

LA ETERNIDAD EN EL TIEMPO. REFLEXIONES SOBRE EL INSTANTE EN ERNST JÜNGER A PARTIR DE SAN AGUSTÍN

MARTÍN HEREDERO DEL CAMPO

Universidad de Valladolid

RESUMEN: El presente texto plantea un itinerario filosófico sobre la relación entre tiempo y eternidad a partir del concepto de instante. Este es estudiado, primeramente, en la obra de San Agustín como mediación a través de la cual la criatura temporal roza el fundamento eterno de su existencia. Así, tratamos de mostrar cómo la vivencia de la temporalidad concentra el posible descubrimiento de la vocación de eternidad que analiza San Agustín. Este análisis de la existencia es, seguidamente, estudiado desde la recepción del pensamiento de San Agustín realizada por Ernst Jünger. Podremos así reconocer la importante impronta agustiniana que existe en la obra del alemán, y también la originalidad de su propuesta, preocupado también por examinar cómo la eternidad se da en el tiempo. Concluimos con una breve reflexión sobre la esperanza como disposición que permite reconocer el nexo entre los autores estudiados, y que aclara el modo en que el ser humano puede vivir la eternidad en el tiempo.

PALABRAS CLAVE: tiempo; temporalidad; eternidad; instante; finitud; Ernst Jünger; San Agustín.

The eternity in time. Reflections on the instant in Ernst Jünger based on Saint Augustine

ABSTRACT: THE present text outlines a philosophical itinerary on the relationship between time and eternity, starting from the concept of the instant. This concept is first studied in the work of Saint Augustine as a mediation through which the temporal creature grazes the eternal foundation of its existence. In this way, we aim to show how the experience of temporality encapsulates the potential discovery of the vocation of eternity analysed by Saint Augustine. This analysis of existence is then examined through the reception of Augustine's thought by Ernst Jünger. This approach allows us to recognize the significant Augustinian imprint on the work of the German thinker, as well as the originality of his proposal, which is likewise concerned with examining how eternity manifests within time. We conclude with a brief reflection on hope as a disposition that enables recognition of the connection between the authors studied and sheds light on how human beings can live eternity within time.

KEY WORDS: Time; Temporality; Eternity; Instant; Finitude; Ernst Jünger; Saint Augustine.

INTRODUCCIÓN: LA VIDA DEL TIEMPO

No es fácil encontrar una pregunta que conmueva el centro de la existencia humana con tanta radicalidad como lo hace la pregunta por el tiempo, porque ninguna otra experiencia hace tan patente la finitud que nos es propia. Dice Jünger que «el ser humano lucha siempre contra el poder del tiempo»¹. Es posible reconocer, entonces, una dimensión polémica en nuestra vivencia de la

¹ Ernst Jünger, *Radiaciones I. Diarios de la segunda guerra mundial (1939-1943)*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Barcelona: Tusquets, 1989), 100.

temporalidad. Esto se debe a que el tiempo pasa o, dicho con mayor precisión, nos pasa, porque el tiempo se nos va y nos duele. En sentido estricto, este paso del tiempo es el pasar de las cosas temporales, como veremos al reconocer su raigambre en el modo de ser de la criatura. Con ello se hace evidente el poder nihilizante de esa realidad tan peculiar que descubrimos en la vivencia del curso temporal. Por ello señala Jünger que «la nada y el tiempo son idénticos»². Así el tiempo, al menos en esta aproximación preliminar, se presenta como el paulatino morir de todo lo perecedero. Con este hallazgo se abre la posibilidad de una experiencia ontológica: el ser de las cosas aparece cifrado bajo el signo de su paso. Resultaría imprudente no preguntarse, pues, por ese ser tan peculiar —el hombre— capaz de vivir el tiempo como algo familiar y extraño a la vez; como aquello que configura su experiencia del mundo y que, en ese mismo movimiento, amenaza con disolverlo en la nada.

Desde este punto de vista, el tiempo aparece en la existencia del hombre como un morir que no quiere morir, pues por un lado su ser es pasar, pero por otro lado se inquieta ante la perspectiva de su disolución y aspira a trascenderse. En esta tensión habita la persona singular arrinconada en su propia finitud, y este es el punto de partida de la reflexión que aspiramos a presentar. Parece indispensable pensar filosóficamente la experiencia del tiempo, pues a través de ella es posible esclarecer algunos recovecos de la misteriosa relación que une tiempo y ser. Decimos que hay aquí de fondo un misterio en el sentido que Gabriel Marcel da a este término, como «algo en lo que yo mismo estoy comprometido»³. Entonces, puede decirse, sin exagerar, que nos va la vida en el tiempo.

Pero vivir el tiempo como esa finitud radical, que muestra lo perecedero de todo cuanto hay, es también habilitar la vivencia de lo que trasciende al tiempo. Resulta necesario, entonces, desplegar un análisis de la experiencia de la temporalidad como ocasión para la comparecencia de aquello que no cabe en el horizonte de la finitud. Esto es precisamente lo que trataremos de hacer a partir de un diálogo entre la obra de Ernst Jünger y la de San Agustín. El primero presenta importantes reflexiones sobre la vivencia de la temporalidad cuyos rendimientos filosóficos han de ser todavía explorados. En ellas, es imposible no observar una herencia más o menos tácita de las reflexiones del Obispo de Hipona. Esperamos, entonces, contribuir a la discusión filosófica del tiempo a partir del peculiar análisis de la existencia presente en la obra de Jünger en diálogo con la filosofía de San Agustín.

El centro de la relación entre tiempo y eternidad que vertebrata la argumentación de este trabajo se ha de localizar en el concepto de «instante» que, como veremos en ambos autores, describe la vivencia de una temporalidad desbordada por la eternidad que existe en tensión dialéctica con ella. Así visto, el

² Ernst Jünger, *La emboscadura*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Barcelona: Tusquets, 2023), 119-20.

³ Gabriel Marcel, *Ser y tener*, 2.^a, trad. Ana María Sánchez (Madrid: Caparrós, 2003), 190.

tiempo no puede ser vivido como un absoluto cerrado sobre sí mismo, sino que se abre paso la posibilidad de que en el tiempo nos sea dado algo más que el mero devenir.

Para analizar esto, comenzaremos caracterizando la cuestión del tiempo en el pensamiento de San Agustín. A partir de la experiencia mundana del tiempo, trataremos de rastrear cómo el tiempo presenta para el hombre una ocasión de salvación indisociable de la eternidad. Seguidamente, estudiaremos la experiencia del tiempo en algunos fragmentos fundamentales de la extensa obra de Jünger. Trataremos de mostrar aquí cómo la experiencia de la eternidad en el tiempo se desarrolla a partir de una reflexión solidaria de la interpretación agustiniana de esta problemática. Para ello, exploraremos las intuiciones fenomenológicas de Jünger acerca de una serie de vivencias que aproximan al ser humano a lo atemporal. Finalmente, trataremos de mostrar cómo, en ambos autores, es la virtud de la esperanza tendida a la trascendencia la que hace posible la irrupción del instante como apertura de lo eterno en el tiempo.

1. SAN AGUSTÍN: EL TIEMPO Y EL ALMA

En las *Confesiones* encontramos una detallada descripción de esa experiencia ontológica de la finitud que confronta a la persona singular con la pregunta por el sentido de la vida que, cuando reconocemos la manera en la que quiebra el decurso del tiempo, no puede sino ser algo que nos pasa. Nos referimos al modo en el que el Obispo de Hipona narra su sentir tras la experiencia de la muerte de su querido amigo de la infancia: «*Factus eram ipse mihi magna questio*»⁴. Él mismo se reconoce aquí desvinculado de toda certeza y de toda familiaridad con respecto al mundo y a sí mismo, convertido en un enigma vivo. No quedan más que la pura pregunta —tan cercana al silencio cuando no existe respuesta que la satisfaga— y el dolor del que añora al ser querido. Pero San Agustín identifica, casi a renglón seguido, que la raíz de su sufrimiento desmedido se encuentra en una mirada miope; en un amor desordenado, excesivamente volcado en las «cosas temporales (*rerum mortalium*)»⁵.

Esta narración nos permite comprender cómo San Agustín descubrió, en primera persona, el «horizonte de nihilidad»⁶ en el que se enmarca todo lo creado. La incapacidad para permanecer en el ser y el final necesario de lo existente se descubren aquí como notas constitutivas del mundo. Pero esta precariedad de lo contingente, hecha consciente en el hombre que se descubre como criatura, es precisamente aquello que abre la posibilidad de la investigación del tiempo como realidad mundana: «¿Quién no ve que no existirían los tiempos si

⁴ San Agustín de Hipona, *Confesiones*. IV, 4, 9.

⁵ San Agustín de Hipona, *Confesiones*. IV, 6, 11.

⁶ Xavier Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía* (Madrid: Alianza, 2002), 8.

no existiera la criatura, susceptible de cambio y moción?»⁷. Para el Obispo de Hipona, mundo y tiempo son dos realidades creadas cuya causa no es, empero, mutable ni temporal, pues se trata de Dios. Él es inmutable porque, de no serlo, habría un tiempo anterior a la creación. Esto es imposible, como trata de mostrar San Agustín en discusión con los maniqueos, pues «los tiempos se forman con los cambios de las cosas»⁸, y antes de la creación no hay cosa alguna que pueda cambiar.

La explicación agustiniana del origen del tiempo, fundado en el acto creador de Dios, establece la dependencia ontológica del tiempo con respecto a la eternidad, del mismo modo que el acto de ser no le viene a la criatura de sí misma, sino de Dios. El tiempo es, entonces, una declinación particular y mutable de la Palabra creadora y atemporal. Existe, pues, una relación entre la eternidad y el tiempo que, sin embargo, no niega la alteridad ontológica que se da entre ambas realidades. El tiempo de la criatura está asentado en el abrigo de la eternidad de Dios, pero Él conoce el tiempo desde la eternidad, exento de todo cambio: «Él ve, no pasando de una cosa a otra, cambiando de pensamiento, sino inmutablemente. [...] porque conoce los tiempos sin sus nociones temporales»⁹. De esta manera, Dios constituye la permanencia estable y eterna del ser frente al pasar del tiempo, que hace del ser temporal de la criatura un permanente tránsito al no-ser; a la muerte, como hemos visto. En esta extraña síntesis de ser y de no-ser se enmarca la vida del hombre que, bordeando la cornisa de la finitud, puede encaminarse a descubrir el fundamento eterno de la temporalidad de su vida. De este modo, el parcial esclarecimiento del tiempo a partir de la experiencia de la temporalidad nos permite aproximarnos al fondo ontológico de este misterio que anida en la existencia del hombre.

Decimos que el esclarecimiento del tiempo es solamente parcial porque, como es bien sabido, la pregunta por el ser del tiempo en cuanto tal es, para San Agustín, un enigma del que fácil es quedar cautivo: «¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé»¹⁰. Esta declaración permite considerar que existe, según el pensamiento agustiniano, una comprensión prelógica del tiempo, anterior a la articulación de cualquier discurso teórico. Esta aproximación se basa en la vivencia de la temporalidad, cuyo descubrimiento acontece, como ya hemos mostrado, en la experiencia de radical finitud que supone la muerte.

De no haber señalado ya, con San Agustín, que el ser del tiempo depende de su fundamento en la eternidad, el tiempo no sería sino puro pasar y, en coherencia con el hilo de nuestra reflexión, nada más que muerte. ¿A qué se debe nuestra experiencia del tiempo como paso; como constante decantación del no-ser que barre con todo? Lo explica San Agustín al analizar cómo

⁷ San Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*. XI, 6.

⁸ San Agustín de Hipona, *Confesiones*. XII, 8, 8.

⁹ San Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*. XI, 21.

¹⁰ San Agustín de Hipona, *Confesiones*. XI, 14, 17.

vivimos cotidianamente el pasado, el presente y el futuro. Dado que el presente, para poder ser tiempo, ha de pasar —pues de lo contrario sería idéntico a la eternidad—, todo lo que existe está, a cada momento, dejando de ser, constituyendo eso que ya no es, a lo que denominamos pasado. Por otra parte, el futuro es el haber de ser; o sea, lo que todavía no es y que, en el momento en que venga a ser presente, deja de ser presente y se hace pasado. Así visto, el presente no sería nada más que un constante venir a ser y dejar de ser, tan próximo a la nada que dudaríamos de su existencia. Así lo plantea el Obispo de Hipona:

Si, pues, el presente, para ser tiempo es necesario que pase a ser pretérito, ¿cómo decimos que existe éste, cuya causa o razón de ser está en dejar de ser, de tal modo que no podemos decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser?¹¹.

Parece que nos topamos aquí con una serie de aporías que dislocan nuestra experiencia. Por un lado, si reconocemos que el presente del tiempo, distinto de la eternidad, ha de consistir en dejar de ser, parece que damos cuenta de la temporalidad, pero nos topamos aquí con un presente disuelto en su paso, casi una nada que impide comprender siquiera qué es eso que pasa. Por otro lado, si el pasado y el futuro no son ya, o no son todavía, solamente el presente sería. Pero esto contradeciría la temporalidad, y entonces no podríamos dar cuenta del paso del tiempo; esa experiencia tan radical de la que hemos partido y cuyas implicaciones ontológicas hay que explorar. Hemos de percatarnos, entonces, de a qué nos estamos refiriendo con el no-ser del pasado y del futuro; pues ambos son tiempos vividos y, por ello, son de alguna manera, aunque su ser no pueda homologarse plenamente al ser del presente.

Estos escollos, como señala Fernández Beites desde un análisis fenomenológico, aparecen por concebir el ser del pasado y del futuro a partir de la «noción de «ser» que se aplica a las cosas del mundo»¹². Entonces, es necesario reconocer que el tiempo no puede comprenderse como un mero objeto. La temporalidad, imbricada en el modo de existir del hombre, no se reduce al presente, sino que el ser humano habita también su pasado y su futuro. No son la pura nada porque algo hay en el hombre que hace que ambos, no siendo ya, o no siendo todavía, sean de algún modo presentes. Por ello, explica San Agustín, la clave para comprender el misterio del tiempo se encuentra en el alma, ya que al alma se le «ha dado poder sentir y medir las duraciones»¹³.

Atendiendo al mundo, las cosas pasan como centellas, y cualquier existencia se revela como una fugacidad disuelta en la marea de la historia, que desemboca en el no-ser de lo ya pasado. No obstante, y aunque sólo parcialmente,

¹¹ *Ibid.*

¹² Pilar Fernández Beites, «El sujeto que vive sobre el tiempo», en *Del tiempo. Perspectivas fenomenológicas*, ed. M.^a Carmen López Sáenz y César Moreno Márquez (Madrid: Dykinson, 2024), 92.

¹³ San Agustín de Hipona, *Confesiones*. XI, 15, 19.

el alma es capaz de trascender la duración de los tiempos, pues puede hacer presente lo que ya ha pasado y lo que todavía no ha sucedido. Así, reconoce San Agustín que sólo en el alma, y no fuera de ella, se pueden descubrir tres modos fundantes de la temporalidad, reunidos todos ellos en el presente: «Presente de las cosas pasadas (memoria), presente de las cosas presentes (visión) y presente de las cosas futuras (expectación)»¹⁴. El ser del tiempo es, entonces, inexplicable sin la vida íntima del alma, pues San Agustín afirma que «el tiempo es una cierta distensión (*distentio*)»¹⁵, en el sentido de una expansión del alma hacia las polaridades del pasado y del futuro que se realiza siempre desde el presente. Esto constituye esencialmente la experiencia del tiempo como temporalidad de la existencia, y por ello confiesa el Obispo de Hipona: «He aquí que mi vida es una distensión»¹⁶.

El alma cuenta con la peculiar capacidad de, para decirlo de algún modo, elevarse por encima del tiempo, y hacer presente lo pasado en su memoria, así como lo futuro en la expectación. Pero esta unificación del tiempo en el presente no es perfecta; de lo contrario, el hombre viviría la eternidad. La condición de criatura del ser humano hace que la temporalidad sea irremediamente vivida como sucesión del antes y del después, de manera que una visión perfecta y unísona de lo temporal es exclusiva de la mirada de Dios. Por su parte, el hombre, como criatura, no puede escapar de la vida del tiempo.

Esto permite comprender por qué, si bien la *distentio* es para San Agustín aquello que permite medir los tiempos, tiene también un carácter de distracción en lo temporal; de dispersión en la multiplicidad de lo que se encuentra en constante cambio y de aquello que puede atenzar al alma en la concupiscencia mundana. La expansión del alma en el tiempo incluye, también, la tentación de perderse en una temporalidad desprovista de la referencia a la eternidad que funda el tiempo. Pero, tras reconocer que su vida es una dispersión en el tiempo, San Agustín subraya que se encuentra recogido en Dios para:

Que coja por Él aquello en lo que yo he sido cogido, y siguiendo al Uno sea recogido de mis días viejos, olvidado de las cosas pasadas, y no distraído (*non distentus*) en las cosas futuras y transitorias, sino extendido (*extentus*) en las que están delante de nosotros; porque no es por la distracción, sino por la atención (*intentio*), como yo camino hacia la palma de la vocación de lo alto¹⁷.

De esta manera, el alma no solamente es capaz de dispersarse en la multiplicidad (*distentio*), sino de replegarse (*intentio*) a la posición de interioridad donde se hace posible mantener una distancia saludable con respecto a la concupiscencia del tiempo, para después alcanzar el recogimiento definitivo en la divinidad (*extentio*). Hay aquí, entonces, tres movimientos del alma del

¹⁴ San Agustín de Hipona, *Confesiones*. XI, 20, 26.

¹⁵ San Agustín de Hipona, *Confesiones*. XI, 23, 30.

¹⁶ San Agustín de Hipona, *Confesiones*. XI, 29, 39.

¹⁷ San Agustín de Hipona, *Confesiones*. XI, 29, 39.

hombre que, en el mismo descubrirse transido de finitud, se revela también como *capax Dei*. El ser humano, situado en el centro de su sí mismo, descubre su pequeñez y su grandeza. En el desgarrar de la temporalidad, el hombre descubre la vulnerabilidad de criatura que hace de la suya una «existencia completamente incompleta»¹⁸. Esta precariedad enraizada en el ser del hombre encuentra consuelo, no obstante, en su capacidad de proyectarse hacia la trascendencia. Si puede hacer esto es porque, aun siendo plenamente temporal, el alma pugna por descansar de su dispersión temporal en unión con Dios, como clama San Agustín: «Mas me estabilizaré y solidificaré en ti, en mi forma, en tu verdad»¹⁹.

Cuando San Agustín contempla la posibilidad de que el ser humano trascienda el tiempo, aun siendo una criatura temporal, no lo hace a la manera de una elucubración teórica desplegada en el terreno de la especulación. Su hallazgo se encuentra enraizado en la experiencia personal del encuentro con la eternidad en el tiempo. San Agustín describe cómo, a partir del estiramiento del alma en las realidades temporales, fue capaz de llegar «a «lo que es» en un golpe de vista trepidante (*in ictu trepidantis aspectus*)»²⁰. Este «lo que es» puede ya comprenderse en referencia al más alto grado de ser que, como hemos visto, se encuentra en la eternidad, exento de mutaciones. Si es posible realizar ese camino ascendente, que conduce desde la *distentio* hasta la *extentio* es porque, aunque la eternidad es diferente ontológicamente del tiempo, este último no se encuentra completamente desligado del fundamento de su ser. Precisamente es el alma quien realiza ese movimiento capaz de superar la dispersión temporal hasta el encuentro con la realidad que reposa más allá del tiempo. No obstante, este hallazgo no es definitivo para la criatura, cuya constitución ontológica está atravesada por el tiempo. Por ello, el instante (*ictus*) aparece como la juntura de la eternidad y el tiempo. En él, el presente del pasado y el presente del futuro se unifican en la plenitud del presente. Pareciera, entonces, que San Agustín reconoce en el ser humano dispuesto hacia la *extentio* la capacidad de asomarse, aunque sólo sea fugazmente, más allá del devenir.

Esto es especialmente notable en el famoso fragmento del éxtasis místico de santa Mónica en Ostia. De nuevo aparece aquí el trayecto vocacional del alma, que la conduce desde la dispersión temporal hasta la huidiza unión con Dios en el presente reposado del instante donde resplandece la eternidad. Así describe el santo este ascenso del tiempo a la eternidad:

Recorrimos gradualmente todos los seres corpóreos, hasta el mismo cielo, desde donde el sol y la luna envían sus rayos a la tierra. Y subimos todavía más arriba, pensando, hablando y admirando tus obras; y llegamos hasta nuestras almas y las pasamos también, a fin de llegar a la región de abundancia indeficiente, en donde tú apacientas a Israel eternamente con el pasto

¹⁸ José Manuel Chillón, «Mi carne tiene ansia de ti. La finitud como lugar teológico», *Estudio Agustiniano* 59 (2024): 22.

¹⁹ San Agustín de Hipona, *Confesiones*. XI, 30, 40.

²⁰ San Agustín de Hipona, *Confesiones*. VII, 18, 24.

de la verdad, y es la vida la Sabiduría, por quien todas las cosas existen, así las ya creadas como las que han de ser, sin que ella lo sea por nadie; siendo ahora como fue antes y como será siempre, o más bien, sin que haya en ella fue ni será, sino sólo es, por ser eterna, porque lo que ha sido o será no es eterno²¹.

En este fragmento se concentra la reflexión sobre la capacidad del alma para trascender la temporalidad del mundo, y también la suya propia. No obstante, este esbozo del camino del alma quedaría incompleto si no mencionamos que, cuando San Agustín habla de la eternidad que constituye el destino de la experiencia mística compartida con su madre, añade que sólo llegaron a «tocarla un poco con todo el ímpetu de nuestro corazón (*attingimus eam modice toto ictu cordis*)»²². De nuevo damos aquí con el golpe del instante (*ictus*) como modo en el cual se da la experiencia de la eternidad a la criatura temporal, que descubre sus límites incluso cuando logra elevarse por encima del tiempo. Esto permite comprender que el camino ascendente del alma es, a un tiempo, un retorno al mundo; una caída²³ que devuelve a la criatura a su mundanidad. Pero este es un retorno en el que el tiempo mismo, compañero inexorable de la vida del hombre, se transforma. La dispersión en el tiempo se revela, tras el contacto extático con la eternidad en la sutil inmensidad del instante, como una permanente insuficiencia. Señala el Obispo de Hipona que, al conversar sobre la posibilidad futura de que ese instante embajador de la eternidad supere su propia fugacidad y constituya el estado permanente de la vida humana, le «parecía más vil este mundo con todos sus deleites»²⁴.

De esta manera, la apertura personal del instante como mostrarse de la eternidad en el tiempo comporta una transformación de la existencia al completo. Como ya dijimos, el hombre *capax Dei* es, justamente, el que reconoce su radical finitud frente al verdadero ser, ya no creado, sino creador, en el cual hunde las raíces la existencia de la criatura. Por ello, la experiencia del instante es sobreabundante, hasta el punto de que podríamos reconocer en ella una *metanoia*; una conversión de la persona, del mundo y del tiempo en función del fundamento de su ser, pues en el instante se revela vivencialmente la contingencia de todo lo creado. La reflexión agustiniana muestra, pues, que el ser humano es capaz de ascender hasta la cima de la eternidad gracias a la vocación de trascendencia que, como criatura, le es propia. Esta unión con la eternidad, si bien imperfecta, altera el tiempo vivido, pues abre la existencia a una otredad respecto del modo de ser de lo creado.

²¹ San Agustín de Hipona, *Confesiones*. IX, 10, 24.

²² *Ibid.*

²³ Verónica Benavides, «La vida cotidiana como experiencia de la eternidad en el pensamiento de San Agustín de Hipona», *Intus-Legere Filosofía* 2, n.º 2 (2008): 40, <https://doi.org/10.15691/0718-5448Vol2Iss2a52>.

²⁴ San Agustín de Hipona, *Confesiones*. IX, 10, 26.

Es menester ahora examinar cómo este análisis del pensamiento de San Agustín permite comprender el fondo de la reflexión de Ernst Jünger sobre el instante que, según el autor alemán, «es símbolo de la eternidad»²⁵.

2. JÜNGER: MÁS ALLÁ DEL MURO DEL TIEMPO

En sus diarios de los años ochenta, Jünger condensa, en una frase de suma importancia para abordar una hermenéutica de la inmensa obra de este autor, el objetivo de su trabajo como escritor: «¿Qué es lo más importante para el autor? El redescubrimiento de lo imperecedero en un tiempo perecedero: el ser en la existencia»²⁶. Como veremos, esta inquietud concentra en su impulso originario y en su despliegue una serie de rasgos solidarios de la filosofía de San Agustín.

La vocación existencial de eternidad que podemos localizar en el pensamiento de Jünger no ha sido nunca una excusa para desatender la necesidad de ofrecer un retrato fiel a la experiencia de la temporalidad humana. Quizá por ello Jünger encabeza su ensayo de 1951, *La emboscadura*, con la sentencia: «Aquí y ahora»²⁷. Si se trata de posibilitar la transparencia del ser en la existencia, ha de desplegarse un análisis de la vida del hombre que, en cuanto tal, está siempre desplegada en una circunstancia concreta. No obstante, si queremos ser fieles a la ontología existencial propuesta por Jünger, la circunstancia no puede nunca totalizarse hasta eliminar la posibilidad de aquello que nunca está plenamente dado en el tiempo.

Tras haber descrito —especialmente en la década de 1930, en textos como *El trabajador* y *La movilización total*— la irrupción de la técnica como un factor de movilización de lo real en términos de trabajo, Jünger reconocerá la tendencia totalizante del mundo reducido al rendimiento técnico. La consecuencia será, para nuestro autor, una temporalidad comprendida exclusivamente a partir del ritmo del mundo entregado al maquinismo: «El automatismo es actualmente el poder universal y la técnica, la lengua universal»²⁸. El riesgo que plantea un mundo sometido a la movilización total (*die totale Mobilmachung*) atañe a la propia comprensión que el ser humano puede desarrollar sobre la realidad, pues encorseta la vivencia de la temporalidad. En el mundo movilizad, el tiempo se hace una totalidad vuelta sobre su propia cerrazón con visos de autosuficiencia. Este es un tiempo que, como hemos dicho, reproduce las necesidades del mundo del trabajo, donde el ser es reducido a su representatividad desde el

²⁵ Ernst Jünger, *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Barcelona: Tusquets, 2005), 138.

²⁶ Ernst Jünger, *Pasados los setenta IV. Diarios (1986-1990)*, trad. Isabel Hernández (Barcelona: Tusquets, 2011), 92.

²⁷ Jünger, *La emboscadura*, 15.

²⁸ Ernst Jünger, *El libro del reloj de arena*, trad. Pilar Giralt (Barcelona: Argos Vergara, 1985), 88.

punto de vista del rendimiento técnico. Se entiende, pues, por qué Jünger detecta que lo propio de la época de la movilización técnica es la «disponibilidad (*Bereitschaft*)»²⁹ como determinación de lo real, que es despojado de todo valor intrínseco y reducido a su funcionalidad en el proceso general del trabajo. Este proceso es unificado por Jünger en lo que denomina la «figura del trabajador (*Gestalt des Arbeiters*)»³⁰. Con este concepto se clarifica cómo las manifestaciones del mundo movilizado, aparentemente disgregadas, representan un mismo esfuerzo para Jünger, que se concreta como el dominio (*Herrschaft*) de lo real por la figura del trabajador. Aquello que es puede ser solamente en tanto que es enseñoreado mediante el trabajo, y el poder que se despliega en esta dirección es la técnica. La situación de la persona singular es especialmente peliaguda, pues ella cuenta, según describe Jünger, únicamente con dos opciones: «O ser un representante de la figura del trabajador o perecer»³¹.

Parece, entonces, que el propio acceso al ser viene mediado por las imposiciones de la técnica que, como vemos, es aquí concebida en sus implicaciones ontológicas. Su ritmo propio, impuesto como único horizonte de sentido de la realidad, constituye toda una «Revolución del Ser» según Jünger, que «afecta tanto a las cosas más visibles cuanto a las cosas más ocultas»³². Dado que Jünger detectó esta situación en el primer tercio del siglo pasado, tras haber vivido como soldado en la guerra de trincheras el poder titánico e incontestable de la técnica, podemos aplicar algunos de sus análisis a la cuestión que nos atañe en esta reflexión. Si el ser es afectado por el modo de existir impuesto en el mundo movilizado, es razonable preguntarse cómo queda la temporalidad cuando sólo cabe comprenderla —y vivirla— desde la disponibilidad para la movilización técnica.

Jünger estudia el fenómeno de la temporalidad en el mundo tecnificado, especialmente, en *El libro del reloj de arena*. Allí encontramos que los instrumentos modernos de medición del tiempo no son meros instrumentos neutrales, algo que podía anticiparse a la luz de la concepción jüngeriana de la técnica, ya

²⁹ Ernst Jünger, «La movilización total», en *Sobre el dolor, seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Barcelona: Tusquets, 1995), 102.

³⁰ Aclarar aquí el concepto de «*Gestalt*» en Jünger trasciende los intereses y el alcance de este capítulo. No obstante, las fuentes principales del propio Jünger para ampliar la cuestión son: Cf. Ernst Jünger, *El Trabajador. Dominio y figura*, 3.^a, trad. Andrés Sánchez Pascual (Barcelona: Tusquets, 2003); Ernst Jünger, «Typus, Name, Gestalt», en *Sämtliche Werke Bd. 15. Essays VII. Fassungen II*, 2.^a (Stuttgart: Klett-Cotta, 2018). Además, existen bastantes estudios que abordan este tema desde distintas perspectivas. Algunos, sin ánimo de exhaustividad, son: Cf. José Javier Esparza, «Las figuras en Ernst Jünger: el soldado, el trabajador, el emboscado, el anarca», en *Ernst Jünger y sus pronósticos del Tercer Milenio*, ed. por Henning Wegener, (Madrid: Editorial Complutense, 2006), 141-71; Alain de Benoist, «Soldado, Trabajador, Rebelde, Anarquista: una introducción a Ernst Jünger», en *Jünger: tras la guerra y la paz*, ed. por Manuel Quesada, (Alicante: Eas, 2017), 51-65; Vincent Blok, *Ernst Jünger's Philosophy of Technology*, (Oxfordshire: Routledge, 2017).

³¹ Jünger, *El Trabajador...*, 78.

³² Jünger, *El Trabajador...*, 106.

esbozada. Más bien, son las condiciones que hacen posible cierta experiencia del tiempo: «Si nuestros relojes sólo fueran máquinas para medir el tiempo, la transformación no sería tan importante. Es más decisivo el hecho de que son máquinas que crean, que producen tiempo»³³. Claro que esta producción de cierta temporalidad es, también, el ocultamiento de otra, como veremos más adelante. Será el ejemplo del movimiento maquinal, tal y como es descrito por Jünger, el que nos servirá para comprender la vida del tiempo en el mundo movilizad: «El ritmo de la máquina es vertiginoso, pero a la máquina le falta periodicidad. Sus vibraciones son innumerables, pero iguales, sin distinción entre ellas»³⁴. Contamos, pues, con una vivencia del tiempo exclusivamente cuantitativa, donde un momento sucede a otro del mismo modo que la aguja del reloj indica un punto y después otro. Tras una vuelta completa, los mismos puntos serán señalados por la imparable manecilla, y entre ellos no existirá ninguna diferencia. Esta comprensión del tiempo³⁵ lo reduce, de un modo muy similar a la comprensión del espacio, a su dimensión numerable, objetiva y cuantitativa. Pero este tiempo propio del mundo tecnificado, comprendido como el paso de un ahora a otro, homogéneos entre sí, no permite comprender ni el ser del pasado, ni el ser del futuro. De nuevo, nos encontramos aquí con el problema con el que comenzamos al estudiar la propuesta de San Agustín.

Con agudeza ha sabido señalar Friedrich Georg Jünger, hermano de Ernst Jünger, que el tiempo de la técnica es un «*tempus mortuum*»³⁶. Esto permite comprender que la situación de la persona singular que habita el mundo tecnificado entraña, en relación con el tiempo, un peligro nada desdeñable. A saber, lo que el mundo movilizad opaca es la posibilidad de la experiencia del tiempo como *distentio animi* que San Agustín reconocía abierta en la cotidianeidad. No se trata ya, por tanto, del riesgo de perderse en la concupiscencia de lo temporal al expandirse el alma hacia el pasado y el futuro. Es posible afirmar que lo que acontece en el mundo de la técnica, a raíz de lo descrito por Jünger, es una erradicación del pasado y del futuro en favor de un presente cuyo devenir se da bajo el signo del automatismo. En el mundo movilizad no hay tiempo para recordar o para hallarse expectante. Solamente queda el movimiento in cuestionado por el cual a un «ahora» le sucede otro idéntico, en un despliegue infinito de este tiempo reducido a la mera sucesión. Entonces, ese presente vacío de significado, incapaz de abrir el tiempo a su expansión hacia el recuerdo

³³ Jünger, *El libro del...*, 89.

³⁴ Jünger, *Radiaciones II...*, 130.

³⁵ Que sería la que Heidegger analiza en el tiempo tal y como se da para «la ocupación circunscriptiva cotidiana» desde una comprensión vulgar del tiempo. Esta consiste en concebirlo como objeto de ocupación contado con el puntero del reloj. Heidegger localiza el origen de esta comprensión vulgar del tiempo en la famosa definición aristotélica del tiempo a partir del espacio como «número del movimiento según el antes y el después» en: Aristóteles, *Física*, 219b.: Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, 3.ª, trad. Jorge Eduardo Rivera C. (Madrid: Trotta, 2012), 433-34.

³⁶ Friedrich Georg Jünger, *La perfección de la técnica*, trad. Antonio López (Barcelona: Página Indómita, 2016), 77.

y la esperanza, se presenta pautado como el continuo retornar de una sucesión prolongada indefinidamente.

Jünger se refiere al mundo de la técnica en muchos lugares de su obra como el mundo de los titanes³⁷. Lo hace siempre por oposición a lo divino, y el mundo titánico configurado por la reducción del ser al trabajo será, para este autor, el ejemplo de la cerrazón del poder técnico sobre sí mismo en una inmanencia desecadora de toda fuente de sentido capaz de trascender la temporalidad reducida a la sucesión automática. Aquí cabe constatar cómo, para Jünger, la técnica es un factor de nihilismo, ya que erradica las fuentes de sentido sin ser, ella misma, capaz de presentar nuevos valores³⁸: «Vivimos en un desierto a cuya monotonía y extensión contribuye de forma creciente la técnica»³⁹. Así, el tiempo nihilista de la técnica, identificado con los titanes, se convierte en el estrechísimo horizonte en el que habita la persona singular. Significa esto que la permanente tentación que atenaza al alma y que la puede precipitar a una caída disoluta en la temporalidad, ya bien analizada por San Agustín, se radicaliza en el diagnóstico jüngeriano. En el mundo movilizad, el alma no se dispersa en el tiempo, sino que es directamente aplastada por el peso del tiempo reducido a un automatismo.

Lo dicho permite comprender por qué Jünger, especialmente en los momentos tardíos de su obra, polemizará con la idea nietzscheana del eterno retorno de lo mismo (*die ewige Wiederkehr des Gleichen*). Para él, esta será la temporalidad propia del mundo de la técnica, donde el tiempo se hace absoluto⁴⁰ en el ciclo imparadable del reloj y domina «el titanismo con su eterno retorno»⁴¹. Esta crítica al tiempo que se cierra sobre sí mismo sin lugar para la espera ni para la irrupción de lo inesperado, será desplegada por Jünger a partir del análisis de una serie de vivencias que dan cuenta de algo mayor que el tiempo titánico; de

³⁷ Su hermano, Friedrich Georg, desarrolla la misma tesis en diversos lugares: Cf. Friedrich Georg Jünger, *Los mitos griegos*, trad. Carlota Rubies (Barcelona: Herder, 2006), 109; Jünger, *La perfección...*, 254-55.

³⁸ El mismo desfase creciente entre el aumento de funcionalidad y el desierto axiológico lo señala Franco Volpi en: Cf. Franco Volpi, *El nihilismo*, 2.ª, trad. Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo (Madrid: Siruela, 2012), 121.

³⁹ Ernst Jünger, *El problema de Aladino*, trad. Juan Conesa (Madrid: Cátedra, 1987), 176.

⁴⁰ Jünger acertó a ver que la idea del eterno retorno, tal y como la plantea Nietzsche, descansa sobre la concepción de que «el tiempo es absoluto»: Ernst Jünger, *La tijera*, 2.ª, trad. Andrés Sánchez Pascual (Barcelona: Tusquets, 1997), 152. Nietzsche expresó claramente la necesidad de considerar el tiempo desde su objetividad, con lo que su tesis del eterno retorno como afirmación del devenir inmanente hace muy cercano el ritmo del tiempo a su dimensión objetivada, denunciada por Jünger: «El espacio es, como la materia, una forma subjetiva. No el tiempo»: Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1882-1885). Volumen III*, ed. Diego Sánchez Meca, trad. Diego Sánchez Meca y Jesús Conill (Madrid: Tecnos, 2010), 27. Con enormes resonancias del concepto de movilización total, Friedrich Georg Jünger resumió la visión del mundo a partir del eterno retorno de Nietzsche como un «*perpetuum mobile*»: Friedrich Georg Jünger, *Nietzsche*, trad. Juan Antonio Sánchez (Barcelona: Herder, 2016), 162.

⁴¹ Jünger, *La tijera*, 205.

un desbordamiento de la existencia que sobrepasa eso que Jünger denominaba el «muro del tiempo (*Zeitmauer*)».

No obstante, antes de analizar esas experiencias conviene constatar cómo, en sus diarios, Jünger reconoce a San Agustín como una base para su crítica al eterno retorno. Concretamente, es en la interpretación del pasaje del éxtasis místico en Ostia donde Jünger encuentra su proximidad con el de Tagaste. Lo que le llama la atención a Jünger del texto agustiniano es el carácter increado de la sabiduría como origen del ser, y tras citarlo en su diario, añade: «Aquí me siento confirmado en mi instintivo rechazo del eterno retorno»⁴². Las palabras de San Agustín sostienen, pues, la intuición jüngeriana de que, tras lo dado en la existencia, siempre precario, es posible encontrar una eternidad que supera la sucesión de un presente homogéneo vacío de significado. Por ello, el mundo de los titanes no es suficiente, por mucho que lo divino se encuentre, en principio, lejos de la experiencia del hombre sumido en el automatismo: «Poco es lo que por el momento cabe aguardar de los dioses —de los titanes, en cambio, casi todo, o al menos muchísimas cosas. Pero sólo en el tiempo»⁴³. Pero el tiempo no le basta al hombre cuando descubre la vacuidad de esa sucesión de presentes homogéneos encadenados en un infinito inmanente. Solamente lo atemporal puede saciar auténticamente la unamuniana «sed de eternidad»⁴⁴ para la que el automatismo es un sucedáneo deletéreo. Por ello, en algunos textos jüngerianos podremos observar el esfuerzo de remontar la corriente que disuelve el ser en su temporalidad objetivada, hasta llegar a la apertura de la persona singular a la eternidad. Este objetivo recuerda de forma inevitable a la *extentio* de San Agustín, y más cuando Jünger lo vincula a la experiencia de lo divino: «La vida divina es presente eterno. Y sólo hay vida en aquellos sitios donde está presente lo divino»⁴⁵.

Se trata, entonces, de realizar un acto de remembranza que remonte el alma a su fondo originario, en el que se constata la posibilidad de trascender el tiempo y que coincide con lo divino. El propio Jünger expresará su rechazo de la comprensión del nihilismo como la muerte de Dios. Preguntado sobre la muerte de Dios, Jünger dirá: «Prefiero emplear la expresión de León Bloy: *Dios se retira*»⁴⁶. También aquí Jünger se enfrenta a Nietzsche, pues considera que el «*Dieu se retire*» de Bloy «define la situación mucho más exactamente»⁴⁷. Dios, como fuente de sentido atemporal, no ha muerto, así que el camino ascendente —ya propuesto por San Agustín— puede ser recorrido de nuevo, por

⁴² Ernst Jünger, *Pasados los setenta I. Diarios (1965-1970)*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Barcelona: Tusquets, 2006), 210.

⁴³ Jünger, *La tijera*, 207-8.

⁴⁴ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, 16.^a (Barcelona: Espasa Libros, 2011), 229.

⁴⁵ Jünger, *Radiaciones II...*, 59.

⁴⁶ Antonio Escohotado, «Siguiendo al rebelde», *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, n.º 20 (1995): 107.

⁴⁷ Jünger, *Radiaciones II...*, 415.

abismales que parezcan el mundo movilizado y el tiempo de los titanes. Para Jünger, la distancia con respecto al fundamento atemporal del tiempo se debe a una miopía que depende de nosotros mismos: «Nosotros nos alejamos de él. A esto le sigue como engaño óptico: *Dieu se retire*»⁴⁸. Así que, como San Agustín, Jünger investigará el camino por el que la absolutización del devenir revela sus grietas, a través de las cuales cabe revertir ese proceso por el cual se opaca la experiencia del ser —imperecedero— en la existencia —perecedera—. No olvidemos que esta es la gran preocupación jüngeriana.

Como hemos visto con el Obispo de Hipona, el camino que lleva de la *dis-tentio* a la *extentio* pasa por la *intentio*; por el recogimiento del alma que desoye por un instante los mandatos del tiempo y, en ese mismo gesto, se zambulle en la trascendencia descubierta en su inmanencia. No es exagerado afirmar que Jünger ha dedicado *La emboscadura* a explorar ese proceso de interiorización, y en ese ensayo encontramos importantes descripciones sobre la experiencia de la interioridad del alma que se vuelve sobre sí para encontrar algo distinto de sí.

El automatismo del mundo consagrado a la vacuidad vertiginosa de la técnica podría desembocar, como hemos visto, en un fatalismo que asume lo inmediatamente dado como una totalidad autosuficiente. De lo que se trata es de encontrar una salida a esa situación que, ignorada, no puede sino precipitar hacia la catástrofe. Lo que Jünger aspira a mostrar en *La emboscadura* es la posibilidad de encontrar una vía distinta a la de la vida automática, y esto más allá —o más acá— de la discusión teórica, «en toda existencia real de hoy»⁴⁹. Eso exige interpretar el diagnóstico del mundo movilizado, que ya hemos presentado, a partir de las oportunidades que plantea para trascender su *tempus mortuum*. Que el ser humano es capaz de superar los límites de la existencia automatizada es algo de lo que Jünger parte, pues ha constatado que en el hombre habita «una vida eterna», la cual «en el transcurso de los tiempos aflora una y otra vez a la superficie y se hace visible, sobre todo cuando el dolor ha removido las profundidades»⁵⁰. ¿Cómo puede el ser humano convencerse de esa capacidad de aproximarse a la eternidad? Jünger es claro al respecto:

Un ser humano que pasa su vida, bien que no en el desierto, sí en una zona degradada como es, por ejemplo, una ciudad industrial, y al que se le ha comunicado aunque solo sea un destello, aunque solo sea un único soplo de la enorme fuerza del ser; un hombre como ese empieza a presentir que le falta algo. Esta es la condición previa para que se ponga a buscar⁵¹.

Hemos, pues, de examinar cómo se da ese soplo del ser que reorienta la existencia hacia su fondo originario. En cierto modo, lo hemos anticipado ya con la experiencia de la muerte tal y como aparece en las *Confesiones*. Acaso esa sea la experiencia ontológica por excelencia, que reclama la insoportable ausencia

⁴⁸ Jünger, *Pasados los setenta IV...*, 99.

⁴⁹ Jünger, *La emboscadura*, 25.

⁵⁰ *Ibid.*, 182.

⁵¹ *Ibid.*, 126-27.

de la eternidad en el tiempo que se diluye sobre sí mismo, llevándose al amigo querido. No en vano señala Jünger que la marcha al bosque interior —esto es la emboscadura (*Waldgang*), como precisaremos ahora— es, sobre todo, «una marcha hacia la muerte (*Todesgang*)»⁵², pues en la serena constatación de la finitud damos con la piedra de toque del fondo de la existencia. Se trata, como incide Jünger, de vencer el temor en el que todas las inquietudes humanas hunden sus raíces: el miedo a la muerte. Para Jünger, esto pasa por reconocer la vocación de eternidad del ser humano que descubre cómo la vida eterna es, expresado en palabras del Obispo de Hipona, «la única que merece llamarse vida»⁵³.

Para dar cuenta de la temporalidad y de su relación con lo eterno, Jünger emplea una alegoría que conviene desgranar, en la que plantea que el ser humano se encuentra en una nave (*Schiff*) y, también, en el bosque (*Wald*): «La nave significa el ser temporal; el bosque, el ser sobretemporal»⁵⁴. Si recordamos la vocación de Jünger como autor —mostrar el ser en la existencia—, podemos decir que aquí se concreta en el siguiente proyecto: mostrar el bosque en la nave. Si ha de ser mostrado, es porque se encuentra encubierto, o se presenta tras un embozo que dificulta su discernimiento. El ocultamiento de la realidad atemporal que habita en el hombre se debe, según Jünger, a que «en esta época nuestra, que es una época nihilista, se acrecienta la ilusión óptica que parece multiplicar las cosas que se mueven, en menoscabo de las cosas que están quietas»⁵⁵. El movimiento incuestionado del mundo conduce a una miopía peculiar para la realidad originaria que, como San Agustín, Jünger sitúa en lo eterno. Emboscarse consiste en replegar el alma a una posición de interioridad donde la existencia se hace habitable, y donde la persona singular puede constatar que, estando en la nave, se encuentra «*al mismo tiempo* en un mundo diferente, en el cual reina una quietud total»⁵⁶. Ese mundo al que apela Jünger es «puerto, es patria, es paz y seguridad, cosas que todos llevamos dentro de nosotros»⁵⁷. No es otro, pues, sino el bosque. Este representa una alteridad total con respecto al mundo regido por el ritmo de los relojes. Al descubrir que lo dado no es todo, sino que más bien falta lo más esencial, se abre la posibilidad de hacer efectiva «la libertad de la persona singular dentro de este mundo»⁵⁸. Esta libertad emerge de las reservas inagotables que ningún nihilismo puede rozar.

Lo dicho permite sostener que Jünger establece un tríptico entre el mundo movilizad por la técnica, la *hybris* de los titanes y el nihilismo. Pero todo ello se da en el tiempo. En el momento en que reconoce la posibilidad de la trascendencia, y localiza allí el fondo más íntimo de la existencia, los poderes temporales muestran su debilidad esencial. Por eso el ser humano puede sacudirse

⁵² *Ibid.*, 109.

⁵³ San Agustín, *Sermón 346*, §1.

⁵⁴ Jünger, *La emboscadura*, 85.

⁵⁵ *Ibid.*, 85.

⁵⁶ *Ibid.*, 78.

⁵⁷ *Ibid.*, 78.

⁵⁸ *Ibid.*, 44.

el peso del tiempo de la técnica, pues, aunque «los titanes son los señores del tiempo»⁵⁹, el hombre es también su propio destinarse a la eternidad.

El descubrimiento del bosque interior, que es una realidad imperecedera dada en el tiempo de lo perecedero, consiste para Jünger en el misterioso contacto con el ser; en un acontecimiento producido en el estrato de las «condensaciones ontológicas»⁶⁰. Este se produce, especialmente, en ciertos «instantes extremos (*bedeutenden Augenblicken*)»⁶¹ donde el ser humano parece aproximarse a la trascendencia. Para comprender esta idea, Jünger propone la posibilidad de interpretar la realidad desde la mirada de la cristalografía: «¿No podría el mundo, tanto en su vastedad como en su miniatura, estar formado según el modelo de los cristales, pero de tal modo que nuestro ojo no lo penetrase sino raramente bajo esa propiedad cristalina?»⁶². Ese momento de transparencia, donde la superficie y la profundidad de lo real convergen, acontece en presencia de un poder soberano, entre los que Jünger sitúa a la muerte, a la belleza y, especialmente, a la verdad. Merece la pena detenerse aquí un momento.

La experiencia de la muerte ya ha sido analizada como el hallazgo existencial de la finitud —esa *Todesgang* que consiste en vencer interiormente el miedo a la muerte—, y hemos podido constatar su importancia también en el pensamiento de San Agustín. Una fuerte similitud puede encontrarse también en el tratamiento de la belleza emprendido por ambos autores. Como hará Jünger, San Agustín reconoce —con un inconfundible sello platónico— que la belleza de la creación es un camino que conduce hasta el ser, pues cuando en sus *Confesiones* reconoce que busca a Dios, y «no belleza de tiempo ni hermosura de tiempo», las criaturas revelan su transparencia y solamente comunican: «Él nos ha hecho»⁶³. Jünger, aunque sin la referencia explícita a Dios en este punto, considera también posible el ascenso desde lo creado hasta su fondo atemporal, especialmente en el caso de la botánica:

De qué sirven las lupas y los microscopios —los verdaderos cristales de aumento son las propias flores. Hemos de contemplarlas hasta que se vuelvan transparentes cual lentes, luego veremos detrás de ellas, en el foco del haz luminoso, una luminosidad: el brillo de la semilla espiritual, que no posee extensión⁶⁴.

El último poder soberano al que se refiere Jünger, como hemos visto, es la verdad. Respecto a ella, leemos en sus diarios de la Segunda Guerra Mundial lo siguiente: «Me parece que donde más cerca estoy yo de lo absoluto es en mi amor a la verdad [...]. Sólo en ella está la libertad y, por tanto, la felicidad»⁶⁵.

⁵⁹ Jünger, *La tijera*, 218.

⁶⁰ Jünger, *La emboscadura*, 46-47.

⁶¹ Ernst Jünger, *El corazón aventurero. Figuras y caprichos*, trad. Enrique Ocaña (Barcelona: Tusquets, 2003), 16.

⁶² *Ibid.*, 16.

⁶³ San Agustín de Hipona, *Confesiones*. X, 6, 9.

⁶⁴ Jünger, *Radiaciones II...*, 517.

⁶⁵ Jünger, *Radiaciones II...*, 96-97.

No es baladí notar cómo, en el fragmento que acabamos de citar, la proximidad con lo absoluto no se identifica con la posesión de la verdad, sino con la tensión amorosa hacia ella, que nunca está plenamente dada ni agotada en el tiempo. De esta manera, el *eros* de la verdad orienta a la existencia allende el *Zeitmauer*, ya que la verdad no se da de una vez por todas, sino que exige una apertura a lo que no puede nunca disolverse completamente en el tiempo, y que lo quiebra en el instante de su aparecer efectivo.

El componente práctico de esta experiencia de la verdad, que Jünger vincula a la libertad y a la felicidad, es sumamente importante. Como sucede en lo expuesto por San Agustín en sus *Confesiones*, Jünger comprende que la existencia se ve transformada una vez que reconoce el telón del tiempo como la antesala de la trascendencia, oculta en el decurso cotidiano de la vida, pero transparente en los instantes extremos. Recordando la divisa del emboscado (*Waldgänger*) —«aquí y ahora»— podemos comprender cómo la realidad situada y adverbial de la persona singular no es óbice, sino catalizador, para su descubrimiento de la eternidad en el tiempo. En *Eumeswil*, Jünger ha vuelto sobre este peculiar modo de ser del hombre como una *coincidentia oppositorum* parcial que, dada siempre en una circunstancia, nunca se agota en ella, pues tiende a la trascendencia: «A pesar de todos los peligros, es valioso —casi diría invaluable— no solo creer sino también experimentar que se puede estar aquí y al mismo tiempo en otra parte»⁶⁶.

La importancia de esta experiencia radica en que, tras haber reconocido la presencia del bosque interior en la vorágine del tiempo titánico, el modo de habitar el mundo cambia. Tras haber atisbado el horizonte de eternidad que cabe esperar, las vicisitudes del tiempo se muestran bajo un prisma bien distinto. Jünger lo ha expresado aludiendo a un conocido pasaje de las epístolas paulinas: «Ahora vemos como en un espejo, de forma borrosa; pero entonces veremos cara a cara»⁶⁷. Interpretando este pasaje, dirá Jünger: «El espejo es también la pared del tiempo (*Zeitmauer*). [...] así se transparenta también a través del espejo lo imperecedero y es conocido en parábolas»⁶⁸. Años antes, comentando el mismo pasaje, había escrito: «El espejo es nuestro medio; es nuestra intuición sensible, en cuya superficie proyecta sus sombras el Ser»⁶⁹.

Ambas lecturas son complementarias y nos permiten aclarar la importancia de la trascendencia inmanente del hombre, donde lo eterno se da en el tiempo y el tiempo se aparece como ocasión para la eternidad que irrumpe en el instante. Reconocer la presencia de la eternidad en el irrefrenable decurso temporal exige, según lo que interpreta Jünger, un reajuste de la mirada, dispuesta ahora a encarar una interpretación de lo existente como remisión a su fundamento. Hay aquí, de fondo, la posibilidad de desarrollar una hermenéutica de la

⁶⁶ Ernst Jünger, *Eumeswil*, trad. Marciano Villanueva (Barcelona: Página Indómita, 2017), 206.

⁶⁷ 1 Cor. 13:12. Biblia de Jerusalén.

⁶⁸ Jünger, *La tijera*, 226.

⁶⁹ Jünger, *Radiaciones II...*, 489.

existencia abierta a comprender el modo en que el ser se muestra como trascendencia del tiempo. De esta manera, el tiempo, donde puede ser esperado el instante de eternidad, podría ser pensado desde lo atemporal. Gadamer supo ver que este germen teórico se encontraba contenido en la filosofía de Jünger:

Hay motivos más que suficientes para considerar que la posibilidad de pensar ahistóricamente no es una posibilidad vacía. Las atinadas observaciones «fisiognómicas» que acumula Ernst Jünger sobre esta cuestión podrían hablar en favor de la idea de que la humanidad ha llegado «a la muralla del tiempo»⁷⁰.

El límite del muro del tiempo es superado fugazmente, pues, en el instante extremo. Su aparición comporta el modo de ser del acontecimiento, que es recalitrante a su inclusión en cualquier proyecto y en cualquier planificación técnica. El instante de eternidad se experimenta, tal y como describe Jünger en concordancia con San Agustín, como un don. No obstante, la posibilidad de su irrupción queda abierta solamente gracias a cierto movimiento existencial que suspende las urgencias del tiempo automático en el que lo cotidiano se cierra sobre sí mismo. Esta disposición no es sino la esperanza, cuestión que Jünger ha sugerido en importantes momentos de su obra. Es muy notable que el lugar de la esperanza en su pensamiento se entiende a la luz de su crítica a la idea del eterno retorno. Dirá Jünger:

Ha de insistirse sobre todo en que no hay retorno. Sin duda ha habido todo eso alguna vez, incluso fines del mundo, pero fue dentro del tiempo. En un momento determinado, cada cual sale de él; en lo absoluto no hay retorno. La doctrina del Eterno Retorno es una cortesía para las angustias del tiempo. Así no se puede hacer pie⁷¹.

Ese momento determinado en que cada cual sale del tiempo es, como puede anticiparse ya, el instante del que venimos hablando. En él, la contemplación efectiva de lo absoluto, por fugaz que esta sea, revela al ser humano «el núcleo intemporal» que en él habita, con lo que «vence al tiempo»⁷². Empero, la condición de criatura del ser humano, como enseña San Agustín, hace que esta superación del tiempo no sea perfecta. Se ha de comprender que acontece en cuanto la existencia queda modificada tras haber hecho posible la espera del instante de eternidad. Así, con Jünger, podría decirse que el tiempo de la vida revela su sentido bajo la luz de la eternidad: «Vivo». Eso significa: estoy haciendo una excursión en el tiempo⁷³. Este encontrarse en marcha propio del tiempo es un caminar que, no obstante, espera «aquel instante en el que el tiempo se

⁷⁰ Hans Georg Gadamer, *Verdad y método*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito (Salamanca: Sígueme, 2003), 631.

⁷¹ Ernst Jünger, *Pasados los setenta III. Diarios (1981-1985)*, trad. Carmen Gauger (Barcelona: Tusquets, 2007), 303.

⁷² Ernst Jünger, «El nudo gordiano», en *La paz, seguido de El nudo gordiano, El Estado mundial y Alocución en Verdún*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Barcelona: Tusquets, 1996), 127.

⁷³ Ernst Jünger, *Pasados los setenta II. Diarios (1971-1980)*, trad. Isabel Hernández (Barcelona: Tusquets, 2006), 71.

condensa y hasta se aniquila»⁷⁴. Este instante coincide con lo que Jünger —invirtiendo la fórmula de Nietzsche— ha denominado el «Retorno de lo Eterno (*Wiederkehr des Ewigen*); sólo se producirá una vez — y entonces llegará el tiempo al final del trayecto»⁷⁵. Con ello, parece claro que para Jünger el tiempo puede ser vivido a partir de su posible fractura ontológica en el instante, donde cabe esperar la querida transparencia del ser en la existencia.

CONCLUSIONES: VIVIR A LA ESPERA

La interpretación que acabamos de ofrecer de la obra de Jünger a partir del ya innegable poso agustiniano que está presente en su obra, revela la posibilidad de retomar la reflexión sobre el tiempo desde un pensamiento que, sin poder nunca desoír la realidad de la finitud, sea capaz de ampliar el horizonte de la reflexión más allá del tiempo mismo. Como hemos tenido ocasión de comprobar, el esquema existencial a través del cual esto se hace posible es parejo en ambos autores. Desde la originaria dispersión —la *distentio*— en un tiempo con pretensiones de autosuficiencia inmanente, el ser humano se expone a la crisis de sentido, que en su acontecer invoca la necesidad del recogimiento —*intentio*— y, a la vez, de la proyección hacia la trascendencia —*extentio*—. De este modo, la existencia humana se nos muestra como religada a su propia capacidad de trascenderse en la espera. En esa clave entendemos la sentencia de Jünger: «En cualquier caso, la esperanza lleva más lejos que el miedo»⁷⁶. Diríamos que la esperanza conduce, como vio Gadamer, al muro del tiempo, y de algún modo se eleva sobre él, pues posibilita el descubrimiento del núcleo atemporal del tiempo.

Solamente puede encontrar abrigo frente a las angustias del tiempo quien, como hemos visto, espera que en el tiempo se revele lo atemporal. Por ello el Obispo de Hipona pudo decir que: «Nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti»⁷⁷. Sin la tensión humana hacia la trascendencia, solamente quedan esos dolores del tiempo que Jünger vio incontestados —por impensados— en la comprensión del tiempo como un devenir de pura inmanencia. Esto permite entender por qué una vez que se constata la precariedad de la criatura finita, se hace visible el límite que conduce a la trascendencia. La superación de ese límite, si bien no puede ser realizada por el puro esfuerzo de la voluntad, sí que puede ser esperada.

Es el instante absoluto que transforma la existencia —pues hace patente la provisionalidad de todo cuanto es en el tiempo— el que convoca la espera. Con

⁷⁴ Jünger, *Eumeswil*, 331.

⁷⁵ *Ibid.*, 84.

⁷⁶ «Auf alle Fälle führt die Hoffnung weiter als die Furcht.»: Ernst Jünger, «An der Zeitmauer», en *Sämtliche Werke Bd. 10. Essays II. Der Arbeiter*, 2.^a (Stuttgart: Klett-Cotta, 2018), 645. [Nuestra traducción]

⁷⁷ San Agustín de Hipona, *Confesiones*. I, 1, 1.

ello, comprendemos cómo un análisis filosófico de nuestra peregrinación por el tiempo no puede nunca obviar la posibilidad de la eternidad, que la criatura humana vive cifrada en el modo de ser de la esperanza abierta a la trascendencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona, San. *Confesiones. Obras de San Agustín II*. 7.^a. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974.
- Agustín de Hipona, San. *La Ciudad de Dios. Obras de San Agustín XVI*. 2.^a. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.
- Agustín de Hipona, San. *Obras Completas XXVI. Sermones (6.º)*. Traducido por Pío de Luis. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.
- Aristóteles. *Física*. Traducido por Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.
- Benavides, Verónica. «La vida cotidiana como experiencia de la eternidad en el pensamiento de San Agustín de Hipona». *Intus-Legere Filosofía* 2, n.º 2 (2008): 33-42. <https://doi.org/10.15691/0718-5448Vol2Iss2a52>.
- Benoist, Alain de. «Soldado, Trabajador, Rebelde, Anarquista: una introducción a Ernst Jünger». En *Jünger: tras la guerra y la paz*, editado por Manuel Quesada, 51-65. Alicante: Eas, 2017.
- Blok, Vincent. *Ernst Jünger's Philosophy of Technology*. Oxfordshire: Routledge, 2017.
- Chillón, José Manuel. «Mi carne tiene ansia de ti. La finitud como lugar teológico». *Estudio Agustiniano* 59 (2024): 7-22.
- Escohotado, Antonio. «Siguiendo al rebelde». *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, n.º 20 (1995): 20.
- Esparza, José Javier. «Las figuras en Ernst Jünger: el soldado, el trabajador, el emboscado, el anarca». En *Ernst Jünger y sus pronósticos del Tercer Milenio*, editado por Henning Wegener, 141-71. Madrid: Editorial Complutense, 2006.
- Fernández Beites, Pilar. «El sujeto que vive sobre el tiempo». En *Del tiempo. Perspectivas fenomenológicas*, editado por M.^a Carmen López Sáenz y César Moreno Márquez. Madrid: Dykinson, 2024.
- Gadamer, Hans Georg. *Verdad y método*. Traducido por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. 3.^a. Traducido por Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta, 2012.
- Jünger, Ernst. «An der Zeitmauer». En *Sämtliche Werke Bd. 10. Essays II. Der Arbeiter*, 2.^a. Stuttgart: Klett-Cotta, 2018.
- Jünger, Ernst. *El corazón aventurero. Figuras y caprichos*. Traducido por Enrique Ocaña. Barcelona: Tusquets, 2003.
- Jünger, Ernst. *El libro del reloj de arena*. Traducido por Pilar Giralt. Barcelona: Argos Vergara, 1985.
- Jünger, Ernst. «El nudo gordiano». En *La paz, seguido de El nudo gordiano, El Estado mundial y Alocución en Verdún*, traducido por Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets, 1996.
- Jünger, Ernst. *El problema de Aladino*. Traducido por Juan Conesa. Madrid: Cátedra, 1987.
- Jünger, Ernst. *El Trabajador. Dominio y figura*. 3.^a. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets, 2003.

- Jünger, Ernst. *Eumeswil*. Traducido por Marciano Villanueva. Barcelona: Página Indómita, 2017.
- Jünger, Ernst. *La emboscadura*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets, 2023.
- Jünger, Ernst. «La movilización total». En *Sobre el dolor; seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*, traducido por Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets, 1995.
- Jünger, Ernst. *La tijera*. 2.^a. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets, 199.
- Jünger, Ernst. *Pasados los setenta I. Diarios (1965-1970)*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets, 2006.
- Jünger, Ernst. *Pasados los setenta II. Diarios (1971-1980)*. Traducido por Isabel Hernández. Barcelona: Tusquets, 2006.
- Jünger, Ernst. *Pasados los setenta III. Diarios (1981-1985)*. Traducido por Carmen Gauger. Barcelona: Tusquets, 2007.
- Jünger, Ernst. *Pasados los setenta IV. Diarios (1986-1990)*. Traducido por Isabel Hernández. Barcelona: Tusquets, 2011.
- Jünger, Ernst. *Radiaciones I. Diarios de la segunda guerra mundial (1939-1943)*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets, 1989.
- Jünger, Ernst. *Radiaciones II. Diarios de la segunda guerra mundial (1943-1948)*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets, 2005.
- Jünger, Ernst. «Typus, Name, Gestalt». En *Sämtliche Werke Bd. 15. Essays VII. Fassungen II*, 2.^a. Stuttgart: Klett-Cotta, 2018.
- Jünger, Friedrich Georg.
- Marcel, Gabriel. *Ser y tener*. 2.^a. Traducido por Ana María Sánchez. Madrid: Caparrós, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos (1882-1885). Volumen III*. Editado por Diego Sánchez Meca. Traducido por Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Tecnos, 2010.
- Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. 16.^a. Barcelona: Espasa Libros, 2011.
- Volpi, Franco. *El nihilismo*. 2.^a. Traducido por Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo. Madrid: Siruela, 2012.
- Zubiri, Xavier. *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza, 2002.

Universidad de Valladolid
martin.heredero@uva.es.

MARTÍN HEREDERO DEL CAMPO

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2025]