociedad son los mismos: la seguridad de la virtud y la justicia. Así, desde esta perspectiva, tanto el Estado como la sociedad no toleran al guerrero, ya que este usa la fuerza como medio para legitimar su propio poder.

En otras palabras, a la sociedad y al Estado de dominio los une un vínculo espiritual inquebrantable: la seguridad y los derechos; para conservar estos emplean una fuerza que no les pertenece: la fuerza del guerrero. A este respecto, podemos decir que los miles de soldados que combatieron en una guerra por la moralidad universal, son inútiles luego en el estado de paz; por ende, es necesario ahora para el Estado de dominio profesar ante la multitud de guerreros mutilados un tipo de actitud de “encarcelamiento de las pasiones”. Sin embargo, el Estado de dominio, para proteger a la sociedad —la cual opera aquí como garantía del poder—, ya sea de un enemigo común o de un antiguo aliado, emplea la violencia en defensa propia y más aún en defensa de la humanidad.

En relación con lo anterior, la guerra en el mundo burgués implica un dominio aparente sobre las figuras que actúan en los conflictos bélicos; un ejemplo claro de esta situación es hacer uso de la guerra con fines individuales y monárquicos. No obstante, en el paisaje bélico de la primera mitad del siglo XX, los viejos acuerdos de paz y no agresión no lograron retener la fuerza titánica con la que ingresó la violencia a todos los hogares. Así pues, podemos decir que el burgués no conoce la guerra y jamás tendrá la disposición adecuada para un enfrentamiento cuerpo a cuerpo; lo bélico actúa aquí desde la periferia de

forma artificial. En conclusión, la moral resulta ser el método con el que la vieja época 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).

En este orden de ideas, *El trabajador* [1932] desarrolla en su composición ensayística, la manera como se ha dejado de hacer *filosofía* para asumir el equívoco “filosofía” y “demostrar” así que la vida, incluso sin notarlo, se encarcela a sí misma en los conceptos de la razón. De igual manera, se puede indicar que el ensayo también pone en evidencia cómo la razón relegó lo *elemental* al espacio del sueño; sin lugar a dudas, consideró lo elemental como un absurdo que se debía olvidar, por ende, un acto de “violencia” contra nosotros mismos. En otras palabras, en el ensayo de Jünger, la fuerza de lo humano adquiere otra connotación; esta permite, por cierto, formular la pregunta por el contenido esencial de la época.

En este mismo sentido, el ensayo también sufre la misma distinción “violenta” por parte del concepto, así como se ha relegado lo elemental y las figuras al espacio del olvido por parte del proyecto burgués. La época moderna concibe como escrito filosófico, en primera medida, la distinción entre “filosofía y “literatura”, y, en segunda, el escrito filosófico, en la mayoría de los casos, sustentado en absolutos conceptuales que “contribuye[n] 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).

Ahora bien, para lo que concierne a nuestro trabajo, el ensayo, como esencia del lenguaje, es capaz de revelar la época moderna como un tiempo nuevo habitado por un ser que descubre cosas todo el tiempo. Sin embargo, el ensayo descubre también algo *nuevo*: las cosas descubiertas traen consigo implícita la metáfora de la *tierra incógnita* (Blumenberg, 2003); es decir, un lenguaje oculto pero verdadero, donde no hay espacio para definiciones. Al mismo tiempo, el ensayo nos arroja a la metáfora y a sus *nuevas* preguntas, las cuales mantienen el mundo en constante descubrimiento. Finalmente, comprendemos que, más

allá de las definiciones que cierran el círculo, se puede saber ahora que *el universo y el mundo aún se encuentran inacabados*²⁸.

1.4 La *figura* que se nos aparece a la *mirada*

Ya expuesto entonces el carácter del ensayo en este trabajo, es necesario continuar en este apartado con la *figura* que se nos revela ante los ojos; en primera instancia, en la experiencia vital del pensador-escritor, Jünger, y, en segunda, a través de la escritura del ensayo. La figura como tal siempre ha estado ahí, lo que se consigue, ahora, por medio de la experiencia y la escritura implica considerar el nuevo temple de ánimo que aquí nombramos *mirada* y nos permite ver el mundo dominado por figuras, bajo la *ley de la impronta*²⁹. Es decir, las marcas del tiempo, del espacio y del ser humano se encuentran contenidas en la figura del trabajador.

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).

Por esta razón, el dominio de la figura, sin lugar a dudas, es el acontecer humano mismo, en el que ahora se tiene el conocimiento para saber que no se puede observar el mundo de manera fragmentada en disciplinas y ciencias (Jünger, 1993, p. 39). Por el contrario, la figura del trabajador se deja ver a sus anchas, no como la suma de las partes que configuran “un todo” sino como aquella que se sustrae a todos los eventos de la vida. La existencia,

²⁸ 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 que estos descubrimientos es denominado como verdad, pero ésta, exclusivamente, verdad para el hombre (Blumenberg, 2003, cap. V). La noción de verdad se puede observar desde dos puntos distintos: el heideggeriano, en la que la verdad se encuentra en el ser desde una metafísica más allá del término; el blumenbergiano que no la piensa de modo metafísico, sino pragmáticamente esta está más allá del término. Como tal, “orienta ese todo que es la realidad”.

²⁹ Blumenberg (2003) 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 τυπωσιζ εν ψυχη, 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” (p. 54).

sustraída entonces al mundo del trabajo, devela la *figura* como poseedora de la *verdad*; por ende, la única capaz de realizar la pregunta esencial por el destino del ser humano. A este respecto, en la Antigüedad, Aristóteles señaló la *pregunta* como esencia de la filosofía; esta como tal podía formular adecuadamente los *problemas* que permanecían ocultos a nuestros ojos. En este sentido, desde la mirada del hombre de la Luna se realizan también las preguntas adecuadas y se encuentran los problemas reales de la época.

En otras palabras, encontrar los problemas reales de una época implica recordar el ser en el desocultamiento de la *figura*. De esta manera, se puede observar que la *filosofía* es la realidad cruda y desnuda, la que fascina y es tremenda, una especie de “absolutismo de la realidad” (Blumenberg, 2003). Asimismo, Heidegger (2009) señala en *Ser y tiempo* que la tarea consiste en el análisis de ese ente que en cada momento somos nosotros mismos. A este ente le va la *pregunta* por el ser, por su *esencia*. Así pues, preguntarse por lo ente, solo se logra desde la *existencia*: “la esencia del *Dasein* consiste en existencia” (2009, p. 63). En este sentido, el ser que se pregunta no puede pensarse ontológicamente, esto es, el *Dasein* no es un género constitutivo; el *Dasein* se ofrece a los ojos para la *contemplación*.

Por este motivo, la mirada del hombre de la Luna permite desocultar la voluntad de poder en la que vive el trabajador como figura; para entender el trabajador hay que poder ver al *Übermensch* nietzscheano. Así pues, en la figura el todo permanece como existencia y constituye la esencia del ente; ahora, ingresar a un *orden nuevo* es preguntarse por el actuar de la figura, en el cual lo inmutable está de manera íntima en constante movimiento configurando mundo.

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 cuenta, entonces, con un carácter imperecedero, incluso en su singularidad, manifiesta una conciencia de figura en los grandes momentos; por ejemplo, en el amor y en la lucha. Esto significa que la figura identifica, ahora, en ese trasfondo inmutable, su *destino* en el mundo; por ende, se encuentra lista para entregarse a la lucha por la vida. Desde esta interpretación, el escenario burgués carece de figuras, ya que todas sus

representaciones están exentas de sacrificios y tienden a desaparecer con el tiempo. La figura, por su parte, se deja ver con facilidad en la primera línea de la batalla, en la muerte inminente del guerrero; por tanto, la figura del guerrero se hace inmortal en la memoria de los otros debido a su sacrificio.

En relación con lo antes dicho, Jünger señala que el soldado alemán del primer frente, en su condición de figura, *permanecerá* inmortal por la ofrenda de sangre que exaltaba la responsabilidad por Alemania. En esto radica la diferencia de la lucha del soldado desconocido y la lucha del burgués. El burgués es incapaz de poner en riesgo su vida, desea prolongarla indefinidamente; por tanto, cualquier revolución burguesa no es una revolución del espíritu sino que es solamente una lucha individuo. Así pues, el burgués siempre buscará la negociación, y, sin embargo, el *soldado desconocido* aún estará en el frente de batalla. En términos heideggerianos, podemos señalar que acoger al soldado desconocido implica un cierto *temple de ánimo fundamental*³⁰ que nos permite “ver la metafísica a la cara”, entender, por supuesto, ¿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.

Asimismo, comprender cómo se nos aparece la figura del trabajador implica también poder señalar lo que hasta ahora la educación burguesa ha sostenido como trabajador³¹, estos es:

1. El trabajador como estamento de la clase obrera.
2. El trabajador como estructura de la

³⁰ 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 del 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.

³¹ A este respecto, se puede observar en la actitud de Robinson Crusoe —náufrago y abandonado en una isla— como, excluido de la sociedad, asume las costumbres burguesas en una tierra inhóspita, rechazando como principio todo lo elemental.

sociedad. 3. El trabajador como realidad económica. Esto significa que llegar a ver la figura del trabajador exige, empero, abandonar dicha educación y entender, desde la perspectiva del *espíritu libre* (Nietzsche, 2003), la voluntad de poder de la figura. Ahora, el trabajador en el siglo XX configura un paisaje en el que solo se contempla la guerra. La lucha como intensión pragmática revela, entonces, su poder a través de la técnica, y esta misma por medio de la fotografía logra retratar *el mundo transformado*³². Aquí se posibilita la intensión del trabajador de sustraerse a un espacio anárquico.

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

Finalmente, la búsqueda por lo que en realidad es el *ser* procura un paso que se da en la simple imagen de apelar por el lugar del individuo antes que por el del funcionario: mostrarse como un *hombre sin atributos*³³, escapando a la excentricidad burguesa que únicamente establece relaciones cosméticas con la vida y arrojándose al mundo —a la verdad desnuda— sin remordimiento.

1.5 El pensar visionario como forma activa de nihilismo

En este orden de ideas, el escritor de ensayos aquí es un hombre sin atributos que consigue establecerse como un *outsider*. Es decir, como *outsider* su lugar “está allá pero desde aquí”, pues solo así adquiere el temple de ánimo adecuado para ver el destino; aquel que hasta ahora se encontraba enmascarado en la vieja época dominada por una filosofía a “saltos de

³² 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.

³³ En la novela filosófica, *El hombre sin atributos*, 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.

rana”³⁴. El destino se nos manifiesta como un pensamiento visionario-anticipador que actúa en el espacio presente de lo humano. Así pues, la mirada del *outsider* supera el tiempo y *se adentran en su tiempo*, ya no con interpretaciones a “saltos de rana”, sino con las interpretaciones surgidas de un temple de ánimo adecuado. La figura, entonces, se revela figura de manera visionaria, pues se sabe en el filo de la existencia; así como el soldado desconocido se sabe en la *línea* de fuego y que se encuentra entre la posibilidad de la muerte y la muerte.

En otras palabras, dicha posibilidad es el nihilismo, el cual tiene un carácter abarcador y se puede identificar como la vida misma. Asimismo, el nihilismo carece de definición; nadie puede nombrarse a sí mismo nihilista o no nihilista, puesto que el nihilismo es todo el escenario de la época. Cabe señalar que, a través de la mirada del hombre de la Luna, se halla el nihilismo en la noción de *ser*; por consiguiente, esto implica saber que “el nihilismo es el destino de Occidente”, tal como lo señala Heidegger (1994) en su diálogo tanto con Nietzsche como con Jünger. En Nietzsche, por ejemplo, emerge el nihilismo activo en la *confrontación* con los valores cristianos; en Dostoiévski el nihilismo actúa en el aislamiento de la persona singular, como se puede observar con Raskólnikov en *Crimen y castigo* [1866].

A este respecto, podemos decir que los fenómenos de la nueva época ya no están bajo el dominio teológico; pero tampoco dominados por el espacio de la cifras. El *cambio* de dinámica en la nueva época, evidencia el incendio masivo provocado por la guerra; perdura en el derrumbamiento, tanto así, que abundan todavía hoy las imágenes de horror y para estas no hay consuelo que sopesa el dolor. Así pues, en el espacio nihilista se realiza en todo su esplendor *la figura* del tiempo: en medio de la aniquilación histórica el *dolor* nos muestra qué tan humano somos (Jünger, 1994, p. 46).

No obstante, en los tiempos de posguerra abundan los acuerdos y tratados de paz con el propósito de detener el avance de lo natural. La manifestación del nihilismo desde la perspectiva de la seguridad cuenta con una última meta; esto es, la opinión de la gente

³⁴ 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.

sustentada en un aparente estado de “paz” donde la nada campea y el compromiso con la vida se ausenta. Esta actitud nihilista-romántica 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. Existe una seguridad parcial que *invierte* únicamente la condición latente de lo elemental: nos pensamos bajo la bendición de la técnica, no obstante, el cuerpo se encuentra aún expuesto a la aniquilación. En relación con lo anterior, el cambio de escenario vislumbrado por la nueva época no da espacio ni tregua y todos los tratados firmados, pueden desaparecer o ser quebrantados en cualquier momento; por ejemplo, cuando una sola voluntad de aquellas que firmaron la paz tiene la intención sobreponerse a las otras voluntades.

El pensador anticipador habita en el *límite* y sabe que los tratados pacifistas caducan en cualquier momento, incluso antes de su fecha de renovación. En este sentido, podemos comprender que habitar el límite no consiste en cruzar la línea, sino en asumirla como condición vital —como se desarrollará en el cuarto capítulo del presente trabajo—. De cualquier modo, lejos está el final de lo bélico, incluso, se debe tener en cuenta que posiblemente no exista ese final. La seguridad apreciada desde la perspectiva jüngeriana es incierta³⁵. Como ya se mencionó, la *inversión de lo elemental* resultaría una retención de fuerzas, un tipo de guerra fría que mantiene latente la posibilidad de una Tercera Guerra 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. En este contexto, le corresponde al espíritu libre permanecer fiel al mundo, a este, en el que el

³⁵ Es incierta en la medida 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 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 con sentido de los riesgos será, en primera medida, 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.

nihilismo domina. En este sentido, ubicarse con fidelidad en esta posición implica saberse sobre la línea y ver desde el ángulo del *outsider*; esto permite 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*. No obstante, cabe aclarar que en “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); sin embargo, se debe comprender también que al otro lado de la línea no se puede tratar sobre este asunto.

Asimismo, se puede señalar que una de las tantas maneras de escapar a lo real consiste en observar como verdad absoluta una historia relativa a la esencia teológica; a este respecto podemos indicar que las ciencias particulares y la aparición de temas teológicos en la literatura logran distraer la mirada del hombre. Dicha esencia teológica es una representación de hechos metafísicos que mantienen alejado al hombre del pesimismo, por ende, del dolor. Ahora bien, la “seguridad” en dicha situación consiste en estar, inevitablemente, bajo el dominio de Leviatán, y, de este modo, como señala Nietzsche: “ha empezado el tiempo de los Estados monstruos” (Jünger, 1994, p. 56).

Al mismo tiempo, en la nueva época se contempla un paisaje *volcánico*³⁶ —como se puede observar en *Sobre el dolor* (1995)—; el cual cambia progresivamente, puesto que nos vamos acercando de modo inevitable al cráter. Lo *elemental* se manifiesta de tal manera que genera un miedo como ningún otro. En este se desoculta el poder de Leviatán, imponiéndose como tirano interior y exterior: interior cuando se revela el miedo al vacío, el

³⁶ En primera instancia, lo volcánico se puede entender como la fuerza que se encuentra quieta, inactiva por largos periodos, pero latente, 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 instaurar como protección a los procesos civilizatorios; así pues, podemos darnos cuenta 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 como tal de la seguridad. A este respecto, Sloterdijk (2004) señala que la “historia del pensamiento moderno está jalonada de fantasmas sanitarios y metáforas farmacológicas” (p. 15), estas buscan reiteradamente una fórmula homeopática que defina como civilizatorio el proyecto moderno. El autor alemán en conversaciones con Hans-Jürgen Heinrichs, partiendo de “la divisa nietzscheana de la vida como ‘experimento del hombre que busca conocer’” (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” (p.15).

cual se manifiesta de adentro hacia afuera con todo su poder, “dominio espacial y velocidad acelerada” (Jünger, 1994, p. 57); y exterior, de afuera hacia adentro “como ataque del poderoso mundo a la vez demoníaco y automatizado” (p. 57). La invencibilidad de Leviatán opera, entonces, en este doble ataque, promete una muerte ilusoria que, *por ser así*, es peor que la de los campos de batalla.

De esta manera, “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” (p. 57). Los guerreros que atacan con fuerzas limitadas el poder de Leviatán solo consiguen, en la mejor de sus 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 “derribar” a Leviatán, pero sin que en realidad se dé un cambio esencial.

Leviatán además de lanzar sus ataques desde afuera, por medio del tirano, lo hace con más eficiencia desde adentro, desde las ideologías, pues Leviatán ama 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, las cuales 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 los pueblos. En consecuencia, Leviatán logra hacer de su llamado el mismo por la patria, y es ahí en el que cobra aún más víctimas.

En este orden de ideas, 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 al principio de este capítulo, es de *negación* y *renovación*: toma el rumbo que permite ver la catástrofe; esto es, lo que se le ofrece al hombre como “reparación”, tanto en lo económico como en lo político y 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: la autolegitimación restringe la *voluntad de poder* de cada uno de los individuos.

La seguridad, entonces, ha invadido el espíritu moderno; sin embargo, el llamado de lo titánico es más temible en los silencios de las multitudes y no en las revoluciones pasionales: contra las voces de los muertos nada se resiste; no se puede ignorar el llamado a un inminente juicio final. “En la medida que el nihilismo se hace normal son más temibles los símbolos de vacío que los del poder” (Jünger, 1994, p. 61). La libertad, ahora, se da en la *tierra salvaje*, que emerge como un oasis en el desierto y esta es odiada por Leviatán, puesto que no tiene acceso a ella; de modo inmediato es *la muerte*. Hoy “como nunca existen hombres que no temen a la muerte” (1994, p. 62). Por esta razón, la necesidad de los Estados modernos es la de generar un ocultamiento cotidiano de la tierra salvaje.

En conclusión, el pensador visionario se sigue a sí mismo, plantea la relación entre pensar y poesía como filosofía, ya que se sabe figura y, por ende, atiende a la realidad tal cual es. El pensador del futuro conoce la época al vivir lo elemental; es decir, está vivo al saberse *sobre la línea*: “La imagen de la línea metaforiza el punto de perfección o consumación del nihilismo” (Ocaña, 1993, p. 17). La línea divide el espectáculo, se muestra no como el síntoma de una enfermedad sino como la condición de ésta, y de ninguna manera como conclusión o punto final. La figura como *outsider* comprende que los valores y la seguridad se sustraen irremediabilmente a la *fuerza titánica* de lo elemental.

Finalmente, la figura del trabajador se descubre en la filosofía del ensayo y permanece imperecedera al mostrársenos como *nueva*: como tal, esta perspectiva solo es posible con un filósofo del futuro —como señala Nietzsche—; esto significaría poner el nihilismo como poder fundamental mismo, nunca como representación de la nada, puesto que “se puede experimentar el morir pero no la muerte” (Jünger, 1994, p. 25). En definitiva, lo decisivo es lo que cada individuo hace de su nihilismo y esto se ve reflejado en el segundo capítulo, donde el proceder argumentativo evidencia cómo la figura del trabajador se redescubre como esencia constitutiva del retrato de una época: el siglo XX.

Capítulo 2.

El retrato fenoménico de la época del trabajador

“Para el plan de trabajo es el trabajo el elemento que le está asignado de una manera natural; no puede haber falta de él, como tampoco puede haber falta de agua en el océano” (Jünger).

En el presente capítulo, después de haber caracterizado la filosofía de Ernst Jünger y su proceder en el capítulo anterior, podemos señalar que en el pensamiento del autor existe el temple de ánimo adecuado para formular la siguiente pregunta: ¿cuál es el paisaje de la *nueva* época del trabajador?, esta, en sí, no pregunta solo por un escenario sino que cuestiona también nuestro tiempo y nuestro quehacer en el mundo; es decir, es la pregunta por nosotros mismos. El paisaje que ahora surge ante nosotros siempre estuvo ahí, simplemente se mantenía oculto en conceptos y terapias progresistas; no obstante, no iba a permanecer oculto por más tiempo. La pregunta aquí expuesta se aborda desde la obra fundamental de Ernst Jünger, *El trabajador* [1932]. En *El trabajador* se desoculta la nueva época como un paisaje *traslaticio*, resultado de un tiempo de auge burgués y de nuevas maneras de manifestar la técnica en todos los asuntos de la vida.

En el capítulo anterior se indicó que un *filósofo de la acción* es aquel que tiene la sensibilidad para apreciar un siglo con ojos distintos; esto es, contar con la mirada del espectador que presencia el naufragio en el mismo instante que comprende que él también naufraga (Blumenberg, 1995). Se trata de tener, así, una mirada de la realidad como aquello elemental que subyace a toda acción del hombre, pues implica darnos cuenta que somos espectadores y actores en nuestro propio mundo¹. En este sentido, para introducir este capítulo, es pertinente la afirmación de Heidegger de considerar a *El trabajador* una obra paralela a *Ser y tiempo* [1927]; esto quiere decir que las dos obras cuentan con la misma

¹ Micromegas entiende que los hombres —seres minúsculos— tienden a la autodestrucción y a la prepotencia; sin embargo, son un paisaje de acciones a los que sucumbe el personaje, al comprender que el actuar de estos hombres representa la condición de *estar vivos*, que son por sí mismos inmensamente grandes e inmensamente pequeños en el tiempo (Voltaire, 2006).

Stimmung sobre la noción de *ser*. En *Ser y tiempo*, el reconocimiento de la pregunta por el olvido del ser y en *El trabajador*, la pregunta por la noción de figura. La pregunta desde estas dos posturas no se ubica aquí en la respuesta sino en la esencia de la pregunta por un tiempo *traslaticio*. Por esta razón, se esbozará, en primera medida, metodológicamente la manera en que podemos aproximarnos a la noción de figura y, por supuesto, la relación que esta tiene con la vida. La mirada del hombre de la Luna es el “método” fenomenológico que nos permite vislumbrar un futuro que se está ahogando en sus posibilidades; hundiéndose en la densidad de su tiempo.

Seguido a lo anterior, desde esta metodología abordaremos la pregunta por el espíritu de la época. Ahora, el hombre se encuentra expuesto a lo elemental y reconoce que ante ello se debe estar *preparado*, se debe poseer, por tanto, el *temple de ánimo adecuado* para asumir el destino. En este orden de ideas, tener presente todo cuanto nos rodea es comprender la existencia desde un saber nuevo, no desde uno que cumpla la función positiva de responder a la pregunta por el olvido del ser con otro “ser” novedoso; por el contrario, con la filosofía del futuro, lo *nuevo* consiste en hallar que dicha pregunta es el ser mismo que *permanece* en constante tensión.

2.1 La mirada del hombre de la Luna como método fenomenológico

El hombre de la Luna, como ya se ha dicho, es el único capaz de ver la figura, por lo que ahora es necesario aproximarnos al cómo consigue verla y cómo en lo elemental se puede realmente vivir la pregunta que nos inquieta hoy. La pregunta se puede advertir en Heidegger y Jünger; sin embargo, la *metáfora* empleada por cada uno de ellos es diferente, únicamente en lo formal; no obstante, realmente ambos pensadores no se distancian en el fondo, plantean la *diferencia*, es decir, entienden que el mejor modo de responder a un asunto es modificando la pregunta. Cuando se apela a la noción de mirada en un sentido tradicional, la “diferencia” es entendida como una contraposición de conceptos; esto es, plantear relaciones de opuestos, por ejemplo, realidad e irrealidad y mito y logos, por lo que esta diferencia se ha establecido sobre la noción de lo otro y esta es la tradicionalmente

expuesta en la Modernidad. Por el contrario, Blumenberg (1995) señala que la *diferencia* no se entiende de la misma manera desde la intervención de Heidegger; la *diferencia* no es lo otro: “el mar no es lo otro de la tierra”, lo cual nos esclarece que tampoco podemos creer que lo propio del hombre sea una cosa y lo impropio sea otra, tales como: la tierra es propio de lo humano y el mar lo impropio en un tipo de confrontación. La *diferencia*² es constante tensión y se entiende como reciprocidad en lo inconceptualizable, es decir, se manifiesta a través del pensamiento de la acción que permite la vida: vida-existencia, por tanto, entre lo humano y el cosmos.

Seguido a lo anterior, se puede afirmar que Heidegger (2009) piensa en existenciales, los cuales conceptualizan el ser del ente como nuestra tarea; esto quiere decir que el problema somos nosotros mismos, puesto que el ser del ente nos es inherente, “es estar en el mundo” aconteciendo históricamente. El *Dasein* se puede caracterizar de dos maneras: primero, la esencia del ente está en su “tener que ser”, desde su ser estar-ahí (*existentia*) — ontológicamente se diferencia de la noción de ser como *Existenz*—. De ahí que la esencia del *Dasein* consista en existencia (2009, §42, p. 63).

Segundo, el *Dasein* no puede ser concebido ontológicamente como un género del ente que está-ahí, sino que se entrega a sí mismo como propio, en su posibilidad más íntima. Para el autor de *Ser y tiempo*, este es el sentido formal de la constitución existencial del *Dasein*, esto es, resolver el problema del ser partiendo de la existencialidad de su existencia, no como definición de cierto modo de existir sino como una indiferencia cotidiana con un carácter fenoménico positivo de este ente (Heidegger, 2009, § 43, p. 64). Por esta razón, en *Ser y tiempo* se afirma que el *Dasein* se encuentra en un estado de *medianidad* en el que lo ónticamente más cercano y conocido es también lo ontológicamente más lejano y desconocido, por lo que es necesario alcanzarlo por medio de una analítica que determine

² La diferencia es pensada de manera fundamental después de Heidegger. El autor de *Ser y tiempo* se aparta de una concepción sustancialista y piensa la diferencia.

sus caracteres desde la existencialidad; en efecto, desde lo que él llama existenciales³ (2009, § 45, pp. 64-66).

Jünger, por su parte, piensa en figuras, es decir, realiza la pregunta, no a través de descripciones sino en el desentrañar en la figura lo originario-primordial del hombre, aquello que se ha olvidado; empero, no preguntando por lo absoluto o lo infinito sino por lo orgánico en su totalidad. Esto es, plantea una relación metafísica y no de concreciones que aparecen históricamente; así pues, la figura se manifiesta en el despliegue técnico, por tanto, la figura sustrae el todo al mundo del trabajo. Así, es en el despliegue técnico donde aparece su esencia representada en cuatro figuras: el soldado desconocido el emboscado y el anarca —La figura del trabajador—. Estas figuras se despliegan en la voluntad de poder.

La Figura —escribe Heidegger a Jünger— es para usted aquello que no es accesible sino en un “ver”. Se trata de ese mismo “ver” que, en los griegos, se dice *idein*, palabra que Platón emplea para una mirada que considera no lo cambiante de la percepción sensible, sino lo inmutable, el ser, la *idea* (citado en Wegener, 2006, p. 51).

Del mismo modo, el objeto de investigación en *Ser y tiempo* es el ser del ente, correlativamente, el ser en general (Heidegger, 2009, §p. 46) —sin olvidar que este es el propósito que tiene la ontología; no obstante, esta se ha desvirtuado en concepciones historicistas—. Así, entendida la ontología en un sentido más amplio —no soportada en la necesidad investigativa de una mera disciplina—, realiza cuidadosamente la pregunta desde las “cosas mismas”. Para Heidegger, la pregunta conductora es siempre la pregunta por el sentido del ser; por ende, esta es constitutiva de cualquier “cuestión fundamental de la filosofía”. La pregunta, empero, solo puede ser tratada desde una *concepción metodológica que atienda a las cosas mismas*; es decir, desde la fenomenología, ya que desde ahí se caracteriza originalmente arraigado el *cómo* de la investigación —no al *qué* de los objetos—. Fenomenología significa “a las cosas mismas”, que de forma preliminar sería “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde

³ En este sentido, pensar el ser del *Dasein* exige llegar a lo esencial de la elaboración de la pregunta ontológica fundamental, la cual debe llegar a ser originaria. Esto quiere decir que la búsqueda debe ser de manera existencial a la luz del ser del *Dasein*, es decir, este ser en su *propiedad e integridad* (Heidegger, 2009, §45, p. 66). Los existenciales se diferencian de las categorías, puesto que estas últimas son determinaciones del ser pero no tienen nada que ver con la forma del ser del *Dasein*. Esta sería la manera de saberse estar en el mundo, lo cual, no obstante, el fin de estar en el mundo es la muerte.

sí mismo” (§34, p. 54). En palabras de Husserl, “el mundo de la vida”. Así pues, la fenomenología como *ciencia de los fenómenos* es la única que hace posible la ontología; esta oscila entre el fenómeno y el logos, el primero a través del segundo.

Mientras tanto, para Jünger la pregunta conductora es ahora, la pregunta por el sentido del *ser figura*, esta constitutiva de cualquier pregunta por el existir; por consiguiente, la pregunta por la figura es también una *concepción metodológica que busca atender al modo de ser figura*, esto es, desde la fenomenología, del ir a las cosas mismas; en este caso, ir a lo *elemental*. Precisamente, a través de la forma del ensayo el escritor dice cómo se va a investigar, en efecto, desde “las cosas misma”, desde la acción bélica —desde lo telúrico—, pues es allí donde se manifiestan las *figuras*.

Así las cosas, podemos señalar ahora que los dos autores conciben la misma *Stimmung* al preguntarse por ¿cuál es el lugar del hombre en el mundo? A este respecto, es posible afirmar que el temple de ánimo adecuado está próximo a la respuesta. Pensar la diferencia implica entender que el mejor modo de responder a un asunto es modificando la pregunta. Por el contrario, responder a las preguntas de modo apresurado no es una solución, puesto que, resolver el acertijo no es esencialmente lo necesario y mucho menos lo propio. En consecuencia, se requiere metamorfosear la pregunta en otra pregunta.

En este contexto, para el hombre de la Luna, “los ojos son los ejemplos orgánicos de la filosofía, su enigma estriba en que no solo pueden ver, sino que también son capaces de ver el ver (Sloterdijk, 1989, p. 198)⁴. Esta es la *habilidad* que permite percibir los giros de una época, no como una progresión sino como una revolución metafórica de la revolución. De hecho, esta revolución evidencia cómo se da el *paso* de una mirada a otra; por ejemplo, de una mirada cosmológica a una mirada telúrica del mundo (Blumenberg, 2003).

En este sentido, con *El trabajador* podemos esclarecer, en primera instancia, que en su sola composición nos acercamos a la pregunta por el problema, ya que la obra escapa a la argumentación tradicional de la filosofía moderna. En segunda instancia, en la obra podemos evidenciar un espíritu que toma conciencia; esto es, saber que hubo un periodo en

⁴ La reflexión pone a los ojos en un lugar superior sobre los demás órganos de conocimiento del cuerpo, puesto que el pensar filosófico es necesariamente una reflexión visual.

el que se nos impedía pensar por nuestra cuenta; no obstante, ahora lo podemos hacer. A este respecto, Jünger señala que existen periodos en los que nos vemos en situaciones que escapan a nuestras decisiones. Por ejemplo, en los primeros años de educación escolar, nuestros padres eligen la educación que desean darnos y la institución en la que quieren inscribirnos. Sin embargo, llega el momento en el que nos desprendemos de la tutela paternal y asumimos un carácter propio; ahora somos nosotros los que tomamos nuestras propias decisiones⁵.

Desde esta perspectiva, dicho momento de desprendimiento está mediado por la confrontación y, más aún, por la fuerza que ejerce el adversario. De este modo podemos interpretar las viejas luchas del trabajador en el siglo XIX⁶ como reivindicaciones de ideales ajenos, propios de sus adversarios. Las exigencias del trabajador fueron marcadas por las del burgués y su lucha contra este emergió con la misma potencia sin perder la esencia de quien lo formó, de quien le dio su educación. Asimismo, podemos encontrar en el trabajador el carácter de fuerza opositora, pero también las huellas de ese modo de ir expandiéndola (Jünger, 1993, p. 24). Esto quiere decir que en el viejo periodo, el trabajador, pese a tener una posición opuesta a la burguesa, estuvo también constituido ideológicamente por eso que le dio la fuerza: la revolución burguesa. En este sentido, el espacio burgués está legitimado por las revoluciones de los trabajadores que creían su lucha por la *libertad*.

⁵ Podemos recordar ahora que en *Respuesta a qué es la Ilustración*, Kant nos señala que ella es la salida de la minoría de edad, por ende, saber que podemos hacer uso de nuestro propio entendimiento sin que este tenga que ser dirigido por otro, por algún tutor, o algún pastor. Pese a saber esto, algunos viven en la comodidad y la mediocridad de la minoría de edad, es decir, dejan que piensen por ellos. Sin embargo, el esfuerzo propio del espíritu libre se permite salir de esa minoría de edad. Así, tener la vocación de pensar por sí mismo es tener la capacidad de ensanchar “el espíritu de una estimación racional del propio valor y de la vocación que todo hombre tiene: la de pensar por sí mismo” (Kant, 2004, p. 34). La Ilustración, por parte de Kant, es la libertad de emplear la propia razón de manera pública, puesto que la razón expuesta de modo público, ante los lectores, caracteriza al hombre como docto.

⁶ El siglo de las luchas y las reivindicaciones sociales está fuertemente influenciado por los mecanismos revolucionarios de resolución. La comprensión del materialismo histórico en el siglo XIX ha facilitado que se haya constituido una teoría, la marxista, en la que el proletario ha sufrido los duros cambios que ofrece el capitalismo, tanto en lo económico como en las condiciones básicas de la vida (Marx y Engels, 2004). Por lo que aparecieron sujetos sociales que estaban dispuestos a llevar a la sociedad entera a estas luchas, tanto desde un plano intelectual como de liderazgo. Por ejemplo, desde las teorías del comunismo francés, alemán e inglés y las sociedades secretas de París, entre otros.

Así, los ideales modernos son sustentados en las revoluciones de los trabajadores y desde esta postura, el Tercer Estado logró implantarse en toda Europa, no por sus propias manos sino gracias a las del trabajador. La Revolución Francesa —revolución de la burguesía y donde se acuña inicialmente la noción de trabajador— es la más significativa entre las que dieron forma al concepto moderno de libertad. No obstante, también es la que propendió por la seguridad de un Estado mundial de derechos humanos⁷; es decir, procuró que la libertad asegurara el desarrollo industrial. En consecuencia, esto quiere decir que la libertad para trabajar reafirma el modelo de la producción en masa.

De esta manera, el trabajador consiguió lo que el Tercer Estado no pudo por sí mismo: el dominio de todos los escenarios de la vida con la idea de “libertad” burguesa. Dicho de otro modo, el trabajador con sus revoluciones no hizo otra cosa que legitimar lo que dentro de sí le había dado forma; esto es, el objetivo burgués del control y la seguridad. Desde esta postura, siempre ha sido una necesidad del hombre moderno convertir el mundo en un museo; proteger y conservar sus espacios barrocos, ya que exponerse a los elementos es ver el rostro falaz de la muerte.

En otras palabras, el trabajador aquí expuesto como legitimador de los ideales burgueses no es otro que el trabajador-proletario, en el cual no se puede ver lo *nuevo*, pese a lo enfático que resulte este en sus revoluciones. De ahí que considerar al trabajador un Cuarto Estado⁸

⁷ Después de la Primera Guerra Mundial se creó la Sociedad de Naciones con el propósito de fomentar una política de desarme y seguridad. Sin embargo, la pérdida de confianza en las políticas liberales posibilitan que grupos de extrema derecha y extrema izquierda surjan y consoliden por un lado, el nazismo y, por el otro, el comunismo, los dos devastadores de este mundo. Al terminar la guerra y al reevaluar “los horrores de la guerra y los juicios de Núremberg y Tokio mostraban la necesidad de regular de forma precisa el concepto de derechos humanos y, sobre todo, de establecer claramente cuáles eran. Uno de los primeros trabajos de las Naciones Unidas fue la elaboración de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, un texto cuya redacción estuvo sujeta a muchas discusiones, ya que las posturas de las distintas naciones no eran coincidentes acerca de sus contenidos. No obstante, finalmente fue aprobada el 10 de diciembre de 1948. Con la aprobación de la Declaración Universal la humanidad se dotó a sí misma de un documento marco para la convivencia entre los seres humanos, con el objetivo de que estos derechos llegaran a formar parte del derecho positivo de todas las naciones” (Disponible en <http://www.amnistiacatalunya.org/edu/es/historia/inf-s20.html>).

⁸ En el *Manifiesto comunista* (2004) podemos observar que este comienza diciendo que la historia de todas las sociedades se ha caracterizado por ser la historia de la lucha de clases, en las que siempre han existido clases opuestas, una que ostenta el poder y otra que carece de él: libres y esclavos; opresores y oprimidos; burgueses y proletarios. En estas siempre hubo lucha en la que la revolución facilitó un cambio en las sociedades; en ocasiones, alguna de las clases emergía y la otra desaparecía. Por lo que es fácil encontrar que toda sociedad se encuentra dividida en estamentos.

es realmente una intención desencajada, puesto que ubica al trabajador en una clase; es decir, permanece operando para los objetivos burgueses.

Ahora, después de haber puesto en evidencia el propósito burgués con respecto al trabajador, surge de lo más íntimo una toma de conciencia que plantea una diferencia sustancial y cósmica entre el burgués y el trabajador. Esta diferencia los ubica en realidades distintas en la que ya no es posible una sucesión temporal de dominio; es ahí donde radica lo *nuevo*, en el poder escapar a ese origen burgués que subyace en el trabajador. En este sentido, la *diferencia* esencial de rango radica en que existe una la relación distinta con los *poderes elementales* (Jünger, 1993, p. 25).

En otras palabras, para el burgués los elementos se encuentran fuera de la humanidad; empero, la negación es un rechazo inexorable de lo peligroso que se fundamenta en la necesidad de una seguridad completa. Desde este punto de vista, el burgués, después de controlar desde afuera las sangrientas batallas por el poder, opta por abolir la pena de muerte y ocultar las ruinas, ya que en ellas se le revela la finitud, el paisaje lúgubre de la muerte. Sin embargo, el burgués percibe que en el interior se desata la más terrible de las guerras civiles, y para soportar dichos pensamientos ha encontrado una solución: la expulsión de lo elemental al mundo del sueño, al de la irrealidad, a la *protesta romántica*. Nietzsche señala que hasta ahora hemos tenido una mirada jurídica que censura lo humano.

Ahora bien, la *diferencia* de rango se da en una época que marca el *paso* de una “libertad” a la *libertad*, y en la que con más fuerza se empieza a evidenciar la distancia entre el trabajador y el burgués, dicha fuerza es mucho más temible y contundente que las que se originan en los estamentos —trabajador-proletario—. Son tiempos en los que el burgués siente miedo, puesto que ha llegado al límite, de ahí en adelante no hay espacio para más *negociaciones*; son tiempos en los que el temple de ánimo adecuado le permite al hombre ver el ser en su funcionalidad; no es posible escapar al aburrimiento (*Langeweile*) pues nos hemos dado cuenta de nuestras reales posibilidades.

Lo que esto significa es nada menos que un ataque a todas aquellas cosas que le hacen preciosa la vida al burgués. De ahí que para él sea una cuestión de vida o muerte el que el trabajador se conciba a sí mismo como el portador del futuro de la sociedad (Jünger, 1993, p. 29).

2.2 El temple de ánimo adecuado para mirar una época

A medida que avanzamos, podemos ver cómo se da el *paso* del ideal burgués a la *nueva vivencia* de lo elemental —al asumir nuestra cotidianidad⁹—, desde el *método* de la mirada del hombre de la Luna podemos adquirir la sensibilidad de “ir a las cosas mismas”, lo cual nos permite adquirir un temple de ánimo adecuado que nos da la posibilidad de avizorar la pregunta por el problema del lugar del hombre en el mundo, del que toma conciencia de su época. En este caso, el problema evidencia que el espíritu de seguridad del burgués ya no está a salvo a la mar ni en tierra firme, su sustento en la razón progresista es inestable en el *mundo real*. No obstante, la razón instrumental por excelencia disminuye la fuerza del peligro, aunque al pensar el peligro nos damos cuenta que este es inherente a la vida y que es padre de la máxima seguridad; entonces lo que sucede es que en esta *seguridad* no tiene participación el burgués, ya que eso lo llevaría a pensar que bajo sus pies reside lo telúrico.

El burgués argumenta que esta sensación de inestabilidad implica irse en contra de la humanidad, lo que conlleva expulsar lo elemental a un tiempo fuera del presente. Sin embargo, el peligro al ser expulsado podrá alcanzar niveles muy altos, puesto que lo elemental no solo forma parte del mundo externo sino que también forma parte de la persona singular; es decir, con los anhelos de aventuras, de ir mar adentro, de escalar montañas, todo esto con un continuo espíritu de lucha que le hace permanecer en relación con lo elemental. “Tanto como ser natural cuanto como ser demoníaco el hombre vive dentro de los elementos” (Jünger, 1993, p. 55).

De esta manera, existen dos fuentes de lo elemental: la primera, que el peligro está en el mundo, pues la vida es una exposición directa a lo telúrico. Jünger hace la analogía con el mar al decir que este no deja de ser peligroso solo porque no sople el viento. La segunda, lo elemental también se encuentra en el interior, en el corazón humano, el cual siempre está

⁹ Blumenberg (1995) utilizó un concepto que no es un concepto: la “metáfora absoluta” —no es un qué sino un cómo, al igual que el ser en Heidegger—, esta no se puede comprender bajo los designios de la historia conceptual, es decir, el acontecer temporal y la vitalidad del tiempo; sin embargo, lo podemos asumir como metáfora de traslación, en la que se puede observar una pragmática frente al método de trabajo filosófico. Seguido a lo anterior, frente al método histórico conceptual promovido por Rickett, Blumenberg llama a este *nuevo* camino: metaforología, esto es, la metáfora como traslación; por tanto, transporte o camino, posiblemente de no accesibilidad (*Unbegrifflichkeit*) a la vida misma (*MacGuffin*), empero, *al sentido del ser*.

pensando como guerrero y en todo momento se siente necesitado de peligro y también de seguridad; sin embargo, sabe que una situación completamente asegurada es una situación incompleta (Jünger, 1993, p. 56). Asimismo, lo elemental aparece como actitud romántica, esto es, saber que hay hombres que habitan espacios que nunca aparecen presentes, puesto que una de sus características es la lejanía, y aunque midan con elementos del presente: cerca-lejos, claro-oscuro, día-noche y, por supuesto, desde la realidad, no dejan de ser solo los puntos cardinales de la estima romántica, los cuales se presentan en el pasado y en el futuro como huida a un espacio que se encuentra asegurado, ya que en la estima romántica se da un peligro que no se vive y se encuentra saturado de razones.

En síntesis, se puede decir que la escapatoria de los vencidos es lo maravilloso; el hombre romántico pretende instaurar las valoraciones propias de una vida elemental en la que, sin embargo, no participa. El romántico se percata que el mundo del burgués es incompleto, pero el único medio que sabe utilizar para oponerse a este es la huida. Una cosa distinta ocurre con el trabajador que encara a lo elemental desde su propia naturaleza. Por consiguiente, el temple de ánimo nos permite ver que la actitud del hombre del siglo XIX, por un lado, procura el auge burgués a través de un modelo soportado en el avance de la técnica y, por el otro, una actitud romántica que sabe que en el progreso no hay una seguridad completa y opta por vivir en la lejanía. Al parecer, se nos obliga a presenciar un juego de opuestos que no existe en realidad, ya que ninguno tiene acceso a lo elemental y no pasa nada en lo cotidiano; lo único que consigue medianamente es retener la fuerza de lo elemental que después se mostrará con mucha más fuerza.

Ahora, en el siglo XX, con el avance triunfal de la técnica, se reducen los paisajes románticos, estos van perdiendo validez y desaparecen paulatinamente, por lo que aquellos espacios míticos de otras civilizaciones y selvas vírgenes se esfuman y ya no hay lugar a dónde escapar. Esta situación se evidencia con mayor fuerza con el comienzo de la Gran Guerra en 1914; la *transformación* es el paso de una protesta romántica a una *acción* que no tiene ya como característica la huida sino el ataque. De igual manera, lo peligroso va de la periferia al centro; el peligro ya no está en otros tiempos, sino que está en el presente. “Lo peligroso, que antes aparecía bajo el signo de la lejanía y del pasado, domina ahora el

presente” (Jünger, 1993, p. 60); con ello se constituye un periodo de nuevo orden, vislumbrado por aquellos que tienen el temple de ánimo adecuado para ver a través de las “revoluciones” y saber que atrás de ellas y sin ellas se está gestando algo de tal fuerza que se escapa al entendimiento, esta es la verdadera *revolución* que reclama la tierra a sus hijos.

Hasta el momento la necesidad de mantener el peligro alejado de la vida cotidiana ha sido sostenido por dirigentes que llevan el espíritu por la senda de la seguridad, pero también hemos podido observar que una voluntad dirigida no puede realmente alcanzar la *libertad*, por lo que esta después de verse de frente con la muerte entiende que debe dejar la “minoría de edad” y alcanzar un dominio sobre sí, ya que vivir no solo es una necesidad sino que esta vida debe también tener un sentido. El *sentido* se adquiere en el momento en el que lo peligroso empieza a formar parte activa de nuestras vidas; ahora el matiz de la muerte, de la sangre y de la tierra adquiere una tonalidad más intensa (Jünger, 1993, p. 62). El sentido es tan intenso que lleva al extremo del dolor y ubica a la vida en otros estratos, en los que se entiende el actuar como el moverse dentro de lo más íntimo de nuestro tiempo; para esto la actitud de los hombres debe alcanzar un nivel tan elevado, que sobrepase los campos derrumbados y tenga la certidumbre de *libertad*. Es ahí donde se llega a comprender que destino y libertad van de la mano y que el hombre es ahora el portador de un poder y de una responsabilidad histórica.

A partir de la Gran Guerra, el siglo XX ha mostrado que tiene como paradigma el derrumbe de los principios del pasado; pues bien, son tiempos en los que lo elemental adquiere mayor sentido para el hombre. No de manera accidental se halla este en contacto desde una actitud anárquica que en medio del derrumbe se torna indestructible; “la anarquía se asemeja a la confusión propia de esas noches abundantes en sueños de las que el espíritu se alza pertrechado con fuerzas nuevas para órdenes nuevos” (Jünger, 1993, p. 62). Así pues, dichas fuerzas emergen de una nueva conciencia que en estos tiempos se caracteriza por su agudeza —como lo fue la del soldado de la Gran Guerra, un soldado auténtico, un soldado invicto—, que pertenece a órdenes antiguos pero a la vez proféticos. De igual manera, donde predominan la pasividad y el padecimiento no se da la sensación de libertad; por el contrario, la encontramos en aquellos lugares en los que se da la transformación del paisaje.

Solo los portadores de la fuerza de la verdadera *libertad* se hallan vinculados a este nuevo paisaje, de manera profunda a su espacio y a su tiempo.

Este hecho de estar participando en el propio espacio y en el propio tiempo, esta felicidad extraña y dolorosa de que durante segundos se hace partícipe a una existencia, es el indicio de que esta pertenece no solo al material de la naturaleza, sino también al material de la Historia — es el indicio de que esa existencia conoce cuál es su tarea (Jünger, 1993, p. 64).

Vivir el espacio y el tiempo de una época es contemplar las ruinas de ciudades bajo la arena del desierto, los antiguos naufragios y los nombres de lugares ya olvidados. Todos ellos nos son heredados. En este orden de ideas, Schopenhauer entendió que el único camino es saber que “el mundo es mí representación”, lo cual lo apartó de la noción universal de “el mundo es representación”¹⁰; esto podría interpretarse como una metáfora que adquirió una noción estética, en la que se afirma que el hombre está observando una función en la que él mismo es el actor; así, desde una representación de sí mismo se está preparando para su inmolación, por ende, a sufrir como se debe (Schopenhauer, 2009, §16).

Asimismo, para Blumenberg, el actor y el espectador son uno y el mismo, no son el otro; el actor representa el papel que debe cumplir, es decir, *prepararse para la muerte*. Espectador y observador, aquí y allá son actores de su propio drama, de su propia comedia (1995, p. 74). En palabras de Nietzsche, es la vida desde la mirada del arte y el arte desde la mirada de la vida, lo que significaría hacernos un mundo al darnos cuenta de nuestra soledad; por tanto, hacernos un mundo cotidianamente en *los trabajos y los días*. En consecuencia, la metáfora, en este caso, se entiende como *función* y no como sustancia, por ende, la acción es la tarea correspondiente al hombre. Desde la postura de Jünger (1993), la funcionalidad en el hombre resulta imperecedera; esto es, cuando el espíritu tiene una relación verdadera con la historia y cuando tiene la voluntad para reconocer que esta proviene de todos los ámbitos de la vida heredados y se pone en escena en la relación-función simbólica en el trabajo.

¹⁰ En este sentido, podemos ver que se realiza una reformulación estética de la noción de Lucrecio, en la que expone que “somos espectadores de nuestro propio naufragio”. De este modo, felicidad podría entenderse como una noción de sobrevivencia. Blumenberg (1997) deja claro que no hay seguridad en el puerto, que el aventurarse a la mar es sinónimo de vida, pero más aún de sobrevivencia.

2.3 El *realismo heroico* o el vivir una época

En este orden de ideas, podemos indicar que la vida se nos convierte en la continua representación de nosotros mismos. A este respecto, comprendemos la cotidianidad como la continua lucha del hombre en el mundo del trabajo, en el que lo humano se sabe ahora en un actuar permanente. En el siglo XX, el tiempo es ocupado en la constante pregunta por el actuar desde una mirada diferente; esto es, desde la óptica del espíritu del guerrero, no por la necesidad de “liberación” sino por la *libertad* misma; es decir, ante todo realizarse la pregunta consiste en asumir la condición vital del *realismo heroico*.

En este sentido, la capacidad heroica surge de la persona singular, aquella que redescubre que su voluntad ha estado sujeta por mucho tiempo a disciplinas; sin embargo, en la nueva época, el hombre encuentra en dicha voluntad olvidada la fuerza para reconocer la realidad. Asimismo, lo humano se identifica ahora como agente activo perteneciente al mundo del trabajo: como figura del trabajador. En este sentido, se manifiesta en el trabajador la sustancia más íntima capaz de evidenciar las múltiples representaciones del mundo y el sinnúmero de ideologías que han reducido el trabajo a una clase y a movimientos dominados bajo el signo del concepto de “lo social”.

La figura del trabajador es la única que consigue ver el trabajo desde una libertad planteada en la *diferencia*; es decir, desde una valoración que escapa a las cifras y a los movimientos que solo procuran legitimar poderes que coartan la verdadera *libertad*. Así pues, el realismo heroico es la capacidad de lucha en un grado distinto por la necesidad íntima de mundo, donde “la libertad se muestra precisamente como la expresión de esa necesidad; o dicho con otras palabras: dentro de ese mundo de reivindicación de libertad aparece como reivindicación de trabajo” (Jünger, 1993, p. 69).

De este modo, podemos comprender que dicha reivindicación de la libertad no es una toma del poder político y social por parte del trabajador; así como tampoco es, como ya se ha dicho, un estamento, con lo cual podemos afirmar que el trabajador no es nada concreto; más aún, la figura es compleja y participa de una libertad sustentada en la *diferencia*, la cual apela a lo irreductible y, por supuesto, a lo indecible. Desde esta perspectiva, la

libertad no se encuentra ni en lo que se dice, ni en lo que se deja de decir¹¹, esta participa en ambos momentos bajo unas leyes propias. Con este tipo de comprensión estamos adentrándonos en la “edad del trabajador”, lo cual significa que nos encontramos ante una vida que se sustrae al trabajo.

Trabajo es el *tempo* de los puños, de los pensamientos y del corazón; trabajo es la vida de día y de noche; trabajo es la ciencia, el amor, el arte, la fe, el culto, la guerra; trabajo es la vibración del átomo y trabajo es la fuerza que mueve las estrellas y los sistemas solares (Jünger, 1993, pp. 69-70).

Dicho de otro modo, toda reivindicación de la libertad es una reivindicación por el trabajado, lo cual se manifiesta en una conciencia *nueva*, que se autodescubre como poseedora de una *libertad* en la que desaparecen vínculos antiguos al incluir lo elemental como algo esencial a su constitución; asimismo, esta se plantea una relación con el poder desde la *diferencia*. Según lo anterior, emerge de lo más profundo de la consciencia la nueva *voluntad de poder* que exige reconocer la noción de “poder” histórico como un equívoco. En la *pura* voluntad de poder se manifiesta un sentimiento de carencia y de necesidad de búsqueda desde el actuar, que en ningún momento puede interpretarse como un poder abstracto.

Como se ha indicado, entonces, ninguna reivindicación burguesa puede evitar que se dé lo nuevo; empero, que con del derrumbe de las fronteras se genere la *movilización total*, donde aparece lo nuevo como estado abarcador. Cuando este movimiento puro se presenta, se manifiesta también el poder en sí, no como acontece en el liberalismo —en el que la libertad radica en una forma de “toma de poder”—, sino que el poder en su forma real rompe niveles valorativos y económicos; “el poder va inseparablemente asociado a una unidad vital estable y determinada, a un ser indubitable — lo que aparece como poder es precisamente la expresión de tal ser” (Jünger, 1993, p. 74).

¹¹ Wittgenstein (1992), en el *Tractatus Logico Philosophicus*, señala que su trabajo se centra en lo que se puede decir y lo que no se puede decir, esto es, de lo que no se puede decir no hay nada que decir. Por lo que afirma que: “La proposición expresa de un modo determinado y claramente especificable lo que expresa: la proposición es articulada” (1992, 3.251). En este sentido, el pensamiento del autor confronta dos polaridades que se excluyen por definición, y en lo que hace referencia a la libertad, señala que la libertad consiste en conocer dicha distinción, puesto que hay que hablar de manera articulada.

En la nueva época, retratada por Jünger, el trabajador se encuentra en una posición esencial, en la que el poder le es inherente; esto es, ahora el trabajador se encuentra en su alteridad como el ser poseedor de una voluntad de poder pura. La representación del ser “figura” del trabajador es lo que en realidad se puede llamar voluntad de poder, la cual busca ya una libertad legitimada desde el trabajador; este como un medio y no como un fin: no se hace promesas sino que se actúa, es decir, adquiere el dominio, el mando para fijar metas que en realidad valgan el sacrificio y en las que opera una fuerza política antes no conocida.

Por el contrario, referenciar el mundo bajo los parámetros del “avance triunfal de la técnica” —esta como apreciación fundamentada en la noción de progreso— mantiene al hombre a un estado de adormecimiento. Así, el hombre del progreso proyecta siempre una vida más fácil en la que se vean protegidos sus intereses, estos son: propiedad, libertad, justicia y razón. El concepto moderno de “trabajador” salvaguarda con su accionar la voluntad de poder individual del Estado. Por esta razón, el realismo heroico es la rebeldía histórica hacia los conceptos que se han instaurado por muchos siglos en la consciencia del hombre con el propósito de constituir un supuesto orden del mundo. En el siglo XX, el trabajador es el nuevo orden en el que el mundo del trabajo es un espacio propio de autenticidad.

En consecuencia, la figura del trabajador no pretende aquí estructurarse como una noción que se coarte entre muchas otras del pasado. En otras palabras, desde el realismo heroico lo que se quiere es llegar a un conocimiento primordial de trabajador que se sustente en lo esencial, en un ser que no se puede definir ni reducir a conceptualizaciones legítimas. La figura del trabajador somos todos en su totalidad; es decir, es poder identificar el olvido por la pregunta por lo que somos nosotros mismos. Esto nos lleva a redefinir la noción de tiempo como triunfo del espíritu y no como ha sucedido hasta el momento en las valoraciones estamentales que describían la historia desde la victoria de fuerzas que se reemplazaban progresivamente.

En resumen, con la comprensión de la *diferencia*, desde la *nueva* actitud del realismo heroico, se escribirá otra historia, puesto que ahora se conoce la noción de trabajador de la vieja usanza y la nueva del filósofo del futuro. Desde esta perspectiva, se identifica con

facilidad la figura de trabajador en los campos de batalla de la Gran Guerra, lugar donde el soldado desconocido se arrojó al combate: por su época, no por ninguna otra, y en la que murió por el futuro.

2.4 El trabajador como el portador de un *tipo humano nuevo*¹²

Entender la noción de *nuevo* es saber que el trabajador ha sido visto con otros ojos. Sin embargo, solo podemos llegar a entender esto al darnos cuenta que las valoraciones que se le han otorgado, además de no tener mucho que ver con su naturaleza, han dejado ver que el trabajo ha sido asumido como consecuencia de un propósito económico, esto es, una significación que se le ha otorgado desde la época moderna. El trabajo tiene que ver con lo económico pero no es sinónimo de economía, cabe aclarar que considerar al trabajador desde esta perspectiva implica comprenderlo desde la concepción de clase, de técnica y de instrumentos.

Por esta razón, el hombre intentará, sin importar lo alejado que esté de la civilización, establecer la forma de vida burguesa en los lugares inhóspitos; es decir, el trabajador considerado “clase” es solo una consecuencia del esquema burgués de progreso. El trabajo, como ya se dijo, comprende todos los acontecimientos de la vida, y es, de esta manera, que se hace evidente el trabajo como único medio con el que el hombre puede llenar su tiempo y sus espacios. Todas las actividades de la vida: las jornadas laborales, los momentos de esparcimiento, los deportes y el tiempo libre, son correlativas al trabajo, por ende, el trabajo es el todo. En este sentido, poder retratar la época consiste en tener la capacidad de entender cómo se desarrolla el tiempo vital de la figura del trabajador.

No obstante, cabe aclarar que identificar lo anterior conlleva tal nivel de responsabilidad, puesto que es de todos los días encontrar aquellos que plantean la distinción entre espacio laboral y tiempo libre. Estos son los trabajadores hijos de la revolución burguesa, que siempre señalarán a otros que no piensen como ellos como carentes de “conciencia de clase”.

¹² El texto usado como subtítulo es una proposición extraída de *El trabajador* (Jünger, 1993, p. 89).

En este orden de ideas, la distinción entre trabajo y “no-trabajo” no escapa al todo. El trabajo sustraído al todo pone en evidencia las valoraciones que hace el mundo burgués frente a un espacio laboral reducido que permite al hombre un espacio idílico de tiempo libre. En otras palabras, con dicha distinción se quiere generar un espacio de reflexión donde lo humano considere que lo externo a él está bajo su control. El tiempo libre sería, entonces, el espacio del romántico como fiel creyente de una supuesta negación del mundo burgués. Así, al observar el mundo en el siglo XIX, podemos señalar que el espacio burgués constituye y mantiene bajo su dominio el concepto de humanidad y de trabajo: este con el eslogan de “trabajo como progreso”. En la vieja época, el trabajador se convierte en un individuo o en una masa que procura un fin económico para el tiempo libre.

Al encasillar la vida en una noción económica se evidencia un espíritu que lamenta los derrumbamientos de otras épocas, las pérdidas y las malas inversiones. Dicho de otro modo, se pretende uniformizar la muerte; por ejemplo: ya se pueden ver vagones de tren con forma de diligencias y fábricas con estilos de iglesia gótica (Jünger, 1993, p. 93). Sin lugar a dudas, esto quiere decir que es un objetivo del pensamiento burgués inmortalizar lo humano a través de la técnica.

Así pues, al manifestarse la figura del trabajador se pone en evidencia la intención del poder dominante, de reemplazar los espacios de destrucción por una belleza mítica similar a la de los Campos Elíseos; tal pretensión de inmortalidad oculta el significado real de la vida al hombre. No obstante, la destrucción ronda con mayor constancia en los espacios considerados de mayor seguridad y demuestra históricamente que lo único que no desaparece en la vida es el tiempo y la potencia vital:

Lo que perdura es la vida elemental y sus motivos; lo que siempre cambia es, empero, el lenguaje en que se traduce la vida, la asignación de los papeles en los cuales se repite el gran juego. Los héroes, los amantes y los creyentes no se extinguen; en cada una de las edades vuelven a ser descubiertos y, en este sentido, el mito emerge en todos los tiempos. La situación en que nosotros nos encontramos se asemeja a un entreacto; durante él está bajando el telón, y detrás del telón está efectuándose la desconcertante metamorfosis del personal y de los accesorios (Jünger, 1993, pp. 93-94).

Mientras tanto, la conciencia de clase lucha por preservar y alcanzar el modelo progresista burgués, mientras que el tipo humano nuevo devela el paisaje en el que el trabajo es el todo

y en el que actúa la figura del trabajador; es decir, el trabajo como humanidad. Más aún, la conciencia modificada sabe que lo único que sobrevive es lo elemental y que ya no son suficientes las valoraciones parciales sobre el trabajo. Al respecto, los modelos políticos, sociales e ideológicos, entre otros, que conglomeran personas y dicen del trabajador una unidad en la masa (p. ej. Partidos políticos de los trabajadores), así como la fragmentación de las ciencias que especializan al individuo en un área, en el que cabe señalar que se desarrollan actividades deportivas, invenciones y cultos a sí mismo —un trabajador especializado—, permanecen en la superficie y no se dan cuenta del movimiento originario que subyace en la profundidad.

En el contexto del proyecto burgués, hablar de trabajo implica remitirse directamente a los movimientos de la masa; estos se han constituido como conglomerados que solicitan derechos desde distintas posturas, medios técnicos y discursos; no obstante, el papel que desempeña no afecta el dominio espiritual mantenido por Leviatán. En relación con lo anterior, recordemos que en un tiempo la masa era vigilada por las fuerzas estatales; ahora, sin embargo, son protegidas por estas. En relación con lo dicho, uno de los medios empleados por la masa se constituye en la movilización; sin embargo, esta, según Jünger (1993, p. 112), es un puñado de granos de arena que se escapa de las manos. Referir la anterior metáfora nos conduce a creer que los motivos de lucha de la masa no son consistentes y están distantes a los de la movilización total.

De cualquier modo, la nueva época es un tiempo en el que la tierra reclama a sus hijos y esta es la nueva manera de ver el mundo: un mundo en el que nadie escapa a la relación con lo elemental; es decir, con la vida misma. El paisaje, ahora, solo puede ser observado por los ojos de un *extraño* que se da cuenta que es el *tipo humano nuevo* y puede vislumbrar en el futuro. En el fondo, el movimiento primordial (imperecedero), que antecede a todos los modelos de fragmentación del mundo, significa *la vida*, y esta introduce la figura del trabajador en el mundo; deja ver que no hay diferencias entre un funcionario y un trabajador (obrero), que no hay un modo esencial de distancia, puesto que lo esencial es la totalidad de lo humano.

El tipo humano nuevo solo puede darse en el espacio del siglo XX, tiempo en el que el hombre adquiere un temple de ánimo especial, y este se forja por el dolor en una especie de reivindicación de la libertad (Jünger, 1993, p. 115). Ya lo afirmábamos en el primer capítulo de este escrito, la diferencia entre el individuo y la masa, y el tipo humano nuevo no es de poder sino de rango. En este orden de ideas, las descripciones que se han hecho en la historia, tanto del individuo y de la masa, así como de las diferenciaciones entre espacio burgués y espacio de trabajo, conducen a un mismo punto, a saber, la determinación económica de la existencia. No obstante, el tipo humano nuevo, que es de un rango diferente, se entiende como aquel que en el cruce de valoraciones aparece indescriptible e incorregible en el sentido moderno; por tanto, a este no se le puede educar y mucho menos controlar.

En otras palabras, las diferencias que se dan entre el siglo XIX y XX se encuentran muy marcada en los comportamientos, incluso en la misma indumentaria. Podemos darnos cuenta que con el pasar de los años ya los tonos del uniforme de batalla cambian y la guerra ya no es tan colorida. Las dinámicas que se dan entre un siglo y otro permiten que un tipo de hombre distinto aparezca; este ve con ridiculez el revestimiento burgués: “La indumentaria de trabajo no es una indumentaria estamental, de igual modo que tampoco ha de concebirse al trabajador como representante de un estamento. Y mucho menos todavía ha de considerarse esa indumentaria como característica propia de una clase” (Jünger, 1993, p. 121). Así pues, Jünger señala que la indumentaria del trabajador no puede ser la indumentaria del proletario, puesto que este está dotado de un carácter al viejo estilo, similar al del burgués y anclado en el siglo XIX.

En síntesis, la figura del trabajador es una construcción orgánica y no está representada, como sí lo está el burgués y el proletario, por un concepto económico-humanitario (Jünger, 1993, p. 121). El carácter total del trabajo se va a manifestar con mayor facilidad en los espacios deteriorados de la masa y la persona singular.

Recordemos aquí una vez más que nuestra tarea consiste en ver, no en valorar. Pero en los sitios donde lo que hacemos es ver tiene poca importancia la objeción de que acaso se trate aquí de unos goces muy abstrusos, como también tiene poca importancia la objeción de que el hombre revestido de una armadura es tal vez más valioso que el pertrechado con un fusil. La vida pasa por encima de tales objeciones,

la considera improcedente, y la tarea del realismo heroico consiste en corroborarse a sí mismo a pesar de ellas y gracias precisamente a ellas (Jünger, 1993, p. 130).

De esta manera, retratar una época no es hacer la descripción de los procedimientos técnicos —enmascaramiento del hombre— con los que se dota un periodo histórico, y mucho menos creer que con ellos se constituya un pensamiento de sostenibilidad para un fin llamado vida. La técnica no es una adición a lo humano, como tal esta forma parte íntegra de lo humano. No existe el hombre-máquina pero si las armas teledirigidas. En este sentido, retratar una época implica comprender que esta es una construcción orgánica en la que confluyen el hombre y los fenómenos.

2.5 Retratar una época como acción de comprenderse

“El retrato fenoménico de una época” se traza al poder registrar con un temple de ánimo fundamental los fenómenos que la determinan en su novedad. Esto significa que los fenómenos ya no son relatos históricos, sino que son la experiencia vital de nuevos hombres que experimentan ahora que el lenguaje empleado es ya un lenguaje diferente. La fuerza del tipo humano nuevo estriba en dicha comprensión. La fuerza del tipo es la existencia misma, la que realmente revoluciona, el estar-ahí (Jünger, 1993, p. 133). Cuando en el espíritu surge la comprensión de sí mismo, se sabe que no todos pueden comprender lo que esto representa. La comprensión de sí mismo es la pregunta por el hombre, es decir, la pregunta solo se formula y se sabe sin respuesta desde la posición del hombre de la Luna, puesto que pensar la pregunta implica asumir que nuestro espacio vital está ahora bajo el dominio de lo telúrico.

La filosofía es un acto de supervivencia, ya que el hombre es el único ser que vive en permanente riesgo (Blumenberg, 2002), —en la Modernidad esto sería asignarle a la vida un carácter negativo—. Nietzsche, por su parte, en el subtítulo de *Also Sprach Zarathustra*, nos relata que su obra es „*Ein Buch für Alle und Keinen*“, y con esta afirmación se puede, desde la perspectiva de nuestro trabajo, indicar que una nueva época solo puede ser evaluada desde un punto de reflexión especial; al decir de Zarathustra esto consiste en:

“Compañeros de viaje vivos es lo que yo necesito, que me sigan porque quieren seguirse a sí mismos – e ir adonde yo quiero ir” (Nietzsche, 2009, p. 47).

Lo fundamental es que emerja en nosotros una conciencia de alteridad que nos permita ver en nuestra época un *nuevo* cielo y una *nueva* tierra. Desde esta postura, comprenderse es supervivir, es poder formularse las preguntas adecuadas: así, la pregunta por el olvido del ser es la pregunta por la totalidad, es decir, por la existencia. La figura del trabajador deja un legado, el cual implica ponerse en escena como representación de la vida misma. A este respecto, ¿cuál es el enigma del Oráculo de Delfos? Sócrates lo entiende al afirmar que la tarea de la filosofía es el “¡conócete a ti mismo!”. Ese es el legado de Sócrates y es también la razón por la cual él *supervive* en nosotros.

En este sentido, podemos señalar que somos hijos de la Modernidad; sin embargo, nuestra herencia desapareció, ya los “bienes” que nuestros padres acumularon no están presentes para nosotros; por tanto, no podemos ya más contar con ellos. Comprender una época, el siglo XX, es saber que el vínculo íntimo entre padre e hijo es el deseo del hijo por supervivir, ya que no está respaldado por los beneficios dejados por el padre a sus herederos. Supervivir es tener una conciencia de anterioridad que ayuda a pensar el presente por medio de una acción de representabilidad. Esta es la manera de tensionar la comprensión, pues las preguntas que se formularon los hombres del siglo XX ya no pueden solucionarse con las respuestas de siglo anteriores. Las respuestas terminan siendo realmente la formulación de otras preguntas, por lo que los cuestionamientos que se han realizado los hombres (los filósofos) a través de los siglos resultan siendo un MacGuffin¹³, es decir, acaban siendo inconceptualizables.

En este sentido, la filosofía se entiende como la epifanía del MacGuffin, esto es, saber que la filosofía no solo es una serie progresiva de conceptualizaciones sino que, ante todo, es un preguntar que no tiene respuesta pero que continúa cuestionándose, pues enuncia la

¹³ Según Blumenberg, “Hitchcock inventa una conversación entre dos hombres en el ferrocarril. Uno de ellos pregunta al otro por el paquete que había colocado en la rejilla del vagón. Este responde: ‘¡ah, ¿eso?: es un MacGuffin’. A la nueva pregunta responde que es un aparato para capturar leones en las montañas de Adirondack. A lo que el primero replica: ‘pero si no hay leones en las montañas de Adirondack’. Y otra vez el otro: ‘ah, pues entonces tampoco es un MacGuffin’” (citado en Blumenberg, 2002, p. 125).

apertura de un misterio. En esto consiste el ejercicio de la filosofía, en mantener la tensión de la trama. A medida que nos vamos acercando a la respuesta de la pregunta, esta más se nos aleja. Este es el sentido de la vida, mantenerse en un estado de curiosidad que logre perturbar el aburrimiento que nos genera nuestra finitud. ¿Qué nos queda entonces? El mundo de la vida, que se encuentra en un tiempo diferente al tiempo del mundo (Blumenberg, 2007).

La tarea de la filosofía, el realismo heroico, en el decir de Jünger, es la actividad vital de transitar y, desde luego, el que nos permite entender la filosofía como la única manera de sobrellevar el tránsito. En consecuencia, más que querer alcanzar un método determinado, la mirada del hombre de la Luna es, más bien, la que asume realmente la funcionalidad propia de la filosofía. El comprenderse es formularse, sin restricciones, la pregunta por ¿quién comprende a quién? ¡Conócete a ti mismo! es entonces la respuesta que nos ha llegado desde los griegos, por lo que entender el mandato del oráculo consiste en actuar de acuerdo con nuestra propia comprensión ya legada (Blumenberg, 1997, pp. 137-138).

Así, finalmente, en este capítulo hemos querido mostrar la manera en que el hombre puede mirar y comprender una época tal cual es, esto quiere decir, pensar lo que pasa a su alrededor sin que se le oculte lo esencial, pues pone su mirada en la figura. La mirada del hombre de la Luna desoculta el dominio de lo telúrico para mostrar que el hombre es el único ser que siempre se encuentra en peligro —pese a que la idea se excluya desde la racionalidad—; por lo que esto representa que nosotros mismos somos el método, está en nuestro lenguaje, en nuestro *εἶδος*, que nos constituye. En conclusión, esto significaría que asumir nuestra existencia, implica hoy darle la cara a la metafísica y saber, al mismo tiempo, que ninguna historia la encierra, puesto que ya tenemos el temple de ánimo fundamental con el que se entiende que la finitud no solo es un tiempo sino que también es un tiempo de padecimiento (Heidegger, 2007a), en el que el dolor debe ser asumido *siempre*; puesto que mirar atrás es imposible y pensar el por-venir implicaría arrojarse a la nada.

Capítulo 3.

Destino y finitud: el dolor como reafirmación de la vida

“Nada nos es más cierto y nada nos está más predestinado que cabalmente el dolor; se asemeja [...] a la sombra de la vida a la que ningún contrato nos posibilita sustraernos” (Jünger).

En los dos capítulos anteriores hemos podido observar cómo, a través de una nueva posición filosófica, se nos abre la posibilidad de comprendernos. Empero, la mirada del hombre de la Luna es la posición filosófica que cuenta con una sensibilidad especial; es decir, el temple de ánimo adecuado para leer nuestra época a la luz de los acontecimientos históricos que desangran nuestro siglo. Hasta el momento hemos expuesto tanto el carácter de esta filosofía, como el tipo humano nuevo que cuenta con una conciencia de rango distinto para mirar lo humano desde otro punto de referencia; esto es, desde el realismo heroico.

Ya observamos con anterioridad, el temple de ánimo fundamental que nos dota de la mirada singular que nos permite ver la Modernidad con otros ojos. No obstante, no basta solo con saber que el proyecto moderno está sustentado en los ideales del mundo burgués. Por el contrario, es necesario también saber que los conceptos modernos no son realmente consecuentes con la vida en su conjunto ni con el tránsito del hombre por ella. Así, para lo concerniente a este capítulo, es fundamental, desde la perspectiva de Heidegger, comprender la finitud y asumir una actitud consecuente y filosófica frente a la vida, por ende, saber en últimas qué hacer con nuestro tiempo.

Ahora bien, la posición filosófica que hasta ahora hemos expuesto, nos lleva a su vez a la *pregunta* por el papel que desempeña el hombre en el mundo; asimismo, esta pregunta se enmarca en el análisis sobre la pregunta por el olvido del ser, por la existencia misma y cómo esta se nos presenta para darle sentido a nuestras vidas. Esta pregunta puede ser formulada por el tipo humano nuevo y solo por él representado en la figura del trabajador. Hasta el momento, esta pregunta no se ha respondido tradicionalmente, por la especificidad

de las ciencias; cabe aclarar que la pregunta no tiene respuesta sino que esta consigue en sí misma formular nuevas preguntas.

Para lo que respecta al tercer capítulo, se desarrollará, a continuación, el tema del dolor, el cual es fundamental para reafirmar la vida y saber que no hay otro destino que no esté mediado por el dolor, puesto que la existencia solo se da en el espacio de lo elemental, de lo telúrico, donde de modo inevitable no damos cuenta que contra nuestra finitud no hay seguridad que cuente, pues todos nuestros esfuerzos por encontrar tierra firme se ven estremecidos por la inseguridad que tenemos bajo nuestros pies. La vida consiste, desde la postura filosófica de la mirada del hombre de la Luna, en intentar comprendernos desde una época y saber que nuestro destino en el mundo es el de saber qué hacer con nuestro tiempo; por ende, este trabajo aboga por el proyecto de nihilismo activo, analizado en el siguiente capítulo, que busca permanentemente formularse la pregunta por nuestra existencia; esto es, hacer filosofía.

3.1 El dolor como destino de lo humano

El tipo humano nuevo, como se observa a continuación, se manifiesta en el momento en que el hombre asume el dolor y la finitud como destino humano. En este contexto, Blumenberg (1997) señala que “el puerto no es una alternativa al naufragio; es el lugar en el que se esfuma la felicidad de la vida” (p. 46). A este respecto, la relación con lo titánico es la manera de procurar la realidad de lo humano y no hay alternativa ni salvaguardia que pueda encarcelar las pasiones —el deseo natural del hombre por la vida—.

En el mundo, el dolor es la impronta que conduce al tipo humano nuevo que aquí se llama figura del trabajador; esta impronta se encuentra en todo lo humano y nadie escapa a ella. No obstante, solo son conscientes de esto, aquellos que comprenden la pregunta por el olvido del ser, por la totalidad-mundo que esta implica. La zona de lo elemental no siempre está presente a los ojos del hombre; en tiempos de paz y tratados, el hombre se olvida de qué está hecho¹. El hombre vive en un espacio suspendido de la realidad —en tiempos de

¹ A este respecto, Heidegger (1994) aclara que concebir una época en la que se hable de una “superación de la metafísica es, ante todo, un malentendido, ya que no permite que la experiencia llegué a lo más profundo, lo

paz de breve tránsito—; pero vuelve a ella de manera sorpresiva en el momento en que en el espacio humano se desencadena la conflagración.

En este orden de ideas, la conflagración consume todos los tratados y el dolor se intensifica: “una circunstancia que intensifica extraordinariamente el acoso del dolor es la nula atención que él presta a nuestros órdenes de valores” (Jünger, 2003, p. 17). Así pues, nadie puede escapar al dolor y los instantes de mayor seguridad no son realmente garantía para la vida, pues ellos se desvanecen rápidamente y vuelve la desesperación². Las narraciones populares nos han retratado por generaciones los sufrimientos de los héroes para llegar a un estado de felicidad final; sin embargo, en el realismo heroico se sufre el dolor de la existencia y aun conociendo las circunstancias, no hay felicidad sino una inmensa sorpresa, pues la vida hasta ahora se nos ha ocultado en proyectos que buscan con desespero la felicidad. El realismo heroico no tiene el interés de llegar a un fin y de consumir un estado de armonía, solamente tiene el propósito de comprenderse a sí mismo y esa es su armonía total.

Para el hombre emergente de la historia, la confianza en un suelo firme es lo nuevo por antonomasia. La que Nietzsche define como su propia felicidad se asemeja a la del naufrago, *que ha llegado a la costa y se planta con ambos pies en la vieja tierra firme, asombrándose de que no se mueva* (Blumenberg, 1995, pp. 31-32).

que significaría revelar el ser en su esencia. Desde esta perspectiva, “la palabra ‘metafísica’ está pensada ya como sino de la verdad del ente, es decir, de la condición de ente, entendida en cuanto acaecer propio todavía oculto pero sobresaliente, a saber del olvido del ser” (p. 63). En este sentido, Heidegger (1994) cita a Jünger para designar al hombre como ser vivo que trabaja y en el que este deambula por el desierto de la desertización; son momentos en los que “la metafísica se manifiesta a partir del ser mismo” (p. 68), esto es, empero, incluso al superarse la metafísica esta no desaparece. Así, Heidegger afirma, siguiendo a Jünger, que se “accede ahora a un rango metafísico de la objetivación incondicionada de todo lo presente que despliega su esencia en la voluntad de voluntad” (p. 68).

² Odo Marquard (2007) señala que nuestra finitud es una condición indubitable, interpretar lo humano con lo infinito es dogma y está sujeto a un estado existencial absoluto. Precisamente, lo que el autor afirma es que no existe un solo absoluto que pueda ser soportado con nuestra condición de seres para la muerte —como afirmó Heidegger—. Lo que sí podemos comprender es que en ese camino que todos los hombres buscamos, el de la vida plena, el de la felicidad, está sujeto a la infelicidad. El autor apela por desarrollar su tesis alejándose de lo absoluto, el tema de discusión es el hombre a este lado de la utopía, es decir, preguntándose por lo real que significa la finitud. Por esta razón, en primera medida, cabe aclarar que la pregunta por la felicidad no puede desarticularse de la pregunta por la infelicidad, puesto que no se puede pensar una felicidad completa, ya que esta no pertenecería a este mundo y eso lo saben incluso aquellos que creen en la vida después de la muerte. En segunda medida, reconocer lo humano es comprender que la felicidad completa no pertenece a este mundo, esto quiere decir, que escapa del tiempo y espacio de lo humano. Marquard indica así que la única manera de pensar filosóficamente la felicidad es dándole su espacio a la infelicidad, por tanto, pensar una felicidad completa escapa al campo de la filosofía (pp. 37 y ss.).

Las narraciones populares, heredadas de los siglos anteriores al XX y con gran auge en el siglo XIX, ya no pueden educar a la nueva generación; dichas narraciones no dicen nada sobre lo que es en realidad la vida, pues en sus pasajes se evidencia, por ejemplo, un aislamiento romántico que busca únicamente poder acomodarse en un bienestar burgués. En estos cuentos moralizantes, la indumentaria de las viejas guerras y de las cortes no tiene ya funcionalidad en la nueva época. El siglo XX recibe a hombres formados todavía a la vieja usanza, estos se encuentran bajo un nuevo orden —frente a uno que ya existía pero que en la Modernidad nadie aceptó—; ellos, ahora confrontados, reciben con asombro y dolor las imágenes de la nueva época y como nunca en sus vidas ven la muerte en cualquier esquina.

Son tiempos en los que no importa la genialidad y el poder de un hombre³, este puede desaparecer en cualquier momento. En la nueva época ya no importan nuestras capacidades, valores y valentía, pues la muerte se nos aparece de golpe con “el silbido de una bala”. La existencia del tipo humano nuevo radica en encontrarse en un tiempo de incertidumbre; la vida no escapa a su destino doloroso: la muerte.

Ahora bien, con el anterior argumento, en el que el destino es ineludible, podemos señalar que los viejos valores van perdiendo fuerza en la medida en que va emergiendo también una nueva configuración de lo humano. El siglo XX⁴ es considerado por Jünger como la edad de los vulcanistas; es decir, el tiempo dominado por hombres que viven en la catástrofe. Dichos espíritus dominan ahora la nueva época y han presenciado la caída del modelo tradicional de bienestar que han aislado el dolor de la vida.

³ En la Antigüedad, los reyes eran divinizados y tenían el “control” sobre los elementos; sin embargo, si un rey no anticipaba un acontecimiento natural, este era castigado con la muerte.

⁴ Sloterdijk (2012) nos indica que para entender el siglo XX se debe reconocer que la noción de barbarie es constituyente, pues esta, en los tiempos modernos, mantiene un notable vínculo con el éxito, este representado, en principio, bajo la forma de imperialismo. Sin embargo, ahora, en el paso de siglo XX a siglo XXI nos muestra esta problemática: “El hecho de que la posición bárbara en la Europa del siglo XX sirviera temporalmente de poste indicador incluso entre los representantes de la alta cultura —hasta llegar a un mesianismo de la incultura, y, aún más, a la utopía de un nuevo comienzo desde la *tabula rasa* de la ignorancia—, ilustra las proporciones de la crisis de civilización que este continente ha experimentado en los últimos ciento cincuenta años... (p. 28).

En este orden de ideas, la vida no puede ser solo la representación de hombres con mascararas de protección antigases⁵. No se puede negar el dolor ni siquiera en los tiempos confusos de la posguerra, tiempos en los que abundan los tratados humanitarios. A este respecto, Jünger (2003) señala que no podemos escapar a lo peligroso, puesto que no hay garantía real de seguridad: por un lado se declara la abolición de la pena de muerte y, por el otro, en las calles siguen los asesinatos y la crueldad⁶. Es el tiempo en el que a medida que crece el espíritu pacifista, también se desarrollan las técnicas bélicas; a la luz de esto, la paz solo se da en los discursos y, finalmente, en los sepulcros.

3.2 La máscara-equipamiento y la objetivación del dolor

En este orden de ideas, la noción de dolor, dentro del contexto moderno, ha sido atribuida a lo externo; todo lo que rodea al hombre es sinónimo de inseguridad. El hombre moderno no tiene dentro de sus planes pensar el dolor como una experiencia vital; por el contrario, aparece, dentro del despliegue técnico, la máscara, la cual es un objeto de equipamiento de protección y seguridad ante el dolor; por ejemplo, podemos encontrar las mascararas antigases, entre otras.

⁵ Sloterdijk (2003) nos plantea un cambio de dinámica en el que la muerte se sustraer de la idea del viejo combatiente, pues ya no se mata la vida, sino que se aniquila lo que permite la vida. Por ejemplo, las guerras biológicas, la contaminación del agua y los gases letales atacan lo más elemental, en palabras del autor, esto es un modelo atmoterrorista de la guerra, puesto que se organiza de tal manera que el terror asfixia (pp. 30-45). Por otro lado, Jünger (1995) en *Tempestades de acero* mucho antes mostró algo similar a lo indicado por Sloterdijk, pues señalo que en el que la guerra se pierde la presencia del combatiente y la muerte llega en una lluvia de bombas; cabe señalar, además la lluvia de balas enviadas desde el aire, desde los aviones de combate por medio de una metralleta. La guerra de este tipo ya no reconoce la diferencia entre milicia y sociedad civil, todos son objetivos y la destrucción llega a todos desde las mismas fuentes de vida (pp. 25 y ss.).

⁶ El libro *El mundo transformado - El instante peligroso* (2005) expone retratos, movimientos, golpizas, armamentos, técnicas, moda y políticas que en “realidad” acontecieron en una época. La fotografía en el siglo XX puso en evidencia que ciertos proyectos libertarios o de pretensiones humanitarias no tenían un fundamento real. El historicismo, relatado por los vencedores, dejó de lado el giro histórico que transitó entre los siglos XIX y XX. Ahora, con la fotografía se pueden ver las consecuencias retratadas. Heidegger (2006, p. 126) señala, en términos de Jünger, que nos encontramos en la época de la total movilización, la cual es una consecuencia del proyecto de la ciencia apoyado por la técnica. La fotografía y el cine son los nuevos testigos de los dolores, de los cambios radicales debido a las movilizaciones y de la manera en que se podía interpretar la realidad. El ojo mecánico captó lo que el ojo humano no pudo, incluso en el fondo de su espíritu, se negó a ver.

Se cree en una *inmunidad* al peligro, no solo en la dependencia a los instrumentos técnicos, sino también a través de la moral, la religión y los valores⁷; en eso se nos ha convertido la vida, en sistemas de seguridad: “La vida misma aparece como una dinámica de integración equipada con competencias autoterapéuticas o ‘endoclínicas’ y referida a un espacio sorpresivo específico para cada especie” (Sloterdijk, 2012, p. 22).

En este sentido, la máscara más común es el rostro acerado de la persona singular en la profesionalización. Cabe recordar que dicha profesionalización empieza desde los primeros años de escuela, incluso, en algunos casos, antes de que nazca el individuo. Esta es precisamente la tarea de la formación. Los niños tienen el camino trazado, la formación va creando progresivamente medidas en las que se preservan el actuar moderno de los futuros hombres y se protege también de cualquier contingencia futura. Las medidas de protección equipan al hombre en todos los sentidos de la vida, tanto en el plano psico-biológico, socio-cultural, como en el existencial.

Los rostros acerados son el reflejo de la disciplina; podemos ver que se encuentra en el servicio militar y en las labores que a diario se practican; por ejemplo, la indumentaria, además del uniforme militar, es fundamental en el perfil que debe tener un individuo que desempeña sus labores en una oficina o la indumentaria que se emplea en el área de los deportes. Los rostros de la especialización forman parte de órdenes estamentales. Asimismo, en todos los espacios en los que se ejerza la disciplina se evidencia la aparición de la máscara-equipamiento.

De igual manera, en las masas también podemos encontrar la máscara de la seguridad, no obstante, se nos manifiesta en instantes de “revolución”. El tiempo crucial es el del disturbio, cuando los movimientos de la masa son derrumbados por unos cuantos individuos que tiene en su poder un arma. De un instante a otro, la masa, comprendida por cientos de manifestantes, desaparece con el sonido de los primeros disparos. Cuando la masa se disuelve ante un poder técnico controlado por unos cuantos hombres se evidencia

⁷ Peter Sloterdijk (2012) advierte que el hombre, como *homo immunologicus*, ha hecho que en la época moderna surjan las antropotécnicas, las cuales son las encargadas de los procedimientos de ejercitación, tanto físicas como mentales con el propósito de desafiar a la muerte, es decir, plantar una posición de invulnerabilidad frente al destino, una especie de *armadura simbólica* frente al dolor: “es el hombre que lucha consigo mismo, preocupado por su propia forma. Lo caracterizamos más de cerca como el hombre ético, o mejor dicho, el *homo repetitivus*, el *homo artista*, el hombre inmerso en el *training*” (p. 25).

el estado de peligro y los rostros de miedo ante la muerte. La masa retorna a su individualidad, a su espacio de seguridad. No olvidemos, que en medio de la masa el anarquista tiene poco que hacer⁸.

Jünger (2003, pp. 52-53) señala que, al contrario de la masa, el lumpen proletariado no actúa de manera improvisada, sino que este se desplaza en el espacio social desde la mecánica de la horda, de la planificación y, por tanto, se aproxima a lo elemental. El lumpen proletariado no retrocede, ya que no se sabe dónde está actuando, algunos operan al mismo tiempo en el espionaje y en el contraespionaje, no se sabe a qué bando pertenecen. Es evidente que el proletario y el partisano forman parte del mundo elemental, pero no del mundo heroico, puesto que su muerte no tiene ninguna relación con lo trágico. Es claro, el lumpen proletariado se considera clase, por ende, está bajo el dominio de los valores estamentales, como ya lo hemos expuesto.

La disciplina es una técnica de objetivación que, además de instaurar en el espíritu los valores estamentales, dota al hombre de una actitud que lo aleja del dolor —entendiendo este como constitución de lo humano—, pues en esos espacios de la persona singular y la masa, el dolor aparece solo para generar la necesidad de un nuevo equipamiento. Así pues, aparece un nuevo modo de objetivación de lo humano sustentado en el avance técnico; fortalecer la disciplina y uniformizar lo humano tiene el propósito de ofrecer mayor seguridad a las masas y poder al individuo. No obstante, los medios técnicos desde la Antigüedad han demostrado tener la potencia para destruir la construcción más segura hecha por el hombre hasta entonces: *la muralla*.

A este respecto, en las guerras mundiales, lo que más sorprendía al espíritu moderno no era el medio que se empleaba para derrumbar algo, sino lo imposible que resultaba para la conciencia la destrucción de lo indestructible. Jünger (2003, p. 59) indica que “la técnica es nuestro uniforme”, y es aquí donde la mirada nos muestra cómo lo elemental se manifiesta en contra del uniforme, pero también cómo el uniforme es producto de lo elemental y pone

⁸ En este sentido, Jünger (2003, pp. 64-66) explica cómo las técnicas de combate en las que se implementaban la coraza y la metralleta vinculaban lo orgánico con la matemática. En cambio, el siglo XX y lo que llevamos del XXI son los siglos de las estadísticas, ya que las estrategias y los resultados de las guerras, se tornan victoriosos gracias al aumento porcentual de las bajas. En este orden de ideas, cabe señalar que las batallas navales, en las que no se ve al enemigo, tienen la característica especial en la que el hombre está dispuesto a naufragar. Con la metralleta pasa lo mismo, no hay lugar donde refugiarse, pues la ráfaga no discrimina y llega a cualquier rincón de la movilización.

en peligro lo humano, puesto que contiene tierra y fuego en su esencia: “Lo que ahora hemos de ver es que los elementos de esos órdenes se hallan presentes todos ellos en nuestro ámbito y en su técnica” (Jünger, 2003, p. 62).

A esto podemos agregar el resultado bien conocido de la guerra, en tanto se puede determinar, de manera matemática, los resultados según los medios técnicos empleados que posea cada uno de los contrincantes. El poder tradicional se manifiesta de esta manera; los generales de las batallas se encuentran en lugares elevados, donde el dominio se ejerce alejado del dolor y la muerte de la batalla. Sin embargo, desde la Antigüedad y hasta nuestros días, las legiones se han convertido en un instrumento mecánico que también llena de incertidumbre el nivel de seguridad que cada uno de los líderes puede llegar a experimentar.

Dicho de otro modo, no tiene importancia si los muertos son los de un bando o los del otro, el espacio de seguridad queda reducido a tierra y fuego —caen las murallas—; entonces, los equipamientos y las movilizaciones dejan de estar compuestos por seres humanos y solo se puede ver una gran máquina de la destrucción. Ahora bien, la historia nos ha mostrado los efectos que tiene la máscara-equipamiento en los hombres; esto es, el miedo, ya que en ese espacio de la técnica no hay ninguna construcción orgánica. Lo humano desaparece en los carros de guerras, en los tanques y en los aviones de combate.

Asimismo, Heidegger (1998) señala también que el hombre se encuentra al servicio de la técnica, y esto es la deshumanización que junto a un “nihilismo generalizado” nos impide ser partícipes esenciales de nuestro tiempo. Por esta razón, al no ser partícipes, el ser se nos escapa de las manos. De la misma manera, Blumenberg (1997) señala que el espectador, el general de la batalla, cree estar seguro viendo el mundo plasmado de sangre desde una colina: “el observador del campo de batalla se remite a la comparación del poeta antiguo precisamente para defender la *propia* historia respecto a *la* Historia, que siempre es y debe seguir siendo la historia de los demás” (1997, p. 65). Esto evidencia que el hombre en relación con el equipamiento se ha excluido en gran parte de los acontecimientos históricos que lo afectan y, por ende, no actúa.

Cabe aclarar, empero, que en los tiempos de deshumanización de la técnica —en la que el individuo desaparece— también puede emerger el tipo humano nuevo a través del bloque

de fuerza, de la artillería naval, de la flota de guerra, esto es, el instante en el que “el ser humano acepta como destino su hundimiento; y su último cuidado no consiste en escapar a él, sino en qu[é] ocurra con la bandera, flameando al viento” (Jünger, 2003, pp. 63-64). Aquí la relación con la muerte cambia, este es el tipo de hombre que se siente más seguro en el espacio de la aniquilación, es decir, encontrarse en un estado de seguridad esencial en la cercanía con la muerte. En estas circunstancias, los relatos de los sobrevivientes vienen permeados de un temple de ánimo distinto.

Ahora bien, en el siglo XX, el hombre está a disposición de la revolución del objeto, esto es, que cada uno, sin darse cuenta ha sido sometido a una legalidad imperceptible en la que se manifiesta la máscara y en la que el hombre no puede prescindir de ella.

Aunque la historia de la aviación es una historia de caídas y aunque el vuelo, considerado como puro medio de transporte, contradice a todas las leyes de la economía, no se nos ocurre renunciar a que los hombres vuelen (Jünger, 2003, p. 68).

De la misma manera, en la época de la antigua industria los tratados hacían responsables de cualquier daño a la máquina y a su funcionamiento, esto significaba que debía ser reemplazada y que la máquina misma era un objeto ya obsoleto. Ahora, en la época de las grandes movilizaciones técnicas, las personas son las directamente responsables de las fallas de los instrumentos; por ejemplo, como señala Jünger (2003), el peatón es uno de los principales responsables de los accidentes de tránsito. En este orden de ideas, vemos cómo hoy la disposición de las ciudades se establece en torno a la movilidad de los automóviles. Son tiempos en los que las “bajas” por los accidentes de tránsito son superiores a las de cualquier guerra. El peatón debe adaptarse a los movimientos de la técnica; por tanto, la máscara equipa al hombre y este ya no puede ser sin ella.

En el pasado, una muerte ocasionada por los instrumentos técnicos era una extravagancia, los accidentes aéreos y los hundimientos de los barcos se hacían impensables; incluso nadie creía posible el hundimiento del Titanic⁹. Dichos acontecimientos invadían de luto la conciencia, proyectando el sentimiento en grandes monumentos y en nuevas leyes de

⁹ Blumenberg (1997, p. 81) menciona cómo la idea fundamental del naufragio con espectador radica en la desvinculación del hombre con lo natural. Sin embargo, dicha naturaleza atacó con violencia las embarcaciones del siglo XIX, convirtiendo dicho periodo en el siglo de los naufragios. Sin lugar a dudas, esto alcanzó su mayor punto de violencia con el hundimiento del Titanic; ahora los restos de una sociedad burguesa —al igual que los titanes en la mitología griega— reposan en las profundidades del mundo, fuera del acceso humano.

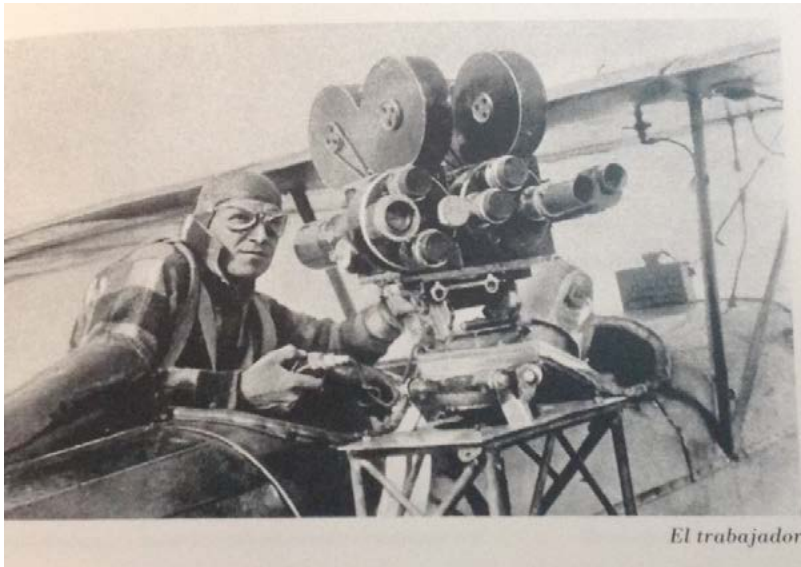
seguridad. Era una época en la que se pensaba un hombre con todo el dominio sobre la técnica. Ahora, en el siglo XX, desde el estallido de la Gran Guerra de 1914, una muerte es solo una muerte, nos hemos dado cuenta que no podemos escapar al dolor, puesto que es inherente a todos los fenómenos del mundo (Jünger, 2003, p. 69). La nueva relación con la técnica, y, por ende, con el dolor, se aproxima mucho más al tipo humano nuevo, *el trabajador*, puesto que este ya cuenta con una nueva conciencia, más fría; esta es una segunda conciencia que se diferencia de la psicología, la cual se centraba en soslayar el dolor experimentado por el sujeto con un método conductual. Ahora bien, la segunda conciencia más fría, reitero, evidencia al hombre que aún permanece situado fuera del espacio del dolor y, a su vez, nos dice también algo de nosotros mismos.

3.3 La segunda conciencia como mirada de lo humano

En primera medida, debemos aclarar que en el tipo de humano nuevo aparece una segunda conciencia capaz de fijar la mirada en lo realmente importante: la mirada sobre lo humano. Sloterdijk (2012) señala que tener una nueva actitud ante la vida es lograr constituirse a sí mismo, para lo cual cita el poema de Rilke, *El torso arcaico de Apolo*: el torso no cuenta ya con la mirada sublime del dios griego; ahora, además del cuerpo mutilado que le da un carácter material a lo aquí expuesto, “posee una potencia plena de constituir, a partir de sí mismo, un mensaje que apela a sí mismo” (p. 38): “*Has de cambiar tu vida*”. El tipo humano nuevo es un símil de ese torso desmembrado, puesto que ya no cuenta con el rostro que le caracterizaba en siglos pasados.

De esta manera, en la condición actual emerge una segunda fuerza que le da vitalidad al torso incompleto del dios. La mirada de la segunda conciencia se encuentra fuera de la zona de la sentimentalidad; esto quiere decir, que en sí misma actúa con más frialdad, puesto que posee ahora una mirada insensible e invulnerable; es decir, se ha puesto la máscara del acero. La mirada aquí es similar al lente fotográfico que pone en la mira al mundo —el soldado con su arma también pone en la mira al enemigo—. El camuflaje es característica de esta mirada; por ejemplo, desde el cielo, los aviadores apuntan las ametralladoras sin que nadie siquiera anticipe la lluvia de fuego; después ya no hay tiempo, solo la muerte. A este respecto, vale la pena referir lo que Susan Sontag (2003) expone sobre la imagen que se le

aparece de la guerra al sobreviviente: para este todo el desastre fue como “un sueño”, como “una película”. “la fotografía es como una cita, una máxima o un proverbio (Sontag, 2003, p. 31). A continuación podemos observar cómo la fotografía, además de cumplir con una funcionalidad, también es una fuerza utilizada en el combate, tal como lo señala el mismo Jünger en su texto *El mundo transformado*; el registro de los cadáveres indica también que los ha tenido “en la mira”.



Fotografía 1. *El trabajador* (Jünger, 1933). Fuente: la fotografía se extraída del libro *El mundo transformado* (2005), “El rostro transformado de la masa” (p. 149).

Como podemos ver en la fotografía aquí expuesta, la expresión del carácter total de trabajo examina ahora los verdaderos movimientos que subyacen a la cotidianidad. Jünger, por ejemplo, en sus obras fotográficas elabora una puesta en escena del tiempo que se fundamenta en el *nuevo* y verdadero concepto de guerra, en el que su carácter mundial atribuye un perfil bélico a todas las esferas de la vida. Ahora, con la técnica, esta situación se hace más evidente, ya somos capaces de observar el cómo de la vida en territorios lejanos; incluso, se es capaz de destruirla desde la distancia, a muchos metros de altura o capturarla con la lente. La época de la guerra mundial es capaz de verlo todo, sentirlo, disponer de todo y, con ello, minimizarlo, ya que todos están movilizados.

En este sentido, la segunda conciencia aparece en la mirada de la fotografía. Jünger (2003, p. 71) nos indica que esta es un estilo de “escritura mediante la luz”, y que ella resulta una manera efectiva de documentar. Si tenemos en cuenta esta observación, podemos entender

que la Gran Guerra es el primer episodio bélico documentado en un sentido técnico y de objetivación. En Sontag (2003) podemos encontrar también la manera en que se manifiesta la objetivación ya nombrada como una experiencia intrínseca de la Modernidad, la cual es representada por aquellos que ven la problemática y la guerra de naciones desde la distancia territorial de otro país, desde la comodidad del espectador que no participa¹⁰.

Asimismo, Sontag (2003) señala que con la cámara fotográfica se registra por primera vez el gran número de cadáveres, los cuerpos destripados y el sufrimiento de la guerra; ahora, de manera cruel, se ven reflejados los hechos del nuevo paisaje. En otras palabras, la lente fotográfica hace que la guerra se convierta, incluso, en un espectáculo promovido por las agencias de turismo (Kraus, 1990, pp. 47-52). En este sentido, el estallido de la guerra mundial no es registrado por ningún ojo humano sino por un ojo artificial; esto implica que ahora somos capaces de llegar a los confines a través de los medios técnicos.

De ahí que, la fotografía, en el momento en que se libera de cualquier ideología, se convierte en un acto puramente fenomenológico: “el acto [de fotografiar] busca situaciones nuevas, nunca antes vistas; se esfuerza por encontrar lo improbable [...] considera que lo ‘real’ es la información en sí misma, y no el significado de esta” (Flusser, 1990, p. 38).

En este sentido, la mirada con la que se arma el trabajador tiene la facultad de observar el mundo con una plasticidad y objetividad tal, que supera las concepciones psicológicas con las que la literatura y la pintura nos retratan el mundo y el pasado. Al estilo de la Gran Guerra, el ojo de la fotografía se encuentra camuflado, no se ponen en la escena de la opinión ni es debatible, por lo que esta ya es un acto mismo de agresión. Sin embargo, son tiempos en los que abundan las armas dirigidas con instrumentos ópticos, se llega al enemigo incluso sin que este sepa de la existencia del otro. Simplemente se le mira con la frialdad del objeto; el solo hecho de fotografiar un lugar inhóspito es sinónimo de colonialidad, de voluntad de poder.

Asimismo, en la mayoría de los casos, el acontecer humano ahora solo actúa para poder ser parte de la “transmisión planetaria” que se consigue inicialmente con la fotografía y más

¹⁰ Los noticieros presentan las guerras que se encuentran al otro extremo del mundo. A estas se suman las representaciones cinematográficas de la guerra y las imágenes documentadas que hacen alusión a la muerte.

adelante a través de otros medios técnicos. “el carácter instrumental no se limita a la zona propia del instrumento, sino que intenta someter también así el cuerpo humano” (Jünger, 2003, p. 77). Bajo esta forma, encontramos también las “competencias deportivas”, es decir, la concepción misma de “deporte”. Si lo vemos de manera objetiva, el olimpismo busca de cierta manera convertirse en una religión que configura una actitud de culto frente a la conservación y ejercicio del cuerpo —asimismo, la cienciaología ha tomado diversos elementos psicotécnicos para poder configurarse como religión—. Esto significa que el retorno a la religión se nos impone como armadura (Sloterdijk, 2012, pp. 115-116).

Con claridad, la segunda conciencia se manifiesta en el deporte, ya que este no requiere, en todos los casos, público y tampoco a los competidores enfrentados directamente: mientras en un lugar del mundo se compite, en el otro, el rival consigue romper una marca. Es un tiempo donde el deporte se sustenta en la noción de “récord”. De este modo, podemos indicar que la época moderna otorga el carácter de lo ilimitado a lo humano; esto es, concebir el cuerpo humano como un instrumento técnico que actúa por la necesidad de precisión, similar al de los instrumentos matemáticos.

Antes bien, en las formaciones de los equipos se veían indumentarias más cotidianas: la ropa de trabajo o la vestimenta del domingo; ahora se evidencia la especialización de los grupos deportivos con la uniformización y los instrumentos. Asimismo, la moda moldea cuerpos al extremo de una funcionalidad en la sobrevivencia (Sloterdijk, 2012). En este sentido, la moda y el deporte tienden a la cifra; son tiempos en los que los números reemplazan los nombres propios y los resultados son valoraciones que determinan el accionar de los entrenamientos y la funcionalidad del cuerpo (Jünger, 1993, pp. 137-138). En consecuencia, los rostros acerados son una de sus más firmes características.

Sin embargo, el deporte y la moda forman parte de los procesos del trabajo, puesto que en su accionar toman distancia, sin saberlo, de los modelos de seguridad. En otras palabras, en la nueva época, el deporte y la moda transforman los cuerpos en objetos y estos se encuentran, desde esta perspectiva, propensos a los accidentes y las muertes. Los deportistas mueren súbitamente en sus prácticas por exceso de entrenamiento y por el empleo de medicamentos; de igual manera, los modelos de la moda colapsan y desaparecen tras las dietas y los excesos de cuidados. Así pues, la necesidad de someter al cuerpo a los

mismos niveles que se somete a una máquina, deja ver que se encuentra en nosotros, como diría Nietzsche, “una voluntad de poder y nada más”. De igual modo, “el ser humano se torna capaz de contender con la agresión del dolor en la misma medida en que es capaz de extraerse a sí mismo fuera de sí mismo” (Jünger, 2003, p. 83).

En resumen, el tipo humano nuevo sabe que lo humano solo puede ser en lo real, puesto que ha comprendido que su fuerza se manifiesta con mayor claridad en los momentos que más se niega el dolor en nuestra vida. Desde esta dinámica, se evidencia que el realismo heroico no es un cambio progresivo desde un hombre anterior; por el contrario, se plantea con este la diferencia sustancial de rango que existe entre el nuevo hombre y el hombre ascético —el de los valores y de la religión—, y que esta diferencia, como tal, pone en crisis nuestras valoraciones sobre la vida.

A este respecto, Nietzsche (1996) nos indica que “el asceta trata la vida como un camino errado” (p. 136); en todas la épocas ha aparecido este pensamiento a cargo de algún sacerdote ascético y este no pertenece a ninguna parte, a ninguna raza. Ahora bien, en sentido nietzscheano, el tipo humano nuevo tiene la necesidad suprema de ubicar la vida por encima de cualquier valoración. Esto significa, finalmente, que después de la época de la seguridad espiritual —pregonada por el asceta y representada ideológicamente por la cruz—, nos encontramos ahora viviendo un nuevo paisaje en el que la seguridad planificada desaparece. Es decir, nos hallamos en un tiempo en el que el dolor y la inseguridad, poco a poco, se manifiestan en conceptos como “accidente”, “errores humanos” y “pruebas de calidad”.

3.4 La manifestación heroica del dolor

La necesidad que tuvimos en el apartado anterior, en el que emerge en lo humano lo humano a través de una segunda conciencia que le permite reconocerse como ser que actúa, nos conduce ahora a que la mirada de dicha conciencia pertenece a aquellos espíritus heroicos que son capaces de ver el dolor y la guerra con otros ojos, no solo con ojos humanos, sino más bien con los del hombre de la Luna. Los ojos humanos han ocultado la figura pura de la guerra; sin embargo, la nueva conciencia heroica ha puesto en evidencia los diversos cambios que ha sufrido dicha figura bélica oscureciendo lo esencial en lo

aparente. La guerra desvelada por la manifestación heroica del dolor es capaz de transmitir su verdadera fuerza, similar a la de un volcán en la que los ríos de fuego son los únicos que se avizoran a lo lejos, y que, no obstante, la sensación de lejanía desaparece en el momento en que la tierra se abre bajo nuestros pies. Ahora, ante las diversas técnicas de la guerra, recreadas por los ojos humanos, aparece una fuerza incontrolable, lo telúrico y en la que lo pasional de la batalla es lo dominante. Lo realmente heroico nos ilustra un combate a vida o muerte.

De esta manera, se evidencia el estallido al asignarse a la guerra el nombre de guerra mundial. La guerra mundial, de tal fuerza cósmica debido a su carácter genuino, originario, de un rango más elevado y que no cualquiera es capaz de entender, nos muestra una época en la que los muertos ya no se distinguen por momentos de los vivos. Esta es la nueva mirada que desentraña todo lo *nuevo* y esencial de la guerra. En este sentido, el progreso, dotado del espíritu de los grandes hombres del siglo XIX, no es en realidad un avance, puesto que en sus movimientos se consigue, únicamente, resultados adversos, la crisis y, desde luego, el dolor inaceptable¹¹.

En este orden de ideas, podemos decir ahora que los hombres del siglo XX son los únicos capaces de evidenciar la falacia; esto es, entender que la gran religión del siglo XIX fue la fe por el progreso. Sin lugar a dudas, esto quedó demostrado con el estallido de la Gran Guerra en 1914, en la que los viejos valores ya no eran comprendidos y resultaban inútiles al igual que la indumentaria de las viejas guerras, laureadas y emblemáticas. Un ejemplo de ello son las estrategias de guerra, estas ya no son cuerpo a cuerpo sino que adquieren ahora un carácter cósmico en los que los bombardeos son similares a una lluvia de fuego del fin del mundo.

Cabe destacar que las guerras anteriores al siglo XX eran movilizaciones parciales, puesto que la mayoría de ellas se encontraban en el contexto de la monarquía. Así, para las monarquías, la innovación técnica del armamento era un ataque contra el sujeto

¹¹ El “derrumbe del idealismo alemán”, señala Heidegger (1987, pp. 49-50), no es un derrumbe en el sentido estricto de la palabra, por el contrario, este no se derrumba en ningún momento, fue la época, la primera década del siglo XIX, la que no pudo sostener la grandeza de semejante universo espiritual. Lo que se derrumbó literalmente fue la existencia, puesto que esta ahora se orientaba a espacios vacíos carentes de la idea de espiritualidad. Es una época en la que predominan los números, en la que se manifiesta un dominio distinto al del pasado —el dominio de las fuerzas y la búsqueda de la capacidad en esencia—, ahora, se habita un mundo en el “saber” es adentrarse en el ejercicio de los cuestionamientos.

individualizado, por tanto, contra el monarca. En este sentido, había ciertas restricciones técnicas que facilitaban la permanencia de las tácticas de guerra clásicas. La monarquía suministraba equipamiento bélico solo a aquellos hombres debidamente entrenados y bajo el control de los ideales de la monarquía; entiéndase esto, como aquellos hombres de confianza que permiten la legitimización del poder. Por esta razón, la alianza entre ejército y monarquía es fundamental en este modelo, un ejemplo de ello son las guardias reales, conformadas por los hombres de mayor experiencia y fidelidad, y no por hombres jóvenes del servicio militar obligatorio¹².

Sin embargo, dicho equipamiento y movilidad de lo bélico se vio obligado a involucrar poderes fuera de su control, como lo son el pueblo y la economía, fuentes de lo que luego se llamó nacionaldemocracia.

Hoy podríamos decir, retrospectivamente, que sin duda era imposible renunciar del todo a dicha participación [el pueblo]. El modo de incorporarla representa el auténtico núcleo del arte de la política del siglo XIX. Esa situación especial explica también la frase de Bismarck de que la política es el “arte de lo posible” (Jünger, 2003, p. 96).

Lo anterior condujo, sin lugar a dudas, a que las guerras del viejo estilo perdieran el control sobre el escenario del conflicto. Ahora, en las nuevas guerras, tales restricciones son imposibles, ya que adquieren el carácter en el que la fuerza bélica se expande; es decir, ahora los medios técnicos permiten reclutar sus propias tropas incluso en el bando del enemigo; en ningún momento se fijan límites en el combate, ya sean por honor o por acuerdo. A este respecto, Jünger (2003) introduce, entonces, el concepto de *movilización total*¹³ como un nuevo tipo de guerra.

¹² Heidegger (1996) señala en su discurso rectoral de 1933 la misión espiritual en la que debe adentrarse la universidad alemana. Esta misión se da a través del servicio; entiéndase este como la confluencia de varias fuerzas que propenden por un saber íntimo, como el de los griegos. El eje de esta cultura consistió en que el hombre se ubicaba en una teoría práctica que consiste en “estar a la obra”. Esto significa que el saber tomado como un preguntar por lo originario buscaba siempre la autoafirmación por medio de una voluntad de la esencia, esto es, comprender que “todo saber es filosofía”. Para llegar a esta es necesario pensar nuestro actuar e incluso nuestro futuro desde el constante preguntar por lo originario, es decir, exponiéndose a lo extremo de lo problemático, con una conciencia de lucha. Heidegger cita a Karl von Clausewitz, que dice: “reniego de la frívola esperanza de ser salvado por la casualidad” (1996, p. 16). De esta manera, la lucha en el servicio obligatorio se caracteriza por asumir el destino, por tanto atender a la autoafirmación, al autoexamen para llegar a la realización de la auténtica autonomía. Heidegger termina su discurso con una idea esclarecedora de Platón: “todo lo grande es con riesgo” [Platón, *República* 497d, 9].

¹³ Heidegger (2006, p. 126) considera que la “movilización total” es la consecuencia del ahuecamiento de todos los contenidos. Según el autor, la movilización total es constituida por una nueva especie de hombre, sin embargo, también es consecuencia en la medida que no es una meta. En este sentido, “consecuencia del

Así pues, en las viejas guerras, decretar el estado de movilización era un privilegio del rey y este no estaba sujeto a ningún tipo de prerrogativa. Sin embargo, como estado de transición, se manifestó la “posibilidad” que el poder se descentrara; por ejemplo, desde la noción de casta guerrera, lo cual proyectó un modo distinto de involucrar al hombre en la guerra y, por ende, en el dolor. No obstante, en la movilización total, la exclusividad de la guerra no está tampoco en las manos de soldados profesionales; por el contrario, ahora todos los hombres son aptos para la guerra.

En las guerras mundiales, las personas, incluso las que no están armadas; es decir, los ciudadanos del común, se involucran de cualquier manera en lo bélico. Esta es la edad del trabajo en el que lo mundial de la guerra es de una proporción única. En el carácter mundial del acontecimiento bélico es imposible la exclusividad y mucho menos hacer uso de un único brazo armado profesional; estamos ahora ante una época en la que la guerra llega hasta lo más íntimo de los hogares. Asimismo, es el tiempo en el que la movilización total da otra connotación al dolor, pues ya este no es privilegio de algunos, y mucho menos es un sacrificio romántico del idealista en las movilizaciones controladas del pasado. El dolor que surge en lo mundial de lo bélico nos involucra a todos e incluso llena de vitalidad el corazón de aquellos viejos que se creían próximos a la muerte.

La movilización total caracteriza la guerra mundial al introducir en el campo de batalla a personas que se creían no aptas para el servicio militar; por ejemplo, los niños y los ancianos. Asimismo, la guerra mundial se caracteriza por la masiva iniciativa de la gente por ser voluntarios; ya no hay diferencia entre soldados y civiles. El estallido total nos permite vislumbrar una única figura, de otro rango, y que sostiene lo nuevo en su espíritu: la figura del trabajador.

Ahora los equipamientos técnicos están a la medida de la movilización total y de la mano vienen restricciones a la individuación, el control de la economía y la distribución de las mercancías; estas caracterizan el diario vivir del tipo humano nuevo. En este orden de ideas, los primeros en prepararse para un acontecimiento total son naciones como Rusia, Alemania y Estados Unidos, las cuales marchan por un único cause cada una por su cuenta. En principio con un fin vitalista que se sostiene en la economía planificada y luego en la

originario abandono del ser”. Por su parte, Heidegger se pregunta si en realidad hay una meta, lo cual sería pensar nuevamente qué es el comienzo.

generación de una conciencia de totalidad que democratiza la muerte en las movilizaciones.

Como se dijo anteriormente, desaparece la diferencia entre milicia y sociedad civil, combatientes y no combatientes; a este respecto, cabe aclarar que en la guerra mundial un comandante ordena arrojar una bomba sin que se distinga entre culpables e inocentes. La técnica también ha adquirido un carácter total de aplicación, cabe nombrar solo las armas biológicas en las que la nube de gas venenoso se expande por todo el ambiente sin distinguir a qué ser vivo matar. La aniquilación es total. El dolor no está a la vuelta de la esquina, está en nuestra zona más íntima y no podemos escapar de él. Las guerras de los siglos pasados eran las guerras de los reyes, de los nobles y de los burgueses; ahora, en el siglo XX, la guerra es la Gran Guerra; ineluctablemente, la guerra de todos.

3.5 La movilización total como *disponibilidad* ante el dolor

Lo inevitable de la guerra se caracteriza aquí al referenciar la movilización total como la disponibilidad ante el dolor; esto implica, entonces, entender que la nueva guerra era recibida con euforia y aclamada por la gente. En un sentido esencial, la disponibilidad ante el dolor ya se encontraba ahí oculta y solo esperaba el momento adecuado para mostrarse a la luz.

Al mismo tiempo que se entendió la fe en el progreso como la iglesia del siglo XIX; en el siglo XX, la movilización total se dio también desde una interpretación que se sostuvo en algún tipo de fe. Dicha fe se ve representada en una movilización incorruptible que no distingue entre vencedores y vencidos. De esta manera, la guerra llegó con su manto de muerte, incluso a los países en los que dominaban poderosas monarquías, pues estas no pudieron escapar a la destrucción de sus ciudades. Es común ver que una de las consecuencias de las guerras es la destrucción de alguna que otra monarquía; por ejemplo, en Europa cayeron aniquiladas la monarquía alemana, prusiana, rusa; e incluso, la monarquía austro-húngara, la cual contaba con un carácter antiguo y medieval.

A este orden, se puede señalar que ya no importa la historia antigua de un país, el sustento simbólico de castillos, murallas y monumentos de tantas monarquías e imperios, lo

importante ahora es que en estos se pueda dar la movilización total. Jünger (2003) nos pone el ejemplo del triunfo de Estados Unidos en las guerras mundiales:

El país sin castillos en ruinas, sin basaltos, sin historias de caballeros, bandidos y fantasmas” Ya en ese país lo que importó no fue el grado en que un Estado fuese o no fuese un Estado militar, sino el grado en que fuese capaz de efectuar una movilización total (Jünger, 2003, p. 106).

En relación con lo anterior, debemos referenciar también la participación de Alemania en los combates que tuvieron lugar en la Gran Guerra; algunos de estos fueron movilizaciones que no lograron quedarse con la victoria; no obstante, dieron a entender la disponibilidad de los combatientes frente al dolor. Un ejemplo claro es el gran despliegue militar del ejército alemán hacia Francia en 1914; sin embargo, al llegar a las orillas del río Marne fue detenido por el ejército francés. El enfrentamiento se enfrascó debido a las condiciones geográficas y a las tácticas militares de resistencia; esto permitió que ninguno de los dos bandos cediera terreno, por lo que dicha situación condujo a que la lucha se diera como una guerra de trincheras.

En este sentido, la movilización devastadora se vio truncada y el espíritu atrincherado; no obstante, si a los soldados alemanes se les hubiera preguntado el porqué de su lucha, la respuesta inmediata jamás hubiera tenido que ver con la libertad, los derechos y la justicia; estos soldados, seguramente, hubieran contestado que luchaban por Alemania. En este sentido, y para el caso específico, pese a la fuerza retenida por el atrincheramiento y el no avance militar, la dirección era clara y la disponibilidad del soldado ante el dolor especial ya que constituía una lucha espiritual por un objetivo claro, originario, que posibilitara un futuro auténtico.

En este orden de ideas, y como lo retrata el episodio expuesto en las líneas anteriores, se deja ver que el tipo de humano nuevo no es ni superior ni inferior a los órdenes de la democracia liberal, pues su rango es distinto y pertenece a otra dimensión, sin lugar a dudas, la dimensión del trabajo como totalidad. En otras palabras, “la guerra es un ejemplo de primer rango porque pone al descubierto el carácter de poder que habita en la técnica, con exclusión de todos los elementos económicos y progresistas” (Jünger, 1993, p. 155). Jünger (1993) nos señala que el tipo humano nuevo no busca tomarse el poder —como sí

pasa en la democracia liberal y en otros sistemas políticos— sino que en este hay una fuerza de tal magnitud que no es comparable con las fuerzas parciales y temporales.

Finalmente, se constituirá desde esta nueva actitud *el plan de trabajo*, que de ninguna manera busca establecer una dictadura¹⁴, ya que el tipo humano nuevo es el representante del poder, y es en el momento de la movilización total, en la mundialización de la guerra, en la configuración del mundo del trabajo, que el hombre se encuentra en un estado de tal disposición, que podemos llamar también comprensión de una época, para formularse así las preguntas adecuadas. Ahora, como lo veremos en el siguiente capítulo, el ser humano que no se niega al dolor y que no lo interpreta como peligroso tiene la capacidad de comprenderse, saber por qué se lucha; esto es, vivir una época en la que el hombre se encuentra en una etapa de nihilismo activo en el que se pone en evidencia lo humano; es decir, “la vida que debe ser vivida”.

¹⁴ Podemos observar que del siglo XIX al siglo XX para que una ideología pueda constituirse en el poder, independiente de la legitimidad de los conceptos que le sostienen, la toma de poder inicialmente es pensada como una dictadura. Un ejemplo claro es la necesidad que sentía el proletariado de constituir la dictadura del proletariado para luego trascender a un socialismo ideal. Este tipo de prácticas se legitiman generalmente en el contrato social.

Capítulo 4.

El nihilismo activo o la vida que *debe* ser vivida

“Quien ha *pensado* lo más profundo, *ama* lo más vivo”. (Hölderlin)¹

Preguntarse por la vida que *debe* ser vivida implica tener el temple de ánimo adecuado para poder mirar que el dominio planetario del plan de trabajo, como ya se esbozó en el capítulo anterior, no es de ningún modo un estado de cosas afiliado a alguna tradición estamental o monárquica; está, más bien, relacionado directamente con el tipo humano nuevo, el cual es el único capaz de hacer real la democracia del trabajo, *la vida misma*.

El plan de trabajo se apoya en sus medios revolucionarios de índole objetiva; ya explicamos anteriormente cómo esto es muy diferente a los otros sistemas “revolucionarios” —espacios de ideologías que desconocen lo esencial, el *límite*, la pregunta por “la vida que *debe* ser vivida”—. Por esta razón, el trabajador es el único encargado de legitimar los medios técnicos que movilizan el mundo de manera ilimitada. En este contexto, Jünger (1993) ubica, de un modo esencial, el asunto revelador de la técnica únicamente desde el tipo de humano nuevo:

Al igual modo que es el caballero quien da su significado al caballo, y es el herrero el que se la da al hierro [...] así también el sentido, la metafísica, del instrumento técnico queda al descubierto tan solo cuando aparece la raza del trabajador, que es la magnitud que a ese instrumental le está asignada (1993, p. 255).

En este contexto, resulta necesario aclarar que el escenario que ahora se nos presenta no puede soportar la concepción de libertad desde los parámetros de *medición* del mundo de la Modernidad, pues la libertad solo se puede mirar, pensar y vivir desde el plan de trabajo. En primera medida, el plan emplea conceptos que permanecen en la democracia liberal y sus movilizaciones parciales, por ejemplo, “la movilización del libre comercio”; sin embargo, la lectura realizada desde el mundo del trabajo no toma como ejes las

¹ Fragmento referenciado en *¿Qué significa pensar?* de Heidegger (2005a). El fragmento pertenece a la segunda estrofa de *Sócrates y Alcibiades*: “Quien lo más profundo ha pensado, // ama lo más vivo, // alta juventud entiende quien al mundo ha mirado. // Y con frecuencia los sabios // al final se inclinan a lo bello (citado en Heidegger, 2005a, p. 25).

valoraciones éticas y morales que sostenían antes estas *economías*. Por el contrario, la economía se sustenta literalmente en quitar la carga excesiva con la que se han rellenado los conceptos sociales; es decir, se concibe la necesidad de integrar conceptos, como el de “propiedad”, sin la carga moral con la que se le ha denominado en el contexto moderno. Ahora se vinculan conceptos al plan de trabajo de tal manera que sea “posible que se le integre en un paisaje planificado, de igual modo que es integrado un bosque o un río en un paisaje de parque” (Jünger, 1993, p. 259).

En este sentido, no podemos olvidar que desde la economía del Estado no hay realmente en el mundo objetos privados, por tanto, no existe nada en las ciudades que valga la pena asaltar y apropiarse, ya que son espacios planificados de la economía liberal y en realidad no pertenecen a ninguna persona. Ahora bien, hablar de integrar conceptos al plan de trabajo consiste realmente en tomar *elementos*, como el de “propiedad”, sin las definiciones que antes le atribuían, es decir, el concepto se abstrae a la existencia del Estado (Jünger, 1993, p. 259).

Así pues, históricamente “la propiedad” ha mantenido una relación estrecha con la economía del Estado; sin embargo, dicho vínculo se debilita en su despliegue histórico puesto que en la edad de la movilización total no hay ningún objeto realmente privado. La propiedad pierde su carácter estamental pero también adquiere un carácter nuevo al ser integrada al plan de trabajo. Cabe aclarar que al referirnos a la propiedad como no moralizada *no estamos diciendo que ya no tenga que haber propiedad*, sino que dicha propiedad revela su verdadero propósito, un uso práctico agenciado desde ya en la movilización total.

En este orden de ideas, el contraste entre la libertad liberal y la *libertad* del plan de trabajo sigue tornándose más fuerte; por un lado, la primera sostiene la idea que no hay nada superior al hombre y que todo lo natural se encuentra en el mundo en función de lo humano. Por otro lado, la segunda, el plan de trabajo, sustituye la vieja idea de humanitarismo, esto significa que ya este no solo va a otorgar derechos a los hombres sino que también va a tener la capacidad de *cambiar su propia vida*². A este respecto, debemos,

² Siguiendo en este punto a Sloterdijk, podemos decir que *Has de cambiar tu vida* implica entender que con una mirada especial podemos observar que el astro ascético, en palabras de Sloterdijk es el planeta de los seres ejercitantes (2012, pp. 57-58). El astro ascético se manifiesta desde la mirada de Nietzsche que

en segunda medida, comprender que ya no existe la libertad entendida como libertad burguesa, pues esto implica tener la posibilidad de “abandonar el puesto de trabajo”, de encontrar un espacio *vacío* donde habitar a expensas del trabajo, intención que desde la democracia del trabajo es imposible; incluso el desierto es un espacio tomado por el taller y la fábrica. El concepto de libertad del tipo humano nuevo es el de llegar a entender que su propio existir es el trabajo, por ende a una condición vital irrenunciable. Plantearse el contraste es de por sí la claridad en la que se manifiesta un rango superior especial de trabajo.

En este capítulo, se introduce el tema general con una breve diferencia entre lo que ya hemos nombrado, por un lado, el concepto de “libertad” y, por el otro, la nueva caracterización de la *libertad*. No obstante, esta comparación disuelve la dualidad conceptual, pues la libertad es una y no puede decirse que existan tipologías. Por consiguiente, al afirmar que la libertad es única y que claramente no es la que hemos nombrado hasta ahora en la democracia liberal, entendemos con ello que retirar los revestimientos morales —que permiten verla tal cual es— implica encontrarse en un escenario en el que se identifica una realidad en permanente tensión; es decir, estar ubicados *sobre la línea* de la existencia, sin poder, empero, cruzarla. Volver a los viejos estamentos ya no es una opción. Lo anterior queda demostrado en el momento en el que las batallas dejan de ser legitimadoras de poderes estamentales y el eje funcional del establecimiento de nuevas jerarquías.

En sentido, se realiza en el presente capítulo un recorrido en el que se manifiesta el escenario del ser finito; esto significa: el mundo tal cual es y habitado por hombres que actúan de manera heroica al comprender el nihilismo como una movilización total del espíritu. Así pues, en primera instancia, nos aproximaremos a la manifestación del espacio del nihilismo activo que descubre lo nuevo, en la medida en que vincula “el plan de trabajo como medida de guerra” en el que se evidencia el paso conceptual que exige un temple de ánimo adecuado que revele nuestro “espacio de existencia”. El plan de trabajo se nos revela

desespiritualiza la ascesis, es decir, consigue poner en escena al astro ascético, prácticamente descubrirlo. En este viven unos hombres que hacen y no hacen mucho de sí mismo. Esto implica entonces comprender que en un mundo dominado por Dios, los hombres no actúan y sus vidas son azarosas; por otro lado, en un mundo dominado por el hombre, este hace, actúa, sin poder dejar de hacerlo. En cualquiera de los dos casos, el hombre no puede detenerse, debe continuar, lo cual significaría vivir en un mundo de seres ejercitantes. Pero el ser ejercitante no implica la noción de trabajo.

en un tiempo sombrío pero único, en el que la guerra tiene ahora un carácter mundial —no porque involucre a todas las naciones del mundo, sino porque consigue llegar a todos los escenarios de la vida—, movilizada por hombres distintos, por hombres que han entendido la “finalidad” a la que conduce su nihilismo.

Así, en segunda medida, se plantea la manera en la que el plan de trabajo, hallando un escenario, muestra su verdadero rostro: el *dominio* planetario, el cual no puede ser interpretado como una fuerza creada por hombres con ambiciones particulares, sino que este dominio espiritual entiende “el nihilismo como proceso abarcador”, lo cual significa que conceptualmente el nihilista activo llena de contenido las nuevas movilizaciones; es decir, la vida misma. En este sentido, ya al haberse manifestado el nihilismo en todos los espacios de la vida podemos con facilidad llegar a conceptualizar qué pregunta se debe formular al respecto. La pregunta por el hombre como tal nos plantea de entrada que la vida “debe” ser vivida de un modo distinto a los “proyectos de vida” configurados en la época moderna; ahora se *debe* vivir con las necesidades reales del espíritu.

En conclusión, la pregunta por el papel que desempeña el hombre en el mundo se vincula así a “la vida que *debe* ser vivida”; por tanto, en el último tramo de este trabajo se expone que comprender el nihilismo, como ya se ha indicado, nos lleva a descubrir el *significado* del “debe”: estar sobre la línea de la existencia. Finalmente, retomamos la idea heideggeriana de los *caminos del bosque* —*Holzwege*³—, en los que el recorrido no experimenta el mismo estado de comodidad de los caminos exteriores; no obstante, es nuestro deber, el de las generaciones posteriores a las guerras mundiales, aprender de manera consecuente que “la vida que debe ser vivida” avanza al punto de “la vida vivida”, esto es, estar lo suficientemente templado para comprender que *hay que cambiar nuestra vida*⁴.

³ “El concepto de espacio que aquí entra en juego es notoriamente un concepto no trivial, no físico y no geométrico, puesto que, como muestra [...] Heidegger, tiene que ser más antigua que toda dimensionalidad usual, más antigua sobre todo que la tridimensionalidad que no es familiar, con la cual se representa la geometría de las mediciones espaciales en el sistema de los lugares. Ha de ser un espacio que, como la *jora* platónica, [...] pueda construir una matriz para dimensiones en general y en tal medida ser la ‘nodriza del devenir’, para recordar la metáfora de Platón del ‘espacio’ como ‘donde’ albergador del poder-ser” (Sloterdijk, 2001, p. 112).

⁴ Al referir: “hay que cambiar nuestra vida” nos acercamos en cierta medida a la obra de Sloterdijk: *Has de cambiar tu vida*” (2012), la cual constituye su título desde el poema de Rilke, *Torso de Apolo*.

4.1 El plan de trabajo como medida de guerra

El plan de trabajo se nos presenta inicialmente como medida de guerra, *organizado desde una necesidad de apoderamiento de todos los espacios de la vida*; este carácter de guerra no es el mismo de las viejas guerras de la nobleza, sino que, como ya se ha dicho, es al estilo de la Gran Guerra. El carácter de guerra mundial es capaz de llegar al rincón más oculto de la intimidad y nadie puede escapar o mediar con ella. Por momentos parece que no es así debido a las políticas del diálogo de paz, del alto al fuego, del desarme y del rearme⁵. Sin embargo, hay que tener la claridad para entender que al hablar de desarme no se está hablando de paz total, el peligro no se ausenta y permanece latente, esperando a que estalle la guerra en cualquier momento (Jünger, 1993, p. 269).

El hombre de la Modernidad definió la libertad desde el desprendimiento del individuo del Estado absoluto, lo que significó adquirir una posición autónoma que se vinculaba fielmente con la economía y la propiedad. En el siglo XX el poder lo posee la figura del trabajador; los armamentos cambian y surge un espacio nuevo ante la mirada. Este espacio no es conocido, ni siquiera vislumbrado por las grandes mentes, a excepción de la de Nietzsche. En el siglo de la Gran Guerra, el espacio nuevo no puede estar bajo el dominio del individuo, sino que únicamente puede estar dominado por la figura del trabajador, ya que la diferencia se puede observar también entre la vieja movilización del servicio militar obligatorio y la movilización total, que esclarece con facilidad el cambio que se da en la técnica y en el proceder bélico.

La movilización total se distancia del servicio obligatorio puesto que ya no es necesario solamente el ejército para la movilización. Esto quiere decir que la movilización total releva a la movilización del servicio militar obligatorio. Asimismo, la movilización total evidencia que no es ni superior ni inferior, solamente de un rango diferente; es decir, un “servicio obligatorio” del trabajo no perteneciente al espacio de la utopía como se quiso hacer ver en los siglos pasados bajo las denominaciones de seguridad y progreso. En el plan de trabajo están integrados de igual manera los civiles, esto es, la economía, la industria, la

⁵ En el estado de guerra mundial se crea armamento a todas las escalas con el propósito de involucrar a todos los individuos en la guerra. Se crean también armas para niños, se ordena a las mujeres confeccionar uniformes. Ya no hay soldados de primera y de segunda clase, solamente hay soldados para la guerra. El servicio militar se hace obligatorio.

administración y las ciencias, entre otras, y las fuerzas militares. De esta manera, al referir el “servicio obligatorio”, desde la postura nueva de trabajo, se debe saber que se hace referencia a una posición simbólica que domina todas las acciones en las que se encuentra inmerso el ser humano.

Asimismo es necesario aclarar cuáles son las caracterizaciones con las que el plan de trabajo procede desde la filosofía de Jünger (1993, p. 273): *clausura, flexibilidad y armamento*. Estas son en sí un procedimiento de la mirada; primero, permite visualizar el paso de la democracia liberal a la libertad del trabajo y, segundo, identificar la libertad del trabajo como nihilismo activo; por ende, involucrarse en “la vida que debe ser vivida” y poner en tensión la existencia. Esto significa poner fin a una época, dejar de lado las viejas valoraciones conceptuales con el emerger del nuevo carácter de trabajo. También, cuenta con una nueva indumentaria y una nueva maquinaria de guerra con la que se ha dado a conocer un rango distinto que se encuentra en constante movimiento.

A través de este nuevo rango se evidencian los viejos paisajes planificados, los cuales son el reflejo de conciencias singulares que desaparecen progresivamente en el nuevo paisaje gris de la guerra —hoy registrados por la fotografía y por el cine— y que no permite que viejos proyectos se replanifiquen, se rearmen y se reagrupen —dichos proyectos ya no tienen un escenario—. Esta es la época en la que lo titánico ha emergido con la fuerza de las granadas y las bombas —los estruendos de la guerra mundial—. En este escenario ya no hay modo alguno de poder planificar nada, pues lo *elemental* no da tregua.

Pero ¿qué tipo de espíritu es el que tiene una mirada capaz de ver que los viejos proyectos de liberación se clausuran en el nuevo paisaje, y más aún, cómo estos viejos proyectos por fin se ponen a la luz y muestran ser intransigentes con lo que en realidad es lo humano, un ser finito, un ser para la muerte? Esta pregunta es de por sí ya un avance. Jünger (1994) nos ofrece vislumbrar esta cuestión de manera panorámica con Nietzsche, este como el primer nihilista pleno de Europa, aquel capaz de exteriorizar la época y sus consecuencias. Sloterdijk (2012), por su parte, nos muestra cómo Nietzsche permite el descubrimiento del "astro ascético" desde una mirada especial que describe la vida terrestre dominada por el ascetismo, el cual aparece como base fundamental de la historia de la existencia del

hombre. El astro ascético se encuentra en permanente tensión y a este, Sloterdijk lo ha llamado el planeta dominado por las antropotécnicas⁶.

La pregunta es formulada desde la concepción nietzscheana del mundo, la cual cuenta con un carácter distinto y es capaz de volver al pasado para pensar el futuro, a una época antigua que no negaba la vida. En este orden de ideas, el carácter mundial de la guerra evidencia el plan de trabajo como dominio planetario. La guerra mundial no discrimina a nadie, es más bien incluyente y democratiza la muerte. En efecto, el siglo XX le mostró al hombre que no hay nada más democrático que la muerte, descubriendo así que no hay lugar seguro en el que un hombre pueda escondérselo de su destino.

4.2 El nihilismo como proceso abarcador

La pregunta formulada es la misma planteada a lo largo del presente trabajo, la cual se pregunta sin rodeo alguno por el papel que desempeña el hombre en el mundo; sin embargo, para poder acercarnos más a esta es necesario abordar la dualidad que ópera en un sentido existencial; es decir, cuáles son las voluntades que aquí operan, por un lado, las que permiten ver el mundo ascético y, por el otro, un mundo que también es en sí mismo su esencia. Este es un paso serio dentro de la filosofía de Nietzsche, el cual presupone un nihilismo pleno antes de que se dé "un contramovimiento, que en 'algún futuro' reemplazará a aquel nihilismo pleno aún cuando lo presuponga como necesario" (Jünger, 1994, p. 15); empero, se hace necesario recordar la transición del dominio al plan de trabajo.

Así, desde la concepción nietzscheana, llegará un momento en la que se ponga ante nuestros ojos el destino; hasta el momento únicamente el nihilismo como proceso abarcador que llena de contenido "la vida vivida". Más aún, la manifestación de un nihilismo activo que se acentúa en la realidad y llena los espacios de dolor, incrementando las proporciones

⁶ Sloterdijk señala con la expresión "antropotécnicas" la manera en que el hombre ejercita y trabaja su propio modo de vivir. El contexto donde se manifiestan los métodos de entrenamiento se da en las culturas ascéticas. "El término de *ásekeis* (junto a la palabra *meléte* que también es el nombre de una musa) significa simplemente, en el griego clásico, 'ejercicio' o 'entrenamiento'" (2012, p. 52). Por este motivo, el astro ascético significa, desde la lectura nietzscheana de Sloterdijk: "el planeta del conjunto de los ejercitantes, el planeta de hombres que han desarrollado altas culturas, el planeta de aquellos que han empezado a dar a su existencia, bajo una serie de tensiones *verticales*, una forma y un contenido determinados, en un sinnúmero de programas basados en el esfuerzo y con una codificación más o menos rigurosa" (2012, p. 55). Sloterdijk afirma que fue Nietzsche el descubridor de las culturas ascéticas, estas en auge gracias a las antropotécnicas.

del horror en la catástrofe. Jünger señala sobre este asunto la diferencia que se da entre el nihilismo nietzscheano que procura una relación espiritual de aventura superior, al que interpreta Dostoievsky, el cual se sitúa entre unas valoraciones morales y teológicas. Esta relación hace que desde la postura de Nietzsche se vea al nihilismo como un momento de oscuridad mientras que en Dostoyevski se nos aparezca como una luz que deja ver al héroe. No obstante, la diferencia, en ninguna de las dos posiciones se ve al nihilismo como un fin último (Jünger, 1994, p.17).

Así pues, desde estas dos perspectivas podemos hallar con Nietzsche un sentimiento de temeridad y aventura, y con Dostoievski una necesidad de sembrar en las voluntades la esperanza. En este sentido, podemos observar que en ambas posturas hay un proyecto de fondo, ellas mismas son una transición a un punto determinado, lo que conduce a entender que pesimismo y optimismo no son posturas contradictorias. De cierto modo, esto se debe a que las dos posturas asumen el futuro, aunque de manera pesimista se tenga aversión por este al llevar la mirada al pasado, y desde el optimismo se piense en un futuro oscuro pero con una luz de esperanza.

A este respecto, Jünger señala que lo contrario a optimismo no es el pesimismo sino el derrotismo, entendiendo este último como aquel que genera en todos los que lo experimentan un nihilismo con poca resistencia al horror (1994, pp. 20-21). El nihilismo de este tipo es el que generan los tiranos por medio de su propaganda, resultando más efectivo que la misma violencia. Por consiguiente, se alcanzan niveles de miedo que pueden hacerle creer al adversario, dado el caso, que se aproxima el fin del mundo; un ejemplo claro es el bombardeo de armas volantes y teledirigidas, las cuales tenían la característica de generar la sensación de encontrarse en un evento de destrucción cósmica.

De esta manera, la propaganda concede mucha fuerza al rumor de guerra, lo cual conlleva la necesidad de un estado de seguridad que evite que en cualquier momento llegue el fin del mundo. Jünger nos pone un ejemplo a este respecto: “en tal circunstancia pueden asemejarse las guerras a accidentes de tráfico de máxima gravedad, que todos se esfuerzan por evitar” (199, p. 21). Este es un motivo claro por el cual la persona singular sucumbe al nihilismo.

Una buena definición del nihilismo sería comparable al descubrimiento del agente cancerígeno. No significaría la curación, pero sí su condición, en la medida en que

generalmente los hombres colaboran en ello. Se trata ciertamente de un proceso que supera ampliamente a la historia (Jünger, 1994, p. 23).

La referencia anterior define en esencia su sentido práctico, el cual en Nietzsche sería mostrar que el soporte de los valores universales es muy frágil. Por tanto, avizorar esta problemática lleva a encontrarse en un estado intermedio, con la idea que aún no ha llegado a un punto ni tiene objetivo claro: la desesperanza. No hay historia o narración que pueda ocultar este espíritu y mucho menos que entregue una solución para este. La caída de los valores es fundamentalmente la caída de los valores cristianos, ya que con esta se comprende que es imposible crear ahora valoraciones supremas o de la talla de las que están derrumbándose; sin lugar a dudas, este comprender conduce al pesimismo.

Jünger indica que esta postura pesimista puede ser a la vez una señal de debilidad pero también de fuerza en un sentido muy amplio, si bien es cierto que ya no podemos pensar en mundos superiores y elevados —pues es inútil—, podemos concentrarnos en el mundo y en su existencia. La definición de nihilismo realizada por Jünger la podemos reforzar con la posición de Sloterdijk (2012) que emplea la filosofía de Nietzsche para comprender que lo humano se desarrolla en un astro ascético; el método utilizado es el de la “mirada desde otros planetas” (2012, p. 58-59). Describir que el mundo está habitado por seres ejercitantes.

Asimismo, desde la postura de Dostoievski podemos ver que el nihilismo actúa desde el aislamiento en el cual se incrementa la fuerza a costa de la salud; esta fuerza en la reclusión se evidencia con tal actives que puede conducir al suicidio; sin embargo en algunos casos puede conducir a la persona singular a la salvación en el momento en que reconoce públicamente la culpa (Jünger, 1994, p. 25). Queda claro, que desde las dos posiciones frente al nihilismo, expuestas por Jünger, podemos dilucidar que ambas son consecuencia de una crisis de valores, pese a que son observadas desde puntos de vista distintos. Dicho de otro modo, la manera de concebir el mundo se ha invertido; eso significaría que a la vieja usanza se concebía el mundo como un proyecto para acercarnos cada vez más al mundo más elevado, necesariamente a una vida eterna. Por el contrario, en la nueva época de tránsito, en la que el nihilismo lo abarca todo, se piensa en “la vida que debe ser vivida”, y es esto lo único que importa ahora.

4.3 Enfrentar el nihilismo

Ahora bien, el nihilismo en su carácter abarcador tiene una relación directa con aquello que nombramos como la “vida que debe ser vivida”. Si bien es cierto que definir el nihilismo no es tarea sencilla, puesto que se le ha vinculado directamente con la nada, la cual no cuenta con definición alguna ni con representación visible y mucho menos vivible. La dificultad de *la nada* radica en lo expresado por Jünger: “se puede experimentar el morir, pero no la muerte” (1994, p. 25), lo cual nos lleva a pensar que la relación con la nada está directamente relacionada con la muerte; por ende, experimentarla es encontrarse dispuesto a la aniquilación, más aún, aniquilado. De igual modo, ver directo a los ojos a la medusa es experimentar lo absoluto y quedar completamente petrificado.

En este punto, el espíritu nihilista asimila la existencia como una no necesidad; por tanto, concibe la existencia como algo que se ha vuelto imposible. La aniquilación ya no solo se viene encima sino que también es buscada. Al respecto, podemos afirmar que hay un vínculo entre el nihilismo y “la vida que debe ser vivida” y con la nada en la periferia. Para poder hablar de este vínculo —poder aproximarnos al nihilismo de manera conceptual— exige, entre otros, apartarnos de su singularidad y llegar a través de definiciones que se le “asemejan” en apariencia, por ejemplo, las nociones de *caos*, la *enfermedad* y el *mal*. Desde la posición de Jünger, el nihilismo se nos presenta en estos conceptos como un puente o un camino a la nada. A pesar de todo, el nihilismo va más allá, pues estas semejanzas solo van a ser síntomas y breves descripciones de lo total del nihilismo.

El nihilismo, primero que todo, tiene un escenario perfecto en los espacios donde reina el orden, en los que la opresión se estructura necesariamente desde los parámetros básicos de la organización; un ejemplo de ello son los Estados y las mismas revoluciones, que aparentemente están dominadas por el caos, pero tras el resultado de una guerra civil, el vencedor, sea cual sea, asume la estructura del Estado con todas sus ramas del poder y sus funcionarios. De esta manera, podemos decir ahora que no hay una contraposición marcada entre caos y orden, pensar en un opuesto llevaría a pensar el desorden, lugar y momento en el que podemos ubicar al anarquista, que es perseguido de igual manera por las fuerzas del Estado como por las revolucionarias. Cabe aclarar que para el nihilismo no es necesario el caos y mucho menos la anarquía, el nihilismo se puede encontrar con mayor claridad en

aquellos lugares donde domina la aniquilación, en los que domina la sobriedad y la frialdad, características de todo orden.

De igual manera, se le ha denominado al nihilismo como una enfermedad; no obstante la salud física tiene un vínculo innegable con dicho nihilismo: podemos ver las técnicas de entrenamientos deportivos. En este sentido, el nihilismo definido a través de una sintomatología recae en un nihilismo pasivo en el que también se le puede relacionar con la decadencia. Atender a dicho nihilismo pasivo es un *problema de la civilización* en sí mismo, puesto que en este ha considerado terminológicamente su mayor triunfo cultural; es decir, una vía que conduce de manera irremediable a un permanente “ocaso del mundo”⁷.

Por el contrario, un nihilismo activo procura siempre gozar de salud y mantener su cuerpo en buena forma. En este sentido, se entiende su rechazo al dolor; todos sus esfuerzos para mantenerse a flote y no naufragar son una lucha que hay que reconocerle en *pro* de la comprensión del nihilismo; puesto que, como ya lo expusimos en el capítulo anterior, entre más se someta el cuerpo a dinámicas de seguridad, mayor será el riesgo. La protección del cuerpo conlleva peligrosamente los accidentes (Jünger, 1994, p. 33).

A este respecto, Sloterdijk (2012) señala el caso específico de Unthan⁸, una persona discapacitada que, a principios del siglo XX, se ejercitó toda su vida para poder alcanzar la

⁷ Para Spengler el problema de la civilización es interpretado como una de las cuestiones fundamentales de la historia. El autor afirma que el mismo término de “civilización” se eleva a una noción superior que solo ha sido considerada propia de la “cultura” y ha creado una imagen artificial de hombre. Hemos subido a la cima desde donde se hacen solubles los últimos y más difíciles problemas de la morfología histórica. “*Civilización* es el extremo y más artificioso estado a que puede llegar una especie superior de hombres. Es un remate; subsigue a la acción creadora como lo ya creado, lo ya hecho, a la vida como la muerte, a la evolución como el anquilosamiento, al campo y a la infancia de las almas —que se manifiesta, por ejemplo, en el dórico y en el gótico— como la decrepitud espiritual y la urbe mundial petrificada y petrificante. Es un final irrevocable, al que se llega siempre de nuevo, con íntima necesidad” (1966, No, 12, p. 40).

⁸ Unthan es un personaje de principios del siglo XX, fue una persona lisiada que con entrenamientos consiguió tocar el violín con los pies. Este hombre representó, desde la lectura de Sloterdijk (2012, pp. 63-66), el espíritu de una época. El siglo XX se asienta en el discurso de premisas antropológicas en las que un ser mutilado como él busca constantemente superar sus limitaciones con obstinación; estas limitaciones son impedimentos que se superan por medio de las técnicas de entrenamiento, no solo fisioterapéuticas, sino también espirituales. Así pues, los hombres de una época son conscientes de sus propias limitaciones (dentro de la concepción burguesa de la vida), por esta razón, se ejercitan, al igual que Unthan, para ser incluidos en el espacio moderno del trabajo. De igual manera, se puede interpretar esta actitud como un estado existencial, es decir, una lucha por la normalidad. Sin embargo, Sloterdijk indica que la continua búsqueda de Unthan por la normalidad, por ser reconocido como un artista del violín, queda frustrada debido a que, primero que todo, el violín es un instrumento que debe ser tocado con las manos y, segundo, el público que acudía a sus conciertos solo lo hacía para ver una atracción de circo y no a un verdadero artista (2012, pp. 63-69). Cabe aclarar que Unthan solo descubrió lo anterior en los últimos años de su vida. El hombre de finales del siglo

maestría para tocar el violín; arte que se realiza exclusivamente con los brazos. Así, podemos entender que Unthan pretendió superar la condición de su humanidad con el ejercicio de la práctica. Sin embargo, podemos decir que con dicha actitud de superación se alcanzan niveles de automatismo que van más allá que los records alcanzados en alpinismo. En otras palabras, es la época de los hombres máquina que desarrollan poder en exceso.

Si se tiene oportunidad de observar de cerca un gremio nihilista —no se necesita en absoluto pensar en un grupo de *dinamiteros* o una “unidad de la calavera”, sino quizá en una asamblea de médicos, técnicos o economistas, que se ocupan de cuestiones pertinentes— (Jünger, 1994, p. 36).

La relación permanente de la vida con la nada podemos observarla en estos intentos de cruzar el límite de lo humano. Posibilidad que también han ofrecido las distintas teorías de la religión y las técnicas para la optimización de los procesos. Si bien podemos decir que también aumenta la enfermedad y por ello la masiva existencia de médicos y seguros que buscan una cura permanente; en cierto modo, este aumento se caracteriza más por los médicos que no tienen el interés de curar y por los enfermos que desean permanecer en la enfermedad. En este orden de ideas, Jünger (1994) señala que Nietzsche, sobre este asunto, tiene razón al afirmar que “el nihilismo es un estado de normalidad y solo patológico si se le compara con valores que ya no son, o todavía no son, validos” (1994, p. 36).

Asimismo, podemos referir la distinción que se da entre el nihilismo y el mal; esta distinción radica en que no se puede necesariamente hablar de una similitud o de uno como consecuencia del otro. Es claro que la actitud nihilista al igual que se da con plenitud en un estado ordenado y no de caos o bien en un proyecto de salud y no en la enfermedad, podemos también observar que esta actitud procura proyectos filantrópicos. Las buenas intenciones suelen aparecer después de una gran catástrofe, como ya lo nombrábamos en capítulos anteriores, en los tratados y leyes que quieren establecer derechos humanos después de una guerra mundial, estos determinan qué es lo justo y lo bueno, pero no pudieron evitar que se hiciera el daño real.

En este sentido, el nihilista es incapaz de ser un criminal, pues la maldad de un individuo escapa a la mecanización general de lo humano. A este respecto, Jünger indica que es poco

XIX y principios del siglo XX, un hombre que se da cuenta de su estado mutilado, experimenta este mismo sentimiento de frustración, pues ya no se puede alcanzar ninguna normalidad.

probable que haya un vínculo entre nihilismo y el mal entendido desde el malvado, ya que la única relación posible es un aprovechamiento del criminal de las buenas intenciones del nihilista (Jünger, 1994, p. 38). En esencia, es más peligro el automatismo moral que el móvil aislado de un criminal.

En este orden de ideas, es fundamental señalar que el nihilismo no está formado con las valoraciones asignadas al mal, empero, ¡el nihilismo no es maldad! El nihilismo se ha desprendido de los valores (cristianos) que lo definían erróneamente; hablar de nihilismo en la época de la Gran Guerra es referir un espacio sin moral; por tanto, un espacio activo que no se mide ni se tabula con los índices de criminalidad contra la moral. En el caso hipotético de un nihilismo definido en la dualidad de “bien y mal”, este sería un problema con solución, como en el caso específico de una enfermedad que se diagnostica y se procede con tratamientos terapéuticos. No obstante, ya se aclaró que el nihilismo tampoco es una enfermedad, sino que más bien goza de una salud envidiable; esto quiere decir, que el nihilismo nos es constitutivo y corresponde a la época reconocerlo.

En la época de la movilización total, el nihilismo activo es la vida sin toda la iconografía religiosa, sin los símbolos divinos y sin las falsas promesas del mundo moderno, es una vida que como tal ya no necesita pensar en una tierra prometida. La vida ahora es asumida no como un peso sino como una libertad completa que se ha olvidado de todo mesianismo. En esto radica “la vida que debe ser vivida”, asumida como un realismo heroico que nos muestra que la vida pende de un hilo; así como lo ilustra Nietzsche en el *Así habló Zaratustra*. La vida no es más que el breve recorrido sobre una cuerda floja que va de un extremo a otro; sin embargo es deber de cada hombre enfrentarse a este recorrido sin miramientos, saber que si cae no habrá hecho nada malo, simplemente se le reconocerá haber asumido el peligro de su existencia, de su profesión⁹. El trabajo significa la vida, el *punto cero* en el que se divide el panorama mas no se clausura.

⁹ La vida como profesión puede ser comprendida desde el acróbata, esto es, la vida se da en la altura de un alambre tensado, en el que este, “más que un instrumento donde los acróbatas demuestran lo seguros que son sus pasos, su función sería ahora la de una trampa donde tropezar” (Sloterdijk, 2012, p 90). De esta manera, en palabras del autor, “el mero existir sería ya en cuanto tal, una prestación acrobática, y nadie puede decir con seguridad qué instrucción proporciona los presupuestos para salir airoso de esa disciplina. De ahí que el acróbata ya no sepa qué tipo de ejercicios [...] le librarán de la caída. Este grado de atrofia de la habilidad artística no indica, en absoluto, una pérdida de la importancia del fenómeno, sino que, al contrario, revela

4.4 La línea o el punto cero de la existencia

Llegar al punto de descubrir una época es saber que se ha filosofado con la fuerza del martillo¹⁰, y es a través de esta fuerza con la que se ha puesto en escena la problemática del nihilismo como constitución de un tiempo. En primera medida, esta filosofía posibilitó la pregunta por la línea; pero, por otro lado, evidenció también la connotación moderna en la que se plantea un posible cruce de la línea. A este respecto, entendemos que cruzar la línea significa para muchas iglesias y filosofías: trascendencia¹¹, la única posibilidad de aproximación al ser; no obstante, allá, al otro lado de la línea, no es posible dialogar sobre este asunto.

En consecuencia, centrarse en el pensamiento de cruzar la línea quebranta el vínculo que mantiene la conciencia unida con el mundo, más aún, no se pregunta por el papel que desempeña el hombre en el mundo pues la vida misma está pensando en el “más allá”. Cabe aclarar que la actitud del hombre moderno ayuda a vislumbrar la línea, de cierta manera, con su afán de seguridad y felicidad, al igual que ha permitido ver el dominio mucho más elevado de lo elemental. La seguridad pretendida hasta ahora, en el siglo XIX caduca al manifestarse el poder de la catástrofe: los Estados monstruo y la invencibilidad de Leviatán a través de medios espirituales que pretenden sobrepasar la línea.

Como ya se expuso en el primer capítulo, en el mundo moderno han sobresalido actitudes que se rebelan contra el dominio del pensamiento burgués; sin embargo son actitudes de huida y no de lucha, como lo fueron las filosofías y las literaturas de actitud romántica que

cómo los motivos de tales habilidades se extienden a todos los aspectos de la vida” (2012, p. 90). Esto podría interpretarse como, según el autor de *Has de cambiar tu vida*, “el descubrimiento de lo corriente”.

¹⁰ Filosofar con el martillo es una actitud de fuerza que contrarresta la violencia que ejerce la moral sobre las pasiones. Nietzsche evidencia que “todos los viejos monstruos de la moral coinciden únicamente en que *il faut tuer les passions* [es preciso matar las pasiones] (Nietzsche, 2001, p. 59). De esta manera, la misión de los valores radicó en curar una supuesta enfermedad con ansia de venganza y de posesión. La historia de los valores (cristianos) siempre se contrapuso a los “inteligentes” a favor de los “pobres de espíritu”; sin embargo, el autor del *Crepúsculo de los ídolos* se pregunta sobre la viabilidad de hacer una revolución sin inteligencia. Sobre esta pregunta se planteó una filosofía que respondiera con mayor fuerza —apoyada en una espiritualización natural de la vida que a través de la historia había sido negada— y denunciara que “atacar las pasiones en su raíz significa atacar la vida en su raíz: la praxis de la Iglesia es *hostil a la vida*...” (Nietzsche, 2001, p. 60), por tanto va contra la naturaleza.

¹¹ Por ejemplo, el protestantismo va incluso más allá de la apreciación teológica y visualiza una prosperidad económica superior que tiene la intención de llevar a un fin último trascendente. De igual manera, las ciencias como la biología, la astronomía y la física han tenido la pretensión por un saber humano que va más allá de sus posibilidades.

se encontraban en permanente relación con el pensamiento de la nada; la religión y el progreso, cada una de ellas a través de una visión mesiánica-teológica de la vida. En este punto, la huida representa un no preguntarse por la verdadera esencia de su existencia; realmente, el hombre moderno tiene un pensamiento en el que prima la *experimentación* que conduce a supuestos mundos poéticos, a otros planetas y a la providencia.

Ahora bien, en la nueva época la vida se desarrolla en un paisaje distinto que se asemeja al paisaje de taller, esto es, a un espacio que “se basa en una demolición que llega hasta el fondo de las viejas formas, en beneficio de una dinámica mayor en el proceso de trabajo” (Jünger, 1994, pp. 45, 48). Ahora el proceso de trabajo se despliega en un paisaje mundial que podemos mirar con gran efectividad en los incendios de las ciudades, en el tráfico y en la guerra; empero, nada puede cambiar o suspender este “Estado”; así que no es de mucha utilidad cerrar los ojos ante los acontecimientos. La organización de este paisaje ya no se sostiene desde la noción de estados nacionales, sino que se constituye como un “Estado mundial”; este no radica en nihilismos, al contrario este es el nihilismo, lo cual significa que el tema de la vida se nos muestra en la dinámica de la totalidad que en esta época solo se puede comprender como una cuestión planetaria.

El nihilismo como “la vida que *debe* ser vivida” demuestra que hay un “punto cero” en el que se asume el peligro de la existencia, ya que el paisaje de taller, compuesto de autopartes, fragmentos y mucho fuego, consigue que se forje —al igual que se le da forma al metal con el fuego— un hombre con un temple de ánimo que posibilita una nueva mirada de esperanza. La “esperanza” entendida como la necesidad de comprender una época y sin ninguna especie de mesianismo. Identificar lo anterior es ser conscientes de un proceso en el que el panorama revela estar en continua tensión, representado por una condición vital que no encuentra una paz duradera. De esta manera, nuestro temple de ánimo consiste en reconocer en esta tensión —que de por sí es el temple de ánimo— la claridad para saber que en la esperanza se pueden generar todavía nuevas guerras civiles de la humanidad. El punto cero es entonces la zona de lo elemental en la que se puede generalizar aún la posibilidad inevitable de una Tercera Guerra Mundial.

Al identificar lo anterior, podemos preguntarnos: ¿qué tipo de espíritu es el capaz de asumir la existencia, esta entendida desde la tensión del realismo heroico? A este respecto, Jünger

(1994) señala que “cuando se tiene suficiente fuerza de espíritu no hay ocasión ni para el optimismo ni para la desesperación” (1994, p. 47). Los espíritus que cuentan con esta fuerza se preguntan por el tema específico de una época sin esperar respuestas farmacéuticas de carácter médico o económico; reitero, el nihilismo no se puede diagnosticar como si fuera una enfermedad. De esta manera, es claro que no existen medios seguros que eviten el complejo fluir de este paisaje, así como tampoco podemos engeguercernos creyendo que este nihilismo está llegando a su fin. No obstante, esta es una época en la que el hombre tiene la *libertad* de asumir comportamientos para desempeñarse adecuadamente en el espacio de nihilismo.

En este sentido, debemos aclarar que en el siglo XX también podemos encontrar actitudes en las que se pretende controlar el *desastre*; sin embargo, no es posible detenerlo, pues este no se da a través de progresiones infinitas. El nihilismo es similar a una gran explosión que mantiene todo en llamas. En este orden de ideas, podemos darnos cuenta que intentar mantener un estado de seguridad es un intento parcial —por ejemplo el de posguerra—; pues como ya se ha referenciado en capítulos anteriores, en cualquier momento puede surgir una voluntad de poder que no esté conforme con los tratados y acuerdos humanitarios. Por consiguiente, los conceptos de peligro y seguridad pierden su matiz conceptual y paulatinamente se convierten en sinónimos que ponen en evidencia la pregunta por un estado de cosas.

De esta manera, “vivir la vida que debe ser vivida” significa entonces encontrarse *sobre la línea* en el punto cero en el que se comprende que ahora se es capaz de camuflarse, movilizarse y estar preparado para moverse en medio del fuego y las explosiones¹². El siglo XX es la época en la que los valores (cristianos) pierden su terreno en la conciencia del hombre. Ahora, lo humano, *el dolor*, se posiciona en el espacio real. Desde este punto de vista, es decir, desde el punto cero, en el que se ubica la mirada del hombre de la Luna, se puede ver el futuro. Dicha posición puede interpretarse como un aprendizaje en el que se ha adentrado el hombre del siglo XX al evidenciar la movilización total de la época,

¹² Por esta razón, podemos decir que ningún hombre está fuera del espacio nihilista, incluso no se escapan los hombres que viven en lugares lejanos, por ejemplo en las montañas y en medio de los desiertos, puesto que su solo existir en estas condiciones manifiesta el nihilismo como estilo de vida. Así, podemos encontrar los hombres del Tíbet (Jünger, 1994, p. 50). Estos últimos ejercitan su espíritu en un supuesto espacio “libre” de antropotécnicas, no obstante, se equivocan pues habitan también el astro ascético.

descubrirse vivos, asumir el dolor como constitución de lo humano; contrario a lo que se venía desarrollando en los siglos anteriores de la Modernidad.

La seguridad como proyecto francés revolucionario no había podido detener el avance de la naturaleza; no obstante, logró conseguir que lo elemental se manifestara con mayor fuerza y explotara debido a la presión retenida durante varios siglos. Ahora los espíritus fuertes —entiéndase el término como mirada— eran capaces de servirse del nihilismo para actuar en un trasfondo “revolucionario” que se estaba dando en el espíritu del hombre. De esta manera, sigue siendo decisivo,

hasta qué punto el espíritu se subordina a la destrucción necesaria y si la marcha al desierto conduce a nuevas fuentes. Esta es la tarea que entraña a nuestro tiempo. En la medida en que la solución depende del carácter, todos participan en ella. Por eso, hay también una pregunta por el valor fundamental que hay que dar hoy a personas, obras e instituciones. Se formula así: ¿en qué medida han pasado la línea? (Jünger, 1994, pp. 51-52).

En consecuencia, hasta este momento ya hemos podido observar las dinámicas con las que opera la Modernidad; esto es, saber que la época de la seguridad y de los valores no logró sostener un proyecto de vida que en sí mismo negaba la vida. El proyecto moderno hacía y hace promesas a futuro, desconociendo que el futuro es el ahora. No obstante, la fuerza de la vida, que la época moderna pretendió encerrar en conceptos que no tenían nada que ver con nosotros, salió avante a principios del siglo XX. Cabe aclarar que gracias a los excesos conceptuales modernos, se nos manifestó la *línea* como lugar de lo humano, como el límite más descarnado de la existencia; mientras esto sucedía, el viejo modelo de vida se iba oscureciendo en los conflictos bélicos que animaron el principio del siglo XX; es decir, la línea se nos iba apareciendo y con ello nuestras posibilidades se iban reduciendo.

Dentro de este marco ha de considerarse que ver la línea es un gran paso, ya que con la crisis de la Modernidad se vislumbra el escenario de la muerte. Ahora bien, como ya hemos señalado, este escenario manifestado es la pregunta por “la vida que *debe* ser vivida” —*deber* no como valor sino como exigencia de reconocimiento de lo que somos—. De esta manera, ver la línea nos lleva a entender que el nihilismo consiste en pensar el mundo con otros ojos, desde la distancia del hombre de la luna. Así pues, el primer paso que ya hemos esbozado en este trabajo es el de la identificación, pero ahora el segundo va a tener que ver con el posicionamiento de esa área identificada. Identificar la línea es necesariamente saber

que se habita en ella; por ende, la vida pensada como aquello que debe ser vivido se nos convierte en la vida misma, “la vida vivida”.

“La vida vivida” representaría el lugar de la verdadera “felicidad”, la del hombre que busca preguntarse, hacer filosofía. A este respecto, y para introducir el último paso del presente trabajo, podemos señalar como ejemplo el film de Andréi Tarkovsky, *Stalker* (1979), en el que se resalta una Zona a la que aún el hombre no ha podido acceder, pues debe estar preparado para entrar en ella; es desconocida e inhóspita, pero en la que, sin embargo, hay una habitación que cumple todos los deseos imaginables. Los hombres que han entrado a la Zona se han perdido o han muerto; por esta razón, la Zona ahora está clausurada por el Estado. No obstante, la clausura de la Zona reafirma la existencia de la habitación ante lo cual los curiosos corren el riesgo sin ningún remordimiento, entran en ella dejando atrás los preceptos y normas para acomodarse a lo que la Zona ofrece. La Zona se convierte en el lugar que deseamos más que nada en el mundo, pues fija las condiciones adecuadas para la existencia. Ahora, la Zona vivida es el escenario para la existencia del tipo humano nuevo, donde se pueda ver “un cielo nuevo y una tierra nueva” (*Biblia de Jerusalén*, Ap. 21, 1).

4.5 La emboscadura como retorno a la zona de “la vida vivida”

En este orden de ideas, el rumbo tomado por los nuevos hombres ha cambiado, se adentran ahora en la Zona de los *senderos del bosque* [*Holzwege*]¹³, a la condición permanente de emboscado. En esta zona se manifiesta una actitud de lucha y fortaleza al rebelarse a los principios y dogmas establecidos en la Modernidad. Ha llegado el tiempo en el que el tipo humano nuevo compagina con el nuevo paisaje —gris y de guerra— que le acoge como a un hijo que había perdido el rumbo, pero que ya está de nuevo en casa, de vuelta en *la*

¹³ *Holzwege* es una palabra socrática que “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 de fracaso” (Jünger, 1994, p. 69). Este concepto, vinculado al “conócete a ti mismo”, lo podemos encontrar también representado en la necesidad de Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, de encontrar hombres que no sigan maestros, sino que se sigan a sí mismos. A este respecto, Heidegger (2010, p. 6) señala en el epígrafe a su obra *Caminos de bosque* que *Holzwege* significa “caminos que se pierden en el bosque”, estos en ocasiones están cubiertos por la maleza y parecen todos iguales. No obstante, los caminos no son iguales y son los leñadores —aquellos que conocen los caminos— los que saben el significado de encontrarse en un camino que se pierde en el bosque.

*cabaña*¹⁴. En este sentido, la condición de emboscado no niega de modo romántico los fenómenos psicológicos y sociales que han dominado el escenario hasta el momento; por el contrario, significa “irse al bosque” y *retornar* a la verdadera *libertad*. En este paso, la sobrevivencia de los caminos seguros ha sido reemplazada por la supervivencia en el enfrentamiento con lo natural. Ahora bien, el tipo de humano nuevo se sustrae a esa libertad olvidada para resistir al paradigma dominante en el espacio solitario de la trinchera.

¿En qué consiste este paso de retorno? Podemos decir que no consiste en cruzar la línea sino en encontrarse en la *zona* de “la vida vivida”, en la línea. La zona, el *Holzwege*, es el espacio en el que el espíritu se puede formular de nuevo la pregunta por el ser, pero de tal manera que el *ser* mismo sea ubicado bajo “el signo de aspa cruzada”: ~~Sein~~. Este ~~Sein~~ puede entenderse en principio como una negación del “ser bien definido”, pero también es en realidad una revelación del ser. La forma del ser se encuentra primero como una prevención a dicho ser bien definido. Así pues, podemos señalar que el ser sin tachadura es el que se ha nombrado como ser independiente, fuera de lo humano. Ahora bien, la tachadura deja atrás la definición del ser, ya que lo humano en su esencia es la memoria del ser y no la representación del ser; por tanto, el ser se nos manifiesta en lo humano como el ser tachado: ~~Sein~~ (Heidegger, 2001, p. 332).

A este respecto, en “el retorno de la cuestión del ser”, como se titula el texto de Heidegger en respuesta a Jünger, la nada no puede ser pensada desde esa línea crítica, sino que esta debe ser tenida en cuenta en una relación directa con lo humano, es decir, pensada desde el ~~Sein~~. La nada no puede ser concebida como un algo externo, pues se encuentra más bien en la dimensión de lo pensante. Heidegger indica que el ser humano no se limita a estar afectado por el nihilismo, sino que este es también el nihilismo, por ende, parte de la consumación. “En cuanto ser que es usado en el ~~Sein~~, el hombre es parte integrante de la zona del ~~Sein~~ y, por tanto, de la zona de la nada” (Heidegger, 2001, p. 333).

¹⁴ La cabaña aquí se interpreta como el espacio de mayor intimidad, en la cual se da el retorno a la provincia y en la que el hombre encontraba su verdadera libertad, así como la posibilidad real para el pensamiento. “‘El pensador como poeta’ parece indicar la forma de relación de Heidegger con la cabaña y su entorno, mostrando las cosas concretas y los fenómenos que le llevaban a distanciarse de los asuntos humanos” (Scharr, 2009, p. 75).

Así pues, poder avanzar por los caminos que conducen desde un estar “sobre” (*über*) la línea como *trans* a un estado “de” la línea, en la línea misma (Heidegger, 1994, p. 76) como *Zona* de la existencia, es reconocer que el olvido del olvido del ser forma parte íntegra del ser, por ende, del ~~Ser~~ aún no descubierto. De este modo, la pregunta por el olvido del ser tiene como objetivo dar cuenta de un origen —del eterno retorno nietzscheano—, de vuelta a la cabaña. Allá, en el hogar se desoculta la verdad, como afirma Heidegger (2005b):

El “desocultamiento” no solo es conquistado por medio del conflicto, en el sentido general de que entre los hombres la verdad es algo que tiene que buscarse y lucharse. Más bien, lo buscado y luchado en sí, prescindiendo del conflicto del hombre por ello, es en su esencia una lucha: “desocultamiento” (2005b, p. 25).

Según lo anterior, la lucha por la búsqueda de la verdad exige saber que no es confrontación entre opuestos —verdad y falsedad, bien y mal¹⁵— sino interpretar la lucha como esencia de la verdad. De modo similar, se puede entender que la condición vital se encuentra en un meridiano que no solo divide dos edades, sino que es también el lugar de una “nueva donación del Ser”. Paul Celan (2009) en *El meridiano*¹⁶ señala que la palabra no puede seguir siendo entendida como hasta ahora, sino como una contra-palabra que sea capaz de romper el *hilo* con otras palabras. Entiéndase, entonces, esta contra-palabra como el ~~Ser~~ tachado, no como aquella que tiene el propósito de conceptualizar el ser al cruzar la línea, sino que es esta la que con su presencia plantea una diferencia esencial. Se trata entonces de proferir “la palabra que ya no se inclina ante ‘los mirones y los caballitos de gala de la historia’, es un acto de libertad. Es un paso” (Celan, 2009, pp. 500 y ss.). El paso consiste en comprender que ya no se rinde homenaje aquí a ninguna monarquía, sino “a la majestad del absurdo que da testimonio de la presencia de lo humano” (Celan, 2009, pp. 500).

¹⁵ En este punto, cabe resaltar que el mal tampoco puede ser pensado desde el combate de los opuestos, el cual lo determinaría como una diferencia negativa en su definición. El mal, entonces, en el sentido complejo de su comprensión, exige una nueva lectura en la que, en primera medida, se desoculte para nosotros el pseudofenómeno en el que la Modernidad nos ha insertado, entiéndanse todos los discursos farmacéuticos sobre el dolor, el sufrimiento y al mal. Esto significa, en segunda medida, comprender que estas denominaciones en las que está inmerso el hombre pertenecen a un rango auténtico de ~~Ser~~ el cual consiste en saber que “darle la espalda al sufrimiento es sencillamente darle la espalda al mundo y, pese a esto, querer salir victorioso. Bajo ninguna circunstancia esto puede ser considerado como una tarea digna para nuestra condición humana” (Cardona, 2013, p. 13). La tarea sería entonces poder preguntarse por la real y verdadera tarea del ser humano, la de tener la posibilidad de hacer una lectura con otros ojos.

¹⁶ En este texto, Celan hace referencia la obra *Leonce und Lena*, entre otras, de Georg Büchner.

Esta nueva donación tiene que ver con el conocimiento de un ser que subyace a todo ente, y para Heidegger (2004, p. 87), comentando a Jünger (1993), estaría representado en la *forma* del trabajador, es decir, en *la figura*. Por este motivo, y siguiendo a Jünger, podemos decir que este ser es de carácter planetario; por tanto, se deja de lado la subjetividad por una objetividad del ente, esto es, el ente como figura trascendente.

La trascendencia es, primero, la —desde el ente dirigiéndose hacia el Ser—, relación entre ambos. Pero la trascendencia es, al mismo tiempo, la relación que conduce de un ente cambiante a *un ente en reposo*. Trascendencia significa, finalmente, correspondiendo al uso del título “excelencia”, aquel *supremo ente mismo*, que entonces es llamado también “el Ser”, de lo que resulta una extraña mezcla con la significación primero aducida (Heidegger, 1994, p. 90).

La nueva donación del Ser se nos presenta entonces como una *diferencia*, bajo “el signo de aspa cruzada”, ~~✠~~, esto es, en la *forma* esencial humana en la que se da la trascendencia; ser y ente ya no solo como concepto, sino también en el ámbito real y su dominio se nos presenta como una “nueva y especial voluntad de poder” (Jünger, 1993, p. 70, citado en Heidegger, 1994, p. 90). Así pues, para Heidegger, dicha voluntad puede ser figurada como aquel que piensa, por ende aquel que rememora algo que ha sido pero que no ha desaparecido; al respecto, señala que “queda como lo imperecedero de todo perdurar que concede el acontecimiento propio del ~~✠~~” (Heidegger, 2001, p. 336).

A este respecto hay que comprender, entonces, que la esencia del nihilismo no es para nada nihilista y esto solo se puede saber si logramos reconocer la zona de la línea crítica, esto es, en el espacio del nihilismo consumado, las posibilidades extremas de la metafísica. Por esta razón, solo ahí es posible la voluntad de la voluntad, la que se focaliza en la existencia. En este sentido, referir lo anterior, es saberse incondicionalmente en una hospitalidad distinta en la que se descubre la permanencia del ~~✠~~; es decir, en la revelación de nuestro *antiguo presente* y que hasta ahora logra ser presenciado por la voluntad.

Así pues, en la relación argumentativa de Heidegger con Jünger, podemos observar que la *línea* no ha desaparecido, sino que aparece cada vez con mayor intensidad, esto quiere decir que en la línea crítica, en donde el nihilismo consumado nos acerca a la muerte, surge una conciencia que permite ver con claridad lo antiguo presente que nunca desapareció. Ahora bien, ser conscientes de esto no es comprender qué implica el ~~✠~~ tachado, puesto que se

encuentra oculto en el olvido, pero es la oscuridad misma la que lo manifiesta con más fuerza.

La desaparición de lo antiguamente presente no es un desaparecer de la presencia. Por el contrario, más bien esta se sustrae. Sin embargo, la sustracción permanece oculta al representar nihilísticamente. Da la impresión de que se bastara a sí mismo lo presente en el sentido de lo consistente. Su consistencia y lo que coloca en semejante constancia, la pre-sencia de lo presente, aparecen cuando se habla de ello como una invención del pensar errático, que ante el puro “ser” // ya no es capaz de ver el ente, la pretendida única “realidad” (Heidegger, 1994, p. 113).

En los términos de Jünger, la presencia de lo hallado se ve reflejada en el nihilismo consumado, el símil empleado es aquí el del emboscado, el cual lucha aún por ideales; sin embargo, con el pasar de los minutos estos desaparecen en la medida que se ve rodeado por el fuego —el que lo consume todo—; no hay ya refugio ni precepto que proteja contra la muerte. El momento crítico de saberse en la línea es el que Jünger rescata para afirmar que la esencia de la existencia es saberse emboscado¹⁷; por tanto, ser consciente del ~~Ser~~ tachado como noción que nos lleva a enfrentar cara a cara la realidad. Ahora, frente a este dilema, planteado en la *diferencia*, emerge la figura del *anarca* como aquel que propicia la explosión en lo más profundo del conocimiento humano; esto es, el conocimiento entendido como el sentido común que ha acordonado la zona de lo íntimo con letreros de “peligro, no pase”.

En otras palabras, a lo largo de este trabajo hemos podido entonces seguir, desde la postura de Jünger, e incluso panorámicamente desde la de Heidegger, la vivificación contemporánea del nihilismo. Ahora bien, la voluntad de poder no busca de ninguna manera poderes estamentales, sino el de una voluntad capaz de sobrepasarse a las demás voluntades que hay dentro de nuestra propia consciencia y que se resiste a ver con ojos auténticos. En el desarrollo del pensamiento de Jünger se manifiesta ahora el anarca, el cual mantiene una lucha interior por ver lo que la realidad exige; es decir, ante todo comprende el mundo en el que vivimos y luego cómo en ese mundo emerge el mundo real, el que nos

¹⁷ A este respecto, Molinuevo señala que la condición de emboscado, planteada por Jünger, es una manera de resistencia ante la catástrofe. Ahora, vivir en tiempos de catástrofe es saberse en casa y lo más íntimo de esa casa es el color gris de la época y su despliegue técnico. La trinchera sería entonces el retorno a lo originario, a una libertad con otros matices en la que se nos manifiesta nuestro destino de seres para la muerte (1994, pp. 128 y ss.).

deja fríos ante los acontecimientos, señalando así el camino por la verdadera pregunta por el ~~S~~, pregunta que nos conduce a la real hospitalidad de la soledad en medio del límite.

De este modo, irse al bosque significa emboscarse; entiéndase esto como la única manera en la que se puede contemplar la libertad de la persona singular en un mundo donde ya nada escapa a la instrumentalización de la muerte. Asimismo, cabe resaltar que la emboscadura no es un acto de libertad ni un acto romántico, sino el lugar en el que muy pocos saben que están; es decir, hombres que aún no han reconocido su época. La primicia revelada ahora por Jünger sería: ¡Todos estamos emboscados! No obstante muchos lo desconocen y otros lo niegan (Jünger, 1988, §8). Sin embargo, aquellos que se reconocen emboscados se descubren dotados de un poder originario: el de la anarquía, que permite poner en evidencia el nuevo paisaje: el de la catástrofe final, donde tal vez solo nos queda decir: ¡Amén!, como lo clama Kim Ki-duk.

Entonces, aparece ante nuestros ojos un mundo dominado por figuras que no estructuran un mundo nuevo sino que caracterizan el *nuevo mundo*, uno perdido en la memoria y que se nos aparece con fuerza en la trinchera. La catástrofe, el fuego y el movimiento son, así, características esenciales de la nueva época y ante estas no queda otro camino que asumir con vehemencia nuestra realidad; esto es, desocultar que las viejas dictaduras, además de que son un peligro, ¡también se encuentran en peligro!, porque están irradiadas del gris de la muerte.

Por esta razón, comprender que si no se logra aceptar, desde la resistencia, que el viejo proyecto moderno es completamente inoperante permaneceremos ciegos ante los acontecimientos de nuestro propio presente. Visto desde aquí, lo único que nos queda es el realismo heroico —temple de ánimo del anarca—, que caracteriza la fuerza con la cual tendremos que afrontar la devastación. ¡El desierto crece!, es la sentencia de Nietzsche al respecto. Ante esto no podemos hacer ya nada.

Finalmente, en el espacio de la trinchera compaginan las figuras del soldado desconocido, el emboscado y el anarca en una sola: la figura del trabajador, como instauración de un nuevo lenguaje: el del tipo humano nuevo. Este lenguaje es antiguo y ahora se ha revelado tras la tachadura del ~~S~~ como lo permanente que esencialmente se manifiesta en el nuevo paisaje: el de lo titánico. Son tiempos en los que ha llegado la hora de asumir la existencia

de la manera más digna: pensar la vida es hoy, sin lugar a dudas, asumir la finitud que nos habla desde la soledad de nuestra trinchera. Esta es la actitud del tipo humano nuevo que se sabe exento de principios y cavilaciones nostálgicas. Jünger lo expone claramente, puesto que vivió este símbolo como experiencia vital en la guerra y en su escritura.

En consecuencia, encontrarse atrincherado implica, para él, reconocerse, primero, en combate, no cuerpo a cuerpo sino bajo la lluvia de fuego que cae desde el cielo y no se sabe de dónde vienen los ataques; y, segundo, saber que en la zona de “la vida vivida” desaparecen las nociones de tiempo y espacio, puesto que ya no hay otra cosa que resistir con rebeldía lo inevitable. Esto quiere decir ahora que la caracterización del mundo como trinchera y la del hombre como emboscado revelan el auténtico destino: *la posibilidad de la muerte y la muerte*. Ante esta situación ya nadie puede decir no.

«¡Te *sigo* destino! Y aunque no quisiera,
entre suspiros *tendría* que hacerlo»

(Nietzsche, 2011, p. 89)

[«Schickal, ich *folge* dir! Und wollt' ich nicht, /
ich *müsst'* es doch un unter Seufzen thun!»]

(*Aurora*, 1881, §195)

CONCLUSIÓN

En este trabajo se ha podido observar una aproximación a la noción de nihilismo desde la filosofía de Ernst Jünger, sustentado desde dos nociones: el trabajo y el dolor. Para lo cual se ha empleado fundamentalmente la obra *El trabajador. Dominio y figura* [Jünger, 1932]. A partir de esta obra, el nihilismo se asume como el espacio en el que el hombre vive su vida, entiéndase esto como la acción de apropiarse del escenario existencial en el que la conciencia se ha asentado para comprender una época. La noción de trabajo es extraída de su definición moderna para poder ser vista en realidad como constitutiva al actuar humano y no como derecho otorgado por un ente estamental. El dolor se asume ahora no como una enfermedad negativa ni como un sufrimiento romántico; por el contrario, como experiencia inherente a lo humano; el dolor nos da a comprender la finitud y, por ende, nos revela el papel que desempeñamos en el mundo.

En este orden de ideas, se procuró ir al fenómeno mismo, es decir, al espacio real de lo humano y para tal objetivo fue necesario, en primera instancia, alternar la interpretación jüngeriana con las interpretaciones modernas de filosofía, del trabajo, del dolor y del nihilismo. Cuando abordamos el nihilismo desde una nueva mirada genuinamente filosófica, queremos reconocer con ello el devenir de una época *nueva*. Este ha sido el propósito trazado a lo largo de este trabajo. El siglo XX fue la época que a Jünger le tocó vivir, un siglo que es el resultado de todo el proyecto moderno, tanto en el campo técnico como de pensamiento. Jünger, un pensador-filósofo que vivió 103 años pudo saberlo muy bien. Así, el nihilismo no es un mero sentimiento derrotista, ni una filosofía y mucho menos la nada; este es ante todo la época moderna en su totalidad y sus respectivas consecuencias. Esto nos permite saber ahora que la vida es una trinchera en la que se está ante la muerte.

De esta manera, lo que se buscó en el desarrollo de los argumentos fue evidenciar un paso; claro está, un paso que consistió en revelar la época del nihilismo que había permanecido oculta en el pensamiento moderno y en la idea de progreso. En este sentido, se dio un paso que implicó mostrar, primero, la conciencia que tiene el temple de ánimo para ver la

transición y, segundo, el espacio en el que se revela el nihilismo, es decir, la línea en la que habita la existencia y desde la que se hace la crítica.

Desde esta perspectiva, pudimos indicar cómo el nihilismo está presente desde los primeros siglos de la Modernidad, en los que se inició la batalla del hombre por el progreso y el despliegue de la ciencia; batalla que en realidad no tenía nada que ver con la esencia de lo humano; primero, porque ocultó el nihilismo en tratados, en decretos y en sentencias filosóficas absolutas y, segundo, se le persiguió conceptualmente al considerársele como una enfermedad, como el mal y como generador del caos. La época moderna retuvo la fuerza de lo elemental por mucho tiempo, rompiendo el vínculo del hombre con el mundo —en la época antigua de los griegos se mantenía esta armonía—.

Sin embargo, con la metáfora de la mirada del hombre de la Luna se consiguió formular las preguntas adecuadas sin esperar respuestas precipitadas y con necesidades individuales. Estas preguntas se manifiestan ahora en la figura del trabajador; por tanto, se restablece el vínculo de lo humano con lo elemental al experimentar el dolor en la movilización total de la guerra de 1914. En el dolor se comprende qué hacer con nuestro tiempo y cómo asumir esa decisión. Hasta aquí se ha tenido la prioridad de mostrar cómo se actuado en la época moderna desde la mirada del hombre de la Luna, es decir, desde el actuar de la figura. En cuanto a esto, la relación directa entre trabajo y dolor posibilita la movilización total en la que se mundializa la guerra, en la que el trabajo llega hasta los espacios más íntimos de las personas; todos experimentan el dolor de la guerra y a la cita con la muerte nadie puede dejar de ir. Esta revelación es el momento culmen en el que se nos aparece ante nuestros ojos el nihilismo como proceso abarcador, a lo que sigue la pregunta por la vida que *debe* ser vivida conociendo cómo se ha venido actuando durante los últimos siglos.

Ahora bien, la figura del trabajador, templada con un ánimo especial, comprende que su estado de cosas pertenece a otro rango, pues ya la noción de trabajo no se encuentra bajo ningún dominio estamental, lo cual significa que tiene la *libertad* para preguntarse por su finitud. Tengamos en cuenta que los conceptos hasta el momento estaban revestidos de ornamentos que decían de todo menos de lo que en esencia significan. Ahora la *libertad* verdadera es la de la autocrítica en la que se sabe figura sobre la línea, en la línea misma y consciente que al otro lado de la línea está la muerte. Por esta razón, la respuesta a la

pregunta por la existencia es el compromiso que debemos tener con el tiempo que nos tocó vivir.

El nuevo rumbo del ser humano en el siglo XX se adentra en los senderos del bosque, caminos que casi no se ven por la maleza, pero que existen y conducen a la cabaña, esta última el refugio del ser, la verdadera intimidad en la que están todas las respuestas. Ahora bien, el retorno al hogar no es la plácida comodidad burguesa sino la batalla en la que el espíritu se encuentra inmerso en su propio desgarró. Esto es, el retorno del camino al hogar, el cual permite que se nos revele ahora en medio del bosque la cabaña como espacio adecuado para el pensar, es decir, para hacer filosofía porvenir.

Finalmente, en este trabajo se quiso hablar de la vida desde una postura filosófica sin pretensiones de verdad absoluta; se planteó realizar ante todo una aproximación al nihilismo de Ernst Jünger, solo como ejercicio interpretativo, por lo que podemos concluir de manera sencilla que la vida tiene en la postura filosófica del autor desde dos perspectivas fundamentales. En una primera, la mirada observa con cuidado la realidad, es decir, se tiene ahora la sensibilidad adecuada para la comprensión de una época. A este respecto, se nos revelan las viejas formas de concebir la vida como maneras erróneas de asumir el existir. No cabe duda que a través de esta perspectiva se nos manifiesta ahora el espacio del nihilismo como la época moderna misma. La Modernidad se puede definir entonces como aquella época que busca incansablemente, por diversos métodos y filosofías, alcanzar un tipo de “trascendencia”. Sin embargo, dicha trascendencia consiste realmente en minimizar lo natural, el mundo y el cuerpo, pues es una trascendencia que está más allá de lo humano y donde todo se justifica en el concepto de “bienestar” y en el de “salvación”.

Asimismo, desde esta primera perspectiva se nos manifiesta también el nuevo paisaje como resultado de la época moderna. Esto nos lleva a pensar que nuestro trabajo consiste no solo en diagnosticar los males de la Modernidad, sino ante todo mostrar el momento de transición que genera. En este sentido, el nuevo paisaje cuenta con un carácter de paso, que no es fácil para el hombre asumir, pero que irremediamente debe aceptar, puesto que la vida lo exige. La real *trascendencia* es entonces comprenderse como ser humano completo, consciente de sus propios límites y abocado irremediamente a ellos. Esto implica dilucidar la relación filial que existe entre trabajo y dolor, pues el trabajo como actuar en el

mundo: reconociéndose, y dolor como asumir el trabajo de permanecer en el mundo: comprendiéndose. Esto conlleva la idea heroica del realismo; por tanto, ser consecuentes sin remordimiento con el retrato que se ha logrado ver: el mundo dominado por la figura del trabajador, en el cual la existencia se nos da a los ojos como un dolor al que solo puede ser soportado, pero no superado.

En efecto, la mirada que en principio nos permitió ver la época desnuda, sin el velo del bienestar y la seguridad, interpretada como un simple pensar la trascendencia a otra vida o como la negación del nihilismo, nos ubica ahora en la línea desgarrada de la existencia, en la que se cuenta con el temple de ánimo adecuado para asumir el nihilismo como espacio propio. Así pues, desde una segunda perspectiva se nos revela el paisaje del nihilismo como espacio del ser humano, esto es, comprender que la existencia se encuentra en el filo con un abismo a cada lado. La línea se muestra, así, como el paisaje en el que el dolor caracteriza la vida y ella se vive con el silencio del dolor. El nihilismo es, por tanto, un proceso abarcador que se evidencia con toda su fuerza en la guerra mundial. Ahora, ¿qué hacer en el espacio del nihilismo?

Antes de dar respuesta a esta pregunta, cabe aclarar que la época moderna contiene de manera implícita y oculta dicho nihilismo; ahora lo frío del nihilismo se manifiesta como un sentimiento, una filosofía y mucho menos como un concepto negativo. El nihilismo es pues la vida en su totalidad y no hay refugio ni espacio de seguridad para superarlo. Incluso en las selvas vírgenes y en los lugares inhóspitos es imposible escapar al destino, pues el espacio nihilista es la vida misma y en el instante mismo en que el espíritu llega a esos lugares lejanos como colonizador se revela, por mínimo que sea, la aleta de Leviatán.

Así pues, el nihilismo reconocido es entonces la verdad desnuda, en la que el vivir implica la posibilidad de “irse al bosque”, es decir, tener también la posibilidad de realizar espionaje y descubrir que los Estados han conseguido dividir al hombre, por un lado, en hombres culpables y, por el otro, en hombres que se autoculpan (Jünger, 1988, §9). Esto significa que aún quedan hombres que se encuentran en el letargo que les ha promocionado la moral, dominando y aplacando. Sin embargo, podemos observar también cómo la actitud filosófica de algunos pensadores, entre los que se destaca por ejemplo Jünger, han decidido asumir el tiempo que les ha tocado vivir sin nostalgias y futurismos, puesto que el tiempo

del ahora es el que se vive realmente, y ya no tenemos otro más. Entonces, irse al bosque, emboscarse en la trinchera es realmente un acto de anarquía en el que se halla el espacio para resistir con rebeldía. Jünger comprendió esto en el ejercicio de su escritura, la cual cuenta con un carácter distinto, y su filosofía es mucho más contundente en el mundo de los acontecimientos que en el compendio de definiciones que se suelen ubicar en la sección de filosofía de los anaqueles de las bibliotecas universitarias. La anarquía del autor ahonda desde dos puntos: primero, el modo de vivir la guerra con todos sus horrores y, segundo, la escritura del ensayo como rebeldía, como forma vital de escritura y libre atrincheramiento, donde la torre de Hölderlin se encuentra en la misma ribera que la cabaña de Heidegger o la trinchera del soldado Jünger.

Así pues, para terminar esta exposición, vamos a enunciar de nuevo el espacio reducido de la trinchera como símil del destino del hombre, como sinónimo de la línea y como metáfora de la existencia. El hombre que se sabe atrincherado no está solo, hay muchos más que se saben en esta condición, lo cual representa una esperanza por la verdadera comprensión del fenómeno mundo y su relación con la continúa pregunta por el ser que constituye los entes que viven en este mundo, nosotros. Justamente, el permanecer atrincherado es de por sí una negación de los viejos principios, una libertad que permanece en la *diferencia* y que en el fondo es realmente el único acto posible de rebeldía. La vida se debe pensar con la estructura del ensayo: en un lado los abismos de la literatura, en el otro el oscuro proceder de la filosofía moderna y en medio la soledad del hombre. En la línea del ensayo, en el punto cero de la existencia, en la trinchera de nuestra existencia, somos conscientes que la vida implica irremediabilmente un constante pensar la muerte.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

- 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. (1987). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal.
- Heidegger, M. (1996). *La autoafirmación de la universidad alemana. El Rectorado 1933-1934*. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche I*. Barcelona: Destino.
- Heidegger, M. (2001). *Hitos*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2005). *Parménides*. Madrid: Akal.
- Heidegger, M. (2006). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos.
- Heidegger, M. (2007a). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2007b). *Hegel*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Heidegger, M. (2008). *Identidad y diferencia [Identität und differenz]*. Madrid: Anthropos.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2010). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- Jünger, E. (1988). *La emboscadura*. Barcelona: Tusquets.
- Jünger, E. (1990). *El trabajador*. Barcelona: Tusquets.
- Jünger, E. (1994). *Sobre la línea [Über die Linie]*. En *Acerca del nihilismo*. Barcelona: Paidós.

Jünger, E. (2003). *Sobre el dolor, seguido de la movilización total y fuego y movimiento*. Barcelona: Tusquets.

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*, *Kriegsstausbruch 1914*]. 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.

Nietzsche, F. (1996). *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. (2000). *La voluntad de poder*. Buenos Aires: Edaf.

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. (2005). *Aurora*. Buenos Aires: Edaf.

Nietzsche, F. (2009). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. (2011). *Poesía completa*. Madrid: Trotta.

Fuentes secundarias

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.

Biblia de Jerusalén (5 t.) (2006). Barcelona: Folio.

Blumenberg, H. (1995). *Naufragio con espectador*. Madrid: Visor.

Blumenberg, H. (1997). *La posibilidad de comprenderse*. Madrid: Síntesis.

Blumenberg, H. (2003). *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta.

Blumenberg, H. (2007). *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Valencia: Pre-Textos.

- 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.
- Cardona, L. F. (2013). *Mal y sufrimiento humano. Un acercamiento filosófico a un problema clásico*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Celan, P. (2009). *Obras completas*. Madrid: Trotta.
- Dostoievski, F. (2006). *Crimen y castigo*. Madrid: Cátedra
- Fernandois, J. (1982). *Política y trascendencia en Ernst Jünger (1920-1934)* [2 vols.]. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Flusser, V. (1990). *Hacia una filosofía de la fotografía*. México, D. F.: Sigma.
- 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.
- Janke, W. (1988). *Postontología*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Kant, I. (2004). *Qué es la Ilustración*. Buenos Aires: Terramar.
- Kant, I. (2005). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus.
- Kraus, K. (1990). *Escritos*. Madrid: Visor.
- Marquard, O. (2007). *Felicidad de la infelicidad*. Madrid: Katz.
- Marx, K. y Engels, F. (2004). *Manifiesto comunista*. Madrid: Akal.
- Mayorga, J. (2003). *Revolución conservadora y conservación revolucionaria: política y memoria en Walter Benjamin*. Madrid: Anthropos.
- Molinuevo, J. L. (1994). *La estética de lo originario en Jünger*. Madrid: Tecnos.
- Mondolfo, R. (2004). *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*. México, D. F.: Siglo Veintiuno.
- Monegal, A. (Comp.) (2007). *Política y (po)ética de las imágenes de guerra*. Barcelona: Paidós.

- Musil, R. (2010). *El hombre sin atributos* (2 t.). Barcelona: Seix Barral.
- Ocaña, E. (1993). *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Peretó, J. (2005). *Ernst Jünger: guerra, técnica y fotografía* [3ª. ed.]. Valencia: Universidad de Valencia.
- Platón (1998). *República*. Madrid: Gredos.
- Porcel, D. (2008). *La educación estética como superación del nihilismo en la obra de Ernst Jünger* [tesis doctoral]. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- 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
- Sánchez Durá, N. (2004). Introducción. En Jünger, E. *El mundo transformado seguido de El instante peligroso*. Valencia: Pre-Textos.
- Scharr, A. (2009). *La cabaña de Heidegger. Un espacio para pensar*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Schopenhauer, A. (2009). *El mundo como voluntad de representación* [2 vols.]. Madrid: Trotta.
- Sloterdijk, P. (1989). *Crítica de la razón cínica* [2 vols.]. Madrid: Taurus.
- Sloterdijk, P. (2001). *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Akal.
- Sloterdijk, P. (2003). *Temblores de aire, en las fuentes del terror*. Valencia: Pre-Textos.
- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Sontag, S. (2003). *Ante el dolor de los demás*. Bogotá: Alfaguara.
- Spengler, O. (1966). *La decadencia de Occidente* [t. 1]. Madrid: Espasa-Calpe.
- Spinoza, B. (1983). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Orbis.
- Volpi, F. (2005). *El nihilismo*. Buenos Aires: Biblos.

Voltaire (2006). *Cuentos completos de prosa y verso*. Madrid: Siruela.

Wegener, H. (Ed.) (2006). *Ernst Jünger y sus pronósticos del Tercer Milenio*. Madrid: Editorial Complutense.

Wittgenstein, L. (1992). *Tractatus logico philosophicus*. Madrid: Alianza.

Filmografía

Serguéi Eisenstein. *El acorazado Potemkin* (1926).

Andrei Tarkovsky. *Stalker* (1979).

Kim Ki-duk. *Amén* (2011).

