

Violencia y poder en Heidegger

Violence and Power in Heidegger

Tromen Perretta

Universidad Nacional de Rosario, Argentina

Correo electrónico: thromenp@gmail.com

 ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3433-4247>



Resumen: *En este trabajo abordamos la cuestión de la violencia a lo largo de la obra de Martin Heidegger. Nuestro objetivo principal es aclarar el lugar que ocupan la violencia y, por tanto, el poder a partir de lo que Heidegger llama “historia del ser”, a partir del olvido del ser y del abandono del ente por el ser. Para ello tenemos que discutir primero las posiciones que Heidegger rechaza: las de los miembros de la Revolución Conservadora, particularmente la de Ernst Jünger y la del propio Heidegger, ya que él perteneció a ese círculo hasta principios de 1936. Al final, presentamos los conceptos de la obra heideggeriana tardía de “meditación” y “serenidad” como la respuesta y posible propuesta de Heidegger ante la prepotencia de la técnica, esto es, ante la violencia de la metafísica de la Modernidad tardía.*

Palabras clave: *Violencia, poder, olvido del ser, abandono, serenidad.*

Abstract: *In this piece we approach the subject of violence along Martin Heidegger’s work. Our main aim is to clarify the place of violence and, therefore, the place of the power in view of what Heidegger calls “history of Being”, what he calls oblivion of Being, and what he calls abandonment of beings by Being. That’s why we must first discuss the positions that Heidegger rejects: those of the members of the Conservative Revolution, particularly the one of Ernst Jünger, and Heidegger’s own, since he belonged in that circle until early 1936. At the end, we present the concepts of “meditation” and “releasement” as Heidegger’s answer and possible proposition in the face of technique’s prepotency, that is, in the face of the violence of late Modernity’s metaphysics.*

Keywords: *Violence, Power, Oblivion of Being, Abandonment, Releasement.*

Fecha de recepción del artículo: 15/03/2021 **Fecha de aceptación del artículo:** 20/05/2021

Para citación de este artículo: Perretta, Tromen (2021). Violencia y poder en Heidegger. *Anacronismo e Irrupción* 11 (21), 142-168.

1. Introducción

En este artículo vamos a investigar el significado y el uso de los conceptos de violencia y de poder a lo largo de la obra de Heidegger. Para ello será imprescindible mostrar tanto el acercamiento como el alejamiento de Heidegger respecto del grupo de filósofos e intelectuales conocidos como “conservadores revolucionarios”. Esto es así porque nos diferenciamos de la estrategia interpretativa más frecuente, que consiste en amalgamar a todos esos autores con el fin previamente establecido de demostrar que lo que cada uno de ellos le da una fundamentación ideológica al fascismo. Eso tiene varios problemas, el más grave de los cuales es que se anulan todas las diferencias y especificidades, y se hace encajar a cada autor en un preconceito político. Esto puede tal vez servir para comprender el momento histórico, pero impide comprender a cada pensador en su riqueza, porque niega todo debate y toda polémica. En segundo lugar, eso presupone un determinado orden en el movimiento del pensamiento: primero una verdad política, luego una verdad filosófica. Se da por obvio que hay que explicar cómo un pensamiento pertenece a una política. Aquí vamos a hacer lo contrario, queremos entender la especificidad de la filosofía de Heidegger frente a otras filosofías y otros pensamientos, y a su vez queremos determinar la variación de algunos conceptos políticos (violencia y poder) al interior de la propia obra heideggeriana. Y partimos también del interés por comprender, no qué dice tal o cual realidad política acerca de la filosofía de Heidegger, sino qué significa la política (al menos aquellos dos conceptos) a la luz del pensamiento ontológico de Heidegger.

Nuestro objetivo es, entonces, determinar el sentido de algunos términos fundamentales para el pensamiento político a partir de lo que Heidegger llama “historia del ser”. Vamos también a tratar de buscar cuál puede ser una respuesta política heideggeriana a nuestra propia época, pero siempre desde la determinación ontológica de nuestra época como momento del despliegue del nihilismo, dominio planetario de la técnica y del final de la metafísica. Esto

implica para Heidegger una determinación de la Modernidad que permite incluso criticar a los propios conservadores revolucionarios.

2. Adhesión de Heidegger a la Revolución Conservadora en 1930-1936

En nuestra opinión, la temática de la violencia en Heidegger se explica por su adhesión a la corriente intelectual conocida como modernismo reaccionario (Herf, 1993, pp.17-49) o Revolución Conservadora. Podemos decir que desde 1930, pero con más claridad desde 1933, hasta principios de 1936, Heidegger comparte algunos ideales u horizontes básicos con sus contemporáneos conservadores revolucionarios. Entre ellos está la crítica a los intentos liberales de definir y de limitar la violencia. La crítica al culto burgués a la razón y la seguridad llevan aparejada una celebración del peligro (en el sentido nietzscheano del “vivir peligrosamente”) y de la violencia. La violencia ya no aparece como algo fundamentalmente destructivo o negativo, sino creativo. En términos heideggerianos, la violencia es en realidad originaria y descubre algo nuevo; es la violencia del nuevo o segundo comienzo de la historia de Occidente, que pone fin a la decadencia en que se encuentra sumido el Oeste en la Modernidad (es significativo y muy importante que Heidegger todavía no habla de “otro comienzo”, sino de “segundo” o “nuevo” comienzo; el desplazamiento registra la retirada del filósofo del conservadurismo revolucionario y una nueva consideración de la violencia, como veremos).

Von Krockow fue de los primeros en estudiar las posibles relaciones de los pensadores de la revolución conservadora, si bien no usa ese título. Aunque no acordamos en la mayor parte de sus conclusiones, tiene el mérito de haber visto esa conexión muy tempranamente, apenas terminada la Segunda Guerra Mundial. Von Krockow capta muy bien el ataque al mundo de la seguridad y previsibilidad burguesa que acontece a partir de la Primera Guerra Mundial. Él destaca como un elemento unificador de esos autores la “ideología de la guerra”, expresión que recupera de Thomas Mann y que describe como “la ola de

entusiasmo que recorrió la nación, un entusiasmo para el que la Segunda Guerra Mundial no ofrece nada comparable y que sólo se deja describir ajustadamente como embriaguez y delirio, como éxtasis” (Von Krockow, 2017, p. 58). Losurdo también se detiene en la ideología de la guerra, y explica por qué el estallido bélico fue recibido así. Según Losurdo, este importante grupo de intelectuales consideraban el siglo XIX (más exactamente, la edad del tercer estado, que se había abierto con la Revolución Francesa y se cerraba con la Gran Guerra) la “época de cabal pecaminosidad”, recuperando una expresión que Lukács toma de Fichte (Losurdo, 2003, p. 24, 273). Esa edad habría estado marcada por el materialismo, el utilitarismo, la razón calculadora, el economicismo y la falta de historicidad. La irrupción de la violencia y el peligro en batalla, la cercanía de la muerte, entonces, fue vista como señal de la vida plena y de la autenticidad de la existencia. Podemos agregar que este vitalismo bélico estaba íntimamente ligado a la difusión de una cierta lectura de Nietzsche, particularmente del Nietzsche que loa a la “magnífica *bestia rubia* que vagabundea en busca de presa y victoria” (Nietzsche, 1999, p. 275). Se forma así un ambiente cultural que repudia el tedio y la racionalidad de la época prebélica; el culto a la muerte y al heroísmo es visto como modo de acceder a estratos vitales más originarios y de hacer saltar los encubrimientos que distorsionan la vida (Cruz Revueltas, 2002, pp. 149-151).

En este trabajo no nos proponemos demostrar que Heidegger efectivamente perteneció al movimiento intelectual conservador revolucionario; consideramos que las investigaciones mencionadas son suficientemente concluyentes al respecto. Pensamos, sin embargo, que es un error muy común asumir que se puede construir un pensamiento conservador revolucionario y atribuírselo sin más a todos sus representantes. En ese malentendido incurre von Krockow cuando afirma, por ejemplo, que “si Heidegger brinda a Jünger y Schmitt su fundamento filosófico, estos a su vez suministran a aquel el comentario ideológico y político en cada caso” (Von Krockow, 2017, p. 97). Del mismo modo, él supone que la mutación en el pensamiento de los tres es paralela

y simultánea (Von Krockow, 2017, p. 115). También Herf cae en ese error y, si bien podría justificarse parcialmente porque su bagaje weberiano lo impulsa a buscar un tipo ideal del modernista reaccionario, creemos que Rossello tiene razón cuando apunta que esa búsqueda del tipo ideal sacrifica los desacuerdos, las distancias, las polémicas y las críticas que se establecen entre los miembros del modernismo reaccionario (Rossello, 2004, p. 91). Michael Zimmerman incurre en la misma estrategia interpretativa que Herf, como declara explícitamente (Zimmerman, 1990, pp. 47), y en consecuencia continúa esta excesiva identificación de los autores, cosa más grave en Zimmerman, ya que él contaba ya con una cantidad mucho mayor de publicaciones póstumas de Heidegger. En la medida en que a nosotros nos interesa uno solo de los pensadores conservadores revolucionario, Heidegger, y el conjunto sólo nos interesa en cuanto alumbrado a este pensador, no menos importante que su cercanía intelectual con esta corriente es su distancia, su alejamiento deliberado incluso. Sin embargo, el punto central no es el de su posicionamiento junto a o contra otros intelectuales, sino los desplazamientos internos de su propia filosofía y sobre todo la primacía de la ontología, que sobredetermina su pensamiento político y, por lo tanto, es la explicación última de su acercamiento a y distanciamiento de estos autores.

En otras palabras, Heidegger encuentra en el pensamiento acerca de la violencia, el poder y la guerra de sus contemporáneos una pista ontológica o, más exactamente, ontohistórica (como se suele traducir *seynsgeschichtlich*, aquello que es referente a la historia del ser). Por lo tanto, lo primero que hay que mostrar es que en la primera mitad de los años 30, la violencia adquiere un rol positivo en su filosofía. En *Introducción a la metafísica* es donde con más claridad se expresa esa celebración de la violencia. Sin embargo, cabe aclarar que ya había sido evocada en textos importantes, como el *Discurso del rectorado* de 1933 y el seminario sobre la filosofía del derecho de Hegel, de 1934-35. En el *Discurso* de 1933, la cuestión de la violencia [*Gewalt*] está presente desde el comienzo, pues se discute la administración o regenteo [*Verwaltung*] de la Universidad. Como se ve, ambas

palabras provienen de la raíz *walten*, “gobernar”, “reinar”, “obrar” o, tal vez la más apropiada en este contexto, “imperar”. Ahora bien, si la violencia está presente sólo mediatamente en este texto, sí están directamente manifiestas la fuerza [*Kraft*] y el poder [*Macht*]. Esto es importante por dos motivos. En primer lugar, en el propio idioma alemán no hay una contraposición tajante entre *Macht* y *Gewalt*; si es cierto que teóricos políticos como Arendt han establecido posteriormente esa oposición, no podemos olvidar que no está en la lengua misma. Hasta tal punto es así que, en determinados contextos, *Gewalt* puede traducirse como “poder” y como “fuerza”. El segundo motivo es que, como veremos, posteriormente Heidegger va a escribir mucho acerca del poder y va a establecer una determinada relación (no de oposición) de este con la violencia. Pues bien, ¿a qué se le atribuye eminentemente el poder? Al comienzo [*Anfang*] de la existencia occidental (Heidegger, 2000, p. 108). En toda la filosofía de Heidegger hay una referencia al comienzo y a lo originario. En el discurso del rectorado, el comienzo aparece como una potencia histórica, más precisamente, como el poder de volver a comenzar la historia y de volver a ser históricos. Esto se contrapone a la ahistoricidad e impotencia de la Modernidad y especialmente del siglo XIX. La irrupción del nacionalsocialismo anunciaba entonces el fin de la decadencia y de la descomposición, y la posibilidad de un nuevo comienzo histórico occidental. Desde esa perspectiva, podríamos llegar a decir, la *Machtergreifung* no era sólo la toma del poder por parte de un partido, sino la toma del poder del comienzo en la historia de Occidente. Esta nueva potenciación y predominio del comienzo sólo podía realizarse atendiendo a la *tékhne*, que aquí, notablemente, Heidegger traduce como “saber”, esto es, la filosofía. Este saber esencial y “técnico” a pesar de todo, no se escapa del aspecto productivista y activista que tendrá para Heidegger la técnica (y no la *tékhne*) en escritos posteriores. Porque, precisamente, este es un saber que funda y desoculta, el nuevo comienzo es posible si se arrancan los fenómenos de las garras de la

ocultación (“la verdad misma es un robo” (Heidegger, 1983b, p, 44)). Y es precisamente el poder de lo inicial.

En este punto es preciso hacer algunas aclaraciones. En primer lugar, esta atribución de poder al comienzo es muy llamativa, porque pocos años después, Heidegger dirá lo contrario, que el poder y la violencia son propios de la maquinación e impiden lo inicial. En segundo lugar, es de destacar esta asociación del poder (y la violencia) a la *tékhne*, porque posteriormente Heidegger va a asociar la violencia y el poder a la técnica, ya sea que esto se considere positivamente (tal como hace en *Introducción a la metafísica*) o que se lo interprete como un signo del abandono del ser (como en *Meditación*).

La relación de la violencia con la técnica y la exaltación de ambas no son casuales. Se inscriben en una amplia constelación de debates de la ya mencionada Revolución Conservadora. La técnica fue largamente discutida en ese grupo, y Herf ha llamado la atención acerca del lugar que esta ocupaba para esa nueva generación de intelectuales conservadores. Según él, esos autores incorporan la técnica como un elemento positivo de sus cosmovisiones, rechazando los demás aspectos de la Modernidad. Este punto es importante para nuestro asunto, ya que la técnica es para Heidegger un momento en la historia del ser, una época determinada por una específica donación del ser; y el poder y la violencia son pensados por Heidegger a partir de esta historia.

Quizás el caso más claro de cómo los autores conservadores revolucionarios incorporan la técnica a sus consideraciones es el de Oswald Spengler, para quien la técnica debe verse como una extensión de la voluntad de dominio del animal de presa. La reminiscencia nietzscheana es clara, y Spengler no la oculta, como no oculta compartir su vitalismo. “Esta lucha es la vida; y lo es, en el sentido de Nietzsche, como una lucha que brota de la voluntad de poderío; lucha cruel, sin tregua; lucha sin cuartel ni merced” (Spengler, 1933, p. 25) La técnica es parte de la vida, no una aplicación de la fría ciencia racionalista ilustrada. De ese modo, la técnica se conecta con la vida, con la voluntad de

poder, el peligro y la violencia. A Spengler no se le escapa que el despliegue técnico e industrial está directamente relacionado con la capacidad militar y por lo tanto con el poder (1933, pp. 97-98), de modo que la técnica es nada menos que un momento en la voluntad de poder. Si en estos pensadores hay una crítica de la racionalidad calculadora y del sentimentalismo burgués, la técnica no sucumbe a esa crítica sino que es incorporada en su fusión con el vitalismo más beligerante. Algo parecido puede decirse de Ernst Jünger, pero eso lo veremos en detalle más adelante. Asimismo, según Schmitt, la técnica es el centro organizador de nuestra época, luego del economicismo del siglo XIX; pero no se trata de un fundamento neutral, como se esperaba, sino que constituye un instrumento y un armamento esperando ser puesto al servicio del poder que lo tome. Si bien en el ensayo de 1923 hay una superposición entre economicismo y técnica, que eran determinados por su oposición a la racionalidad jurídica católica (Schmitt, 2011, pp. 10, 15, 18), en 1929 la técnica aparece como el centro organizador del siglo XX, centro organizador de una fe religiosa (2014, p. 116). La técnica, lejos de ser el punto neutral sobre el cual construir la unidad política, es un ámbito polémico. Los diversos intentos en la Modernidad de encontrar un fundamento no polémico a la sociedad, una vez quebrado el fundamento trascendente (esto es, una vez iniciado el proceso de secularización), fracasaron y se mostraron como nuevos terrenos de disputa, lejos de evitar la guerra y la violencia, las desplazaron simplemente. Schmitt cree, consecuentemente con la corriente de pensadores conservadores revolucionarios, que la época presente es la de la beligerancia técnica.

En Heidegger, aunque la actitud hacia la técnica es más ambigua (en último término porque la técnica misma es ambigua, contiene el peligro y lo que salva), podemos rastrear un cierto entusiasmo por la técnica asociado al encomio de la violencia. Vamos a detenernos en algunos de sus textos en los que podemos encontrar una referencia al poder y a la violencia. La perspectiva desde la que lo plantaremos es la que el propio Heidegger elabora, la de la historia del ser. Si

nos detenemos brevemente en la técnica es por dos motivos: uno es que Heidegger ve en ella el destino de nuestra época; el otro es que es uno de los puntos importantes que vincula a los pensadores de la revolución conservadora y, si tenemos razón, también a Heidegger por un tiempo, y sirve además como indicio de su alejamiento. Si bien en el *Discurso* es menos claro que esta temática esté presente, porque se alude a la *tékhne* más que a la técnica (Heidegger, 2000a, p. 109), ella tiene la sin embargo el carácter fundador e instaurador de un nuevo período de grandeza. En *Introducción a la metafísica*, el entusiasmo por la técnica llega al punto más alto en la filosofía heideggeriana. La técnica aparece como una acción violenta que abre y mantiene abierto el claro o el lugar del ser. De modo similar, en ese curso afirma Heidegger que la grandeza y verdad interior del nacionalsocialismo consiste en el encuentro del hombre moderno y la técnica.

En cuanto al seminario de 1934-35 acerca de la *Filosofía del derecho* de Hegel hay poco que agregar, pues se trata a nuestro juicio de un texto de importancia secundaria, y porque consideramos que Robert Bernasconi fue concluyente. A pesar de sus críticas a Schmitt, la concepción de la violencia de ambos se mueve sobre un suelo común y distorsiona la violencia que estaba teniendo lugar en ese momento. En pocas palabras, Bernasconi confirma nuestra interpretación de que en este momento Heidegger pertenece al conservadurismo revolucionario y comparte, dentro de ciertos límites, la imagen positiva y entusiasta de la violencia, así como un cierto marco histórico para ella. En un punto, empero, nos apartamos del mencionado comentador; este considera (como nosotros) que Heidegger se desplaza y modifica su noción de violencia. Este desplazamiento estaría ya presente en *Introducción a la metafísica* (Bernasconi, 2015, p. 234). En nuestra lectura, en ese curso de 1935 se da la misma interpretación del poder y de la violencia, es decir, es coherente con la Revolución Conservadora, si bien la profundidad y la densidad filosófica llegan aquí al máximo.

3. Violencia como apertura del ente y nuevo comienzo

En *Introducción a la metafísica* (1935) la violencia está presente mediatamente, pues se habla del *walten* o imperar atribuido a la *phýsis* (naturaleza) como salir de lo oculto (Heidegger, 1983c, p. 16) y como “la presencia sometedora [*überwältigende*] y aún no sometida en la que lo presente es en tanto ente” (Heidegger, 1983c, p. 66) Con todo, la violencia también está aquí directamente, y es en lo que queremos enfocarnos; aparece en la interpretación de la canción de la *Antígona* de Sófocles. Aquí Heidegger busca recuperar la comprensión presocrática del hombre como *deinóteron*, lo que implica también traducir *to deinón*. *To deinón* sería lo pavoroso y lo violento; el hombre es lo más pavoroso y lo más violento porque se excede en su relación con el ente, la acción violenta es lo que lleva al hombre a lo inhabitual y lo subtrae de lo familiar. En el vocabulario de *Ser y tiempo*, la violencia subtrae al hombre de su impropiedad y lo coloca en la resolución. Esta acción violenta es entendida como la actividad que funda lo abierto y le permite a lo ente presentarse allí. No es de sorprender, entonces, que Heidegger atribuya lo pavoroso y la violencia al comienzo, como en el *Discurso del rectorado*. “El comienzo es lo más inhóspito [*Unheimlichste*] y lo más violento” (Heidegger, 1983c, p. 164). En este contexto, la violencia se explica y se justifica por la sobreabundancia del comienzo, como un exceso del que se nutre todo lo que viene después, todo lo comenzado en el comienzo. En el mismo pasaje, Heidegger declara que lo que sucede al comienzo, lo que viene después, dicho brevemente, la linealidad de la historia habitual, no es progreso ni evolución, sino “allanamiento” y “mera extensión por aplastamiento” (Heidegger, 1983c, p. 164). En otras palabras, y aunque Heidegger no usa estos términos, luego del comienzo viene una neutralización de la violencia y el poder, una burocratización y una decadencia. El alejamiento del comienzo se entiende como una creciente pacificación en la que lo extraordinario se vuelve habitual. El despliegue de la historia sucede como decadencia, nihilismo, empequeñecimiento de todo lo grande y como caída en la impropiedad. Esta, empero, puede ser

interrumpida por la repetición del comienzo, repetición violenta que, en el marco de estas lecciones, está en manos del hombre realizar o desencadenar. Así, Heidegger considera que el “transgredir, roturar, capturar y domar” –todas las actitudes violentas y pavorosas mencionadas en el poema de Sófocles– “constituyen en sí mismos la apertura del ente *en tanto mar, en tanto tierra, en tanto animal.*” (Heidegger, 1983c, p. 166) “La actitud violenta [...] no es una actitud propia de las facultades que posee el hombre sino una sujeción y doblegamiento de las fuerzas en virtud de las cuales el ente se abre como tal al insertarse el hombre en él.” (Heidegger, 1983c, p. 166)

Como se ve, la violencia tiene un lugar muy importante para Heidegger en este momento, porque es sinónimo nada menos que de la apertura del ente, es decir, tiene un significado ontológico antes que político. Ahora bien, esta apertura tiene una faceta “técnica”. Según el filósofo, hay una relación fundamental entre *deinón* y *tékhne*: “La *tékhne* caracteriza al *deinón*, a la actitud violenta en su rasgo fundamental y decisivo; pues la actitud violenta consiste en el uso de la violencia contra la fuerza sometedora” (Heidegger, 1983c, p. 169), siendo la “fuerza sometedora” propia del imperar de la *phýsis*. Heidegger procura distinguir la *tékhne* del arte y de la técnica moderna y la traduce (al igual que en el *Discurso* de 1933) por “saber”. Y sin embargo, inscribe la *tékhne* y la violencia en el ámbito de la maquinación. Creemos que, a pesar de todo, Heidegger está dando una explicación técnica de la violencia; si afirma que la *tékhne* no es técnica, lo hace simplemente para disipar la comprensión cotidiana y vulgar de la técnica. Si hay una ambigüedad, se debe a que, para este momento, todavía no ha desarrollado una interpretación de la técnica detallada como lo hará después. Posteriormente veremos que la violencia se sigue asociando con la maquinación, entonces ya sí con la técnica, pero para este momento hay una consideración mucho más crítica tanto de la violencia como de la técnica.

Consideramos que el testimonio que transmite Löwith, según quien Heidegger en abril de 1936 le “explicó que su concepto de la ‘historicidad’ era la

base de su ‘entrada en acción’” (Löwith, 1992, p. 79) hay que tomarla muy en serio, pero eso exige estudiar detalladamente ese concepto de historicidad, incluidas las reelaboraciones, desplazamientos y autointerpretaciones que Heidegger despliega a lo largo de las décadas de su pensamiento, sin suponer que se trata siempre del mismo concepto, pero sin pensar tampoco que se deshace simplemente de elaboraciones anteriores. En este período, la violencia tiene la función de ser un contramovimiento respecto de la historia como olvido del ser. Se ha hecho notar que en *Introducción a la metafísica* aparece una interpretación de la palabra fundamental griega *pólemos* (guerra, conflicto, disputa), particularmente a la luz del fragmento 53 de Heráclito. Incluso esta interpretación puede entenderse como una cierta polémica (valga la redundancia) con Schmitt (Fried, 2000, p. 28), pero también como una palabra clave que articula toda su obra con diferentes traducciones, por ejemplo, en la *Streit* (lucha o disputa) entre tierra y mundo que constituye la obra de arte y que, según la primera versión de la conferencia de 1935 (luego varias veces modificada y ampliada), permite que la tierra devenga patria (Heidegger, 2006, p. 21). Esta observación no la hacemos al azar, sino que la violencia que caracteriza al hombre en *Introducción a la metafísica* tiene precisamente la característica de abrir y mantener abierto lo ente como lugar del ser, que en este texto Heidegger asimila a la *pólis* griega tal como aparece en la *Antígona* de Sófocles y en el pensamiento trágico y presocrático en general (Heidegger, 1983c, p. 161), esto es, el lugar abierto o el ahí del ser, interpretado como una forma de la patria. La lucha originaria (*Kampf* es otra de las traducciones que Heidegger hace de *pólemos*) es sostenida, según Heidegger, por los creadores, los poetas, los pensadores y los hombres de Estado (Heidegger, 1983c, p. 66). Este es uno de los puntos más cargados de la interpretación de la violencia en Heidegger; la lucha originaria es lo que permite a la *phýsis*, la fuerza imperante de la naturaleza, llegar a la presencia. La violencia del hombre le permite ser al ente porque establece el lugar abierto, se trata de una desocultación. Es imposible no percibir

aquí un eco de la exaltación de los creadores que conecta a Heidegger con el romanticismo a través de Nietzsche. Y como lo señala Hans Sluga, se trata de un acto creativo que no sólo tenemos a nuestras espaldas, sino que tiene que ser renovado cada vez (Sluga, 2001, p. 212), con el riesgo de que, de lo contrario, decaiga en la impropiedad.

4. Ernst Jünger: el peligro en la nueva edad histórica

En este punto es necesario hacer un breve decurso por las ideas de Ernst Jünger. Esto se justifica por la vasta confrontación pensante que el profesor de Friburgo estableció con él. Esa confrontación se hace accesible directamente en el ensayo *Sobre la cuestión del ser* y en el grueso volumen póstumo *Acerca de Ernst Jünger*, así como, mediatamente, en los ensayos *La pregunta por la técnica* y *La superación de la metafísica*, habiendo también importantes referencias a Jünger en el texto *El rectorado* y en el monumental libro sobre Nietzsche. Así, aunque se han apuntado cercanías con otros pensadores de la revolución conservadora o del modernismo reaccionario (véase Villacañas, 2008, pp. 79-110 y Rossello, 2002, pp.137-156), creemos que, dándole principal importancia a lo que el propio Heidegger dice explícitamente, la referencia central es Jünger. La confrontación con Jünger es relevante por la ya mentada adhesión de Heidegger a la Revolución Conservadora. Jünger es probablemente el intelectual de esa corriente que más se ajusta al tipo ideal, y además es a quien Heidegger consideraba más relevante; en efecto, hay referencias a otros pensadores de ese círculo, pero mucho más escasas y a veces hostiles. Valgan como muestra de ello el comentario de algunos de estos autores en el curso de 1929/30 (Heidegger, 1983b, pp. 103-111), la breve alusión apenas velada a Schmitt en 1934/35 (Heidegger, 1989, p. 214) y algunas menciones a Spengler en los *Cuadernos negros* (Heidegger, 2014, pp. 456 y 484). En nuestra lectura, la adhesión de Heidegger a la revolución conservadora o al modernismo reaccionario viene de una identificación con Nietzsche y en particular con el nietzscheanismo de Jünger. Las temáticas de la fuerza, el poder

y la violencia en esos pensadores son fundamentales para comprender la visión que Heidegger abraza en primer lugar (como ya vemos, por lo menos desde 1933, pero quizás antes, hasta la primera mitad de 1936) y que critica luego duramente. Aunque Heidegger también le prestó mucha atención a los ensayos *La movilización total* y *Sobre el dolor*, la obra capital de Jünger es *El trabajador. Dominio y figura*. Allí se afirma que la primera guerra mundial constituye el fin de una edad, la edad burguesa, que a veces el autor llama sencillamente “siglo XIX”, aunque en realidad esa edad va de la Revolución Francesa de 1789 al estallido de la guerra de 1914. ¿Qué es lo que termina en 1914? El mundo de la seguridad burguesa; según esta posición, el burgués se caracteriza por alejar de sí al peligro, lo elemental y lo incierto. Este aseguramiento viene dado por dos procedimientos complementarios y gemelos, la racionalización y la moralización. Jünger ve en la Ilustración el proyecto de forjarse “un mundo de confort técnico y político” (Jünger, 1995, p. 25) en el cual el dolor sería por fin expulsado por medio de la razón, asociado esto con el sentimentalismo burgués. La nueva edad, por el contrario, busca poner la vida en contacto con el dolor, ya no eludiéndolo sino resistiéndolo, y esto le da una mayor disposición para el combate (Jünger, 1995, pp. 34-35). Esta nueva relación con el dolor le permite al hombre una participación en el mundo técnico que “convierte al ser humano, y ahora en un sentido más literal que nunca, en uno de los componentes de ese mundo” (Jünger, 1995, p. 38). La nueva edad no sólo relaciona la vida con la guerra y el peligro, sino también con la técnica, contradiciendo las utopías pacifistas que veían en ella el medio para poner fin a las guerras y disputas.

Ya hemos hecho notar el nietzscheanismo de Jünger, que llamó la atención de Heidegger. También la irrupción de la Gran Guerra es interpretada sin disimulos en esa tradición nietzscheana: “El estallido de la guerra del 14 pone punto final a este tiempo, trazando por debajo de él una gruesa raya roja” (Jünger, 1990, p. 58). El tiempo al que pone fin la guerra no es otro que el de la seguridad burguesa, el nihilismo y la decadencia. Por eso se “ha vuelto inútil

seguir ocupándose en una transvaloración de los valores – ahora basta con ver las cosas nuevas y participar en ellas” (Jünger, 1990, p. 59). Jünger describe esta superación del nihilismo como un nuevo contacto con lo elemental, con la Muerte, el Fuego y la Sangre (Jünger, 1990, p. 59) o como la cercanía de la Muerte, la Sangre y la Tierra (Jünger, 1990, p. 62). En esta nueva situación, todo lo que el burgués excluía en cuanto peligroso, violento, temible e incalculable aparece de vuelta en el centro de la escena, quiebra los muros de contención de la razón y la moral. La irrupción de lo elemental, la aparición del peligro en la vida misma, no es experimentada por Jünger (y su generación) como algo destructivo, negativo o como un mal (en el sentido clásico de *privatio boni*), sino todo lo contrario, como la participación “de una salud nunca antes sentida” (Jünger, 1990, p. 59). En pocas palabras, la incorporación del peligro y la muerte en la experiencia no ataca la vida sino que la tonifica, la intensifica y la purifica; sin duda Jünger se inspira en el ‘vivir peligrosamente’ nietzscheano (Nietzsche, 1988, p. 526).

Creemos que en el período mencionado, Heidegger se identifica con el nietzscheanismo de Jünger, y sobre todo con su exaltación de la violencia como instauradora de una nueva edad histórica de grandeza y contacto con las fuerzas originarias de la vida, y por este motivo incorpora grandes dosis de una metafísica activista y productivista, que hace recaer en la acción humana una nueva relación con el ser.

5. Violencia y poder como consecuencias de la metafísica consumada

Hemos visto hasta aquí que Heidegger celebra la violencia como aquello que pone fin al viejo mundo decadente, liberal y nihilista (encarnado concretamente en la República de Weimar) y que instaura un nuevo comienzo de Alemania y de Occidente. El poder y la violencia caracterizan a la irrupción de ese nuevo comienzo y ponen a los hombres ante su posibilidad más propia, rompiendo con el olvido del ser, vigente hasta ahora. Sin embargo, esa posición no es definitiva en Heidegger (y, creemos, tampoco es la más coherente con su obra en conjunto),

sino que a partir de mediados de 1936 hay importantes desplazamientos que deben entenderse como una autocrítica, así como hay una crítica abierta a Jünger. Veremos ahora los desarrollos a partir de este punto, que son centrales y definitivos en su filosofía. Para ello nos centraremos en textos de finales de los años 30. Hasta ahora hemos hecho notar que tanto en Heidegger como en Jünger la violencia, el poder y la guerra están relacionados con a) con un nuevo comienzo histórico que deja atrás el nihilismo y la Modernidad (o edad burguesa) y b) con la técnica, si bien Heidegger habló de la *tékhne* más que de la técnica, en ese momento no había desarrollado “la pregunta por la técnica”, y además situaba la *tékhne* dentro del ámbito de la maquinación; finalmente, también aludió al “encuentro entre la técnica planetariamente determinada y el hombre moderno” (Heidegger, 1983c, p. 208). En el caso de Heidegger, y relacionándose con el primer punto mencionado, c) la violencia se pensaba a partir de una determinada historicidad, a saber, el olvido del ser y el estado de abandono del ser (*Seinsvergessenheit* y *Seinsverlassenheit*), más exactamente, como un contramovimiento frente al olvido. La violencia y la fuerza eran para Heidegger, durante ese primer período ya tratado, la interrupción abrupta de la impropiedad de la cotidianeidad y de la “dictadura del uno” (Heidegger, 1977, p. 169), siendo estos últimos el impedimento para una posible apertura al ser.

Ahora bien, en el período posterior (y hasta su muerte en 1976), Heidegger sigue manteniendo que el poder y la violencia pertenecen al ámbito de la maquinación, que hay algo necesariamente violento en nuestra época, la edad de la técnica. Todas las otras caracterizaciones, empero, cambian drásticamente.

Centremos nuestra atención en el §9 de *Meditación*. Este libro es especialmente interesante porque fue escrito en 1938-39, inmediatamente antes de la segunda guerra mundial, y es clarividente respecto de ella en muchos puntos. Allí Heidegger afirma que la “esencia de la maquinación, siempre aniquiladora y que se despliega ya a través de amenaza de aniquilación, es la violencia” (Heidegger, 1997, p. 16). En el mismo pasaje, nuestro filósofo afirma

que la violencia es el origen del poder y que la técnica proviene de una exigencia de la maquinación. De este modo tenemos la serie violencia-poder-maquinación-técnica como un conjunto de fenómenos mutuamente implicados: al hablar de uno, implícitamente estamos hablando de todos ellos.

Hasta allí encontramos similitudes con los planteos anteriores y los de la Revolución Conservadora. Sin embargo, la violencia, pensada desde la historia del ser, es muy diferente. Si antes Heidegger consideraba, como Jünger, que la violencia tenía un carácter originario y que el comienzo era lo más violento y poderoso, ahora, al contrario, aparecen como la verdadera obstrucción para el otro comienzo. Heidegger, como Jünger y Nietzsche, había sido un acérrimo crítico de la seguridad burguesa y de la racionalización de la vida. Lo que descubre ahora es que la violencia y el poder, lejos de combatir la seguridad, la fomentan, que no se oponen a la absorción en el ente ni nos abren a lo insólito y único, sino que son justamente fenómenos propios del predominio del olvido del ser y del estado de abandono del ser. Podríamos decir que una condición fundamental de la violencia es la inmanencia del ente. Es así que “maquinación es el impedimento y finalmente la socavación de toda decisión, que se anticipa a todo lo hacible [*machtbare*]” (Heidegger, 1997, p. 16). Aquí la decisión es acerca de si seguimos en la medianía habitual y cotidiana, en la errancia y la impropiedad, o si nos resolvemos por lo único originario y devenimos históricos. La maquinación exige la calculabilidad del ente, y de ese modo impide toda decisión. El cálculo y el pensar calculador se mueven en lo habido hasta ahora, en lo habitual, continúan, organizan y administran lo ya meramente presente en un proceso continuo e infinito, pero la decisión es justamente una interrupción, un corte y un alto con respecto a lo habido hasta ahora. Si en un momento Heidegger creyó que esta interrupción tenía lugar violentamente, entiende ahora que, por el contrario, la violencia es del orden del cálculo. Tómese como ejemplo lo que dice Heidegger acerca de la voluntad de poder en Nietzsche, último metafísico de Occidente (y paso inmediatamente anterior en la historia del ser al

despliegue incondicionado de la voluntad de voluntad como técnica): “De ahí que lo propio de la voluntad de poder sea el dominio incondicionado de la razón calculadora y no las brumas y la confusión de un turbio bucear en la vida” (Heidegger, 2000b, p. 80). En contra de lo que suele creerse, y de lo que él mismo creyó junto a los pensadores de la revolución conservadora, la voluntad de poder no detiene o contrarresta la sujeción al pensamiento calculador del racionalismo moderno, sino que, como autoaseguramiento, es su consecuencia cabal.

Si quedaba claro para Heidegger y para Jünger que en la Modernidad hay un culto a la seguridad que lleva al nihilismo y que debe ser superado, y si quedaba también claro que la seguridad se relaciona con el cálculo, ahora también la violencia aparece como origen del cálculo, pues tiene el carácter de autoaseguramiento del poder. El rasgo decisivo del poder es el necesitar poder, el querer infinitamente a sí mismo. Es por eso que, en otro texto, contemporáneo al que venimos comentando, Heidegger pone entre los pasos o grados para pensar la esencia del poder según la historia del ser a la voluntad de poder (Heidegger, 1998, pp. 72-73). El poder se quiere a sí mismo y se asegura entonces a sí mismo. Esto es lo que Heidegger llama “voluntad de voluntad”, la cual “se impone como formas fundamentales de su aparición el cálculo y la organización de todo, pero esto sólo para asegurarse a sí misma, de tal forma que pueda seguir de un modo incondicionado” (Heidegger, 2000b, p. 78). En el fondo, la violencia y el poder son efectos de la consumación de la metafísica como voluntad de voluntad, de la que la técnica no es otra cosa que su modo principal de aparecer y desplegarse en el mundo. Así, el poder y la violencia no detienen el cálculo sino que lo realizan. E igualmente, lejos de ser una superación del nihilismo o de la Modernidad, la violencia y el poder son la consecuencia de la metafísica, pero particularmente de la metafísica moderna y de entender el ser como voluntad. La violencia no indica el relevo de la Modernidad sino que comparte su esencia.

La violencia, entonces, tiene su origen último en el abandono del ente por el ser y en el olvido del ser, es decir, en la metafísica consumada. Ya en la época

de *Introducción a la metafísica* el pensador de la Selva Negra había alertado acerca de que estos dos fenómenos dominaban nuestra época y veía la necesidad de una “superación de la metafísica” como superación del abandono y como repetición del comienzo. A finales de los 30 sigue considerando que es necesario otro comienzo. Sin embargo, ya no cree que esté en nuestras manos. Creer que los hombres pueden realizar el comienzo sería recaer en una actitud técnica y en una metafísica productivista, sería creer que el ser es un ente más sobre el que podemos operar y con el que podemos calcular. Por el contrario, la decisión, en el sentido ya mencionado y opuesto al cálculo, “no es apreciada como ‘acto’ de los hombres singulares, es el golpe del ser mismo” (Heidegger, 1997, p. 24). Considerar a la decisión por lo inicial como un hacer [*machen*] humano sería inscribirla en el ámbito de la maquinación [*Machenschaft*] y del poder [*Macht*], así como en la voluntad y en el querer.

Bien por el contrario, y en explícita rectificación de lo que había dicho antes (p.ej., en los textos comentados de 1933 y 1935), el poder no es característico del comienzo, sino que tanto el poder como la impotencia [*Ohnmacht*] se refieren al ente como realidad efectiva, mientras que el ser [*Seyn*] es lo sin-poder [*macht-los*] (Heidegger, 1997, p. 188). No sin-poder porque le falte el poder: eso sería impotencia, que se define negativamente pero suponiendo el poder y la acción. Si la violencia y el poder se asocian ahora con la maquinación y el abandono del ser, imposibilitando la decisión, la decisión misma y lo inicial se asocian con lo que Heidegger llama “señorial”, esto es, “la libre capacidad de la originaria dignificación no de un ente, sino del ser [*seyn*] mismo” (Heidegger, 1997, pp. 16-17). Hay así una contraposición entre poder y señorío, que se excluyen mutuamente. Si en textos anteriores se le atribuía la violencia al comienzo, ahora se la excluye de él, puesto que “[t]odo señorío es inicial y del comienzo” (Heidegger, 1997, p. 17). Resultado de ello es que si ha de haber otro comienzo, no sólo se necesita la interrupción de lo habitual y del calcular, sino también del poder y la violencia. El propio Heidegger señala la posibilidad de la

supresión del poder cuando afirma que la opinión de que tal supresión es imposible tiene su origen en el olvido del ser (Heidegger, 1998, p. 66).

Para hacer palpable el desplazamiento que hay en estos años, podemos observar la relación que hay entre la violencia y la naturaleza. Además, esto permite comprender mejor qué lugar tiene la técnica en este proceso. Heidegger parte de una consideración del proyecto moderno de apropiación y manipulación de la naturaleza. Este proyecto es enunciado en el primer texto de la filosofía moderna como la posibilidad de usar la ciencia y la técnica para “hacernos como amos y dueños de la naturaleza” (Descartes, 2009, p. 109). En el período en el que, según nosotros, Heidegger puede inscribirse en el modernismo reaccionario, nos es posible encontrar una violencia contra la *phýsis* o contra la naturaleza que en última instancia es una recaída del filósofo en la voluntad moderna de dominar la naturaleza. Así, por ejemplo, los creadores, poetas, pensadores y hombres de Estado arrojan su obra contra la fuerza imperante y sometedora de la *phýsis*, y así hacen manifiesto un mundo (Heidegger, 1983c, p. 66). O bien, de nuevo en la interpretación del *deinón* en el coro de *Antígona*, la actitud violenta transgrede y traspasa todo límite y eso es lo que permite la apertura del ente en cuanto ente (Heidegger, 1983c, p. 166). En el período posterior que ahora estamos caracterizando, en cambio, el excederse y violentar la Tierra es visto como parte del olvido del ser y como signo del despliegue del nihilismo.

Es primeramente la voluntad, que se instala por doquier en la técnica, que zamarrea la Tierra llevándola a la fatiga y la usura, y cambiándola en lo artificial. Lleva a la tierra más allá de la esfera desarrollada de sus posibilidades hacia lo que ya no es más posible y es, por tanto, imposible (Heidegger, 2000b, p. 96).

¿Significa esto que la violencia se define ahora por ejercerse contra la naturaleza?, ¿se le escapa a Heidegger la violencia que tenían en mente los conservadores revolucionarios, la de la guerra? No, más bien hay una continuidad: las dos cosas son consecuencia de un modo de uso del ente que

Heidegger califica de usura. “La guerra se ha convertido en un tipo de usura del ente, que prosigue en la paz” (2000b, p. 91). Heidegger piensa que se ha borrado la diferencia entre guerra y paz porque las dos cosas se han convertido en modos del consumo y de la usura, de la utilización sin fin del ente, o del establecimiento de lo imposible como fin. Sin dudas aquí nuestro filósofo está haciendo referencia a la tesis jüngeriana, según la cual, bajo la movilización total, todas las fuerzas vitales se convierten en energía potencial al servicio de la guerra y del trabajo, al tiempo que guerra y trabajo tienden a identificarse (Jünger, 1995, p. 97). Por supuesto, aquí la diferencia es que Jünger celebraba eso como evidencia de una edad más vital y renovada, mientras que Heidegger lo critica como signo del abandono del ente por el ser. Así como cambia su posición sobre la actitud violenta contra la Tierra y la naturaleza, también cambia su actitud respecto de las tesis de Jünger, con las que primero se había identificado, pero ahora descubre como consecuencias de la metafísica en su estadio final y del autoaseguramiento del pensar calculador que rige esta edad.

6. Meditación y serenidad, respuestas a la violencia

Ahora bien, si todo hacer humano cae necesariamente en la maquinación, pues sería del orden del poder y de la voluntad, pero si al mismo tiempo es necesaria la supresión del poder (en caso de que hayamos de ser históricos), ¿qué nos cabe a los humanos? ¿O es que el evento-apropiador va a llegar sin nuestra intervención? Podemos resumir la respuesta de Heidegger como meditación [*Besinnung*] y serenidad [*Gelassenheit*].

Si leemos por primera vez a Heidegger empezando por *Introducción a la metafísica* y luego la conferencia *Serenidad*, nos llevaremos una gran sorpresa. Hay un marco común, sin dudas: la meditación acerca del final de la Modernidad en que vivimos, el despliegue del nihilismo, la técnica. Sin embargo, todo el vocabulario del poder, la fuerza, y la violencia ha desaparecido; en su lugar se

habla de la serenidad, la tranquilidad o el desasimiento; un cambio rotundo que no es sólo estilístico.

A partir de los textos que hemos comentado de fines de los 30, el filósofo rechaza que la salvación pueda venir de manos humanas, pues es el ser el que tiene la primacía, no el hombre. Con esto, en realidad está radicalizando la tendencia anti-anropológica que ya estaba presente desde la época de *Ser y tiempo* (Heidegger, 1977, §10). En la conferencia de 1955 se repite que “[n]ingún individuo, ningún grupo humano [...] puede ni frenar ni encauzar siquiera el proceso histórico de la era atómica” (Heidegger, 2000a, p. 525) (que es como también llama Heidegger a nuestra edad técnica). Esto no porque las fuerzas técnicas sean descomunales, sino porque todo hacer humano está de antemano bajo el dominio del cálculo y la técnica, entra en el juego del poder. Pero precisamente le interesa la serenidad porque se encuentra “más allá de la diferenciación de actividad y pasividad” (Heidegger, 1983a, p. 41), porque “no pertenece al dominio de la voluntad” (Heidegger, 1983a, p. 41). Si ya hemos visto que el poder y la violencia son irradiaciones del despliegue planetario de la voluntad de voluntad, el modo de substraerse es, consecuentemente, la actitud no volitiva, no activista ni violenta de lo que Heidegger llama serenidad o desasimiento. ¿En qué consiste este desasimiento y cómo detiene la actitud violenta? Consiste en decir “simultáneamente ‘sí’ y ‘no’ a los objetos técnicos” (Heidegger, 2000a, p. 527). Heidegger sabe que el simple asentimiento a los objetos técnicos lleva directamente al poder y a la voluntad, pero la simple negación, además de ser impracticable, se define parasitariamente a partir del asentimiento. Decir a la vez sí y no sólo es posible desde esta actitud previa a toda actividad (sí) y pasividad (no).

El peligro del pensar calculador es que aparezca como el único posible. No entraremos en detalle, pero esto continúa la temática de *La pregunta por la técnica*, en la cual la técnica amenaza con ocultarse a sí misma como desocultación y a la desocultación como tal. Análogamente, el pensar técnico del cálculo se impone

como el único válido. Sin embargo, Heidegger constata la existencia de dos tipos de pensar, “el pensar calculador y la reflexión meditativa” (2000a, p. 520). Frente a la prepotencia de la técnica, el hombre puede oponerle el pensar meditativo al calculador (2000a, p. 525). La meditación es un pensar “sobre la esencia de la época, que consiste en el *acabamiento de la modernidad*” (1997, p. 23), decía Heidegger ya en el texto que antes citábamos, Pero frente al calcular, el meditar tiene la particularidad de no ser “una posible haceduría [*Gemächte*] del hombre” sino “preparación de la decisión” (Heidegger, 1997, p. 2a). El pensar meditativo de la época presente prepara el otro comienzo, pero no lo realiza, pues eso sólo puede ser una donación del ser mismo. De ese modo, el pensar meditativo suspende todo actuar sin ser tampoco pasividad, se coloca en el ámbito de la serenidad.

Es así como Heidegger responde a las teorías de la violencia de los conservadores revolucionarios, las cuales ven en ésta una posible renovación histórica. Violencia y poder pertenecen a la voluntad y al estado de abandono del ente por el ser. La serenidad y la meditación pueden preparar, pero sólo preparar, otro comienzo, otra historia y otro pensar. Por supuesto, esto debe considerarse una crítica al movimiento conservador revolucionario y una autocrítica del propio Heidegger.

7. Conclusiones

Heidegger, en toda su obra, elabora una concepción ontohistórica (esto es, con su centro en lo que él llama “historia del ser”) de la violencia y el poder. Hemos trazado los principales posicionamientos del filósofo respecto de ella, así como mostramos los principales desplazamientos en su filosofía y también los motivos que creemos que los explican. Tuvimos que hacer varias observaciones acerca de la técnica por dos motivos: en primer lugar, era una temática típica de un conjunto de pensadores en el que creemos que Heidegger puede inscribirse brevemente. En segundo lugar, y más importante, porque la técnica es para

Heidegger el fenómeno predominante de la edad de la metafísica consumada, nuestra edad; época pensada siempre, no hay que olvidarlo, a partir de la historicidad del ser mismo. Consideramos que estudiar la noción heideggeriana de la violencia es importante por al menos tres razones. En primer lugar, ilumina la constelación intelectual alemana de su época. Luego, porque le quita a su ontología el carácter abstracto que a veces se le atribuye, y le da una nueva dimensión. Finalmente, porque, al plantear la cuestión desde una determinada historicidad, contribuye a pensar la violencia en nuestra época bajo una perspectiva original y fecunda, como creemos haber mostrado.

Seguir el hilo conductor ontológico e histórico del pensar heideggeriano nos permitió, creemos, explicar mejor el pensamiento político de Heidegger sin caer en las dos exageraciones que juzgamos erróneas: la apologética y la condenatoria. La una tiende a negar que haya manifestaciones políticas relevantes en la obra de Heidegger o a lo sumo las considera un desvarío; la otra tiende a identificarlo en bloque con un conjunto de autores que, a su vez, se identifica sin más con el fascismo. Ambas actitudes son insostenibles con una lectura rigurosa de los textos, pero mucho más a partir de la publicación de los escritos póstumos de los 30 y los 40 (*Beiträge zur Philosophie* y los textos que le siguen) y los llamados “cuadernos negros”.

El primado de la historia del ser [*Seynsgeschichte*] también nos posibilita ver que Heidegger estuvo constantemente preocupado por dar una interpretación de la época presente como un momento en esta historia del ser, o que la actualidad debía ser descifrada a partir de la relación del ser y los hombres. Es esta preocupación la que lo lleva tanto a adherir a como luego a criticar a la concepción propia de los conservadores revolucionarios. Hemos visto que, al principio de los años 30, Heidegger cree ver en la exaltación de la violencia un rasgo de una nueva donación del ser al hombre y de un nuevo comienzo histórico. Sin embargo, más tarde (a nuestro juicio, desde mediados de 1936, cuando comienza la redacción de los *Beiträge* y los cursos sobre Nietzsche),

el propio desarrollo interno de su filosofía y de su consideración acerca de la historia de la metafísica le hacen ver en la violencia una consecuencia del olvido del ser y en el poder un rasgo de la metafísica consumada, convertida en tecnociencia. Y frente a ese descubrimiento es también el pensamiento ontohistórico el que explica su opción por la serenidad y la meditación como alternativas a la violencia de la metafísica y como preparación para el otro comienzo. Sobre todo, con estas meditaciones, Heidegger nos brinda un diagnóstico de nuestra propia época, volviendo cuestionable lo que en ella aparece como obvio. Pero como consecuencia de la ontologización de los conceptos que hemos intentado aclarar, la acción exclusivamente humana aparece mucho más dudosa de lo que tradicionalmente hemos pensado, ya que ella se muestra como parte del mismo intento prometeico de autofundación de la Modernidad. El pensamiento de los conservadores revolucionarios se muestra como parte de la Modernidad que ellos querrían superar. El otro comienzo sólo podría tener lugar desde una nueva donación del ser, y esto está fuera del alcance de la voluntad y del querer porque tiene el carácter del *Ereignis* (evento o acontecimiento).

Bibliografía

- Bernasconi, Robert (2015). "The Misinterpretation of Violence": Heidegger's Reading of Hegel and Schmitt on *Gewalt*. *Research in Phenomenology*, 45(2), 214-236.
- Cruz Revueltas, Juan Cristóbal (2002). La recepción cultural de Nietzsche. Algunos casos significativos. *Signos Filosóficos* (8), 147-163.
- Descartes, René (2009). *Discurso del método*. Bs. As.: Colihue.
- Fried, Gregory (2000). *Heidegger's Polemos. From Being to politics*. New Haven: Yale University Press.
- Heidegger, Martin (1977). *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1983a). *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1983b). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1983c). *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1989). *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1997). *Besinnung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1998). *Die Geschichte des Seyns*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (2000a). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebenswegs 1910-1976*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (2000b). *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (2006). Del origen de la obra de arte. Primera versión. *Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana)* (115), 11-34.
- Heidegger, Martin (2014). *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Herf, Jeffrey (1993). *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*. Argentina: FCE.
- Jünger, Ernst (1990). *El trabajador. Dominio y figura*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Jünger, Ernst (1995). *Sobre el dolor*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Losurdo, Domenico (2003). *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la "ideología de la guerra"*. Bs. As.: Losada.
- Löwith, Karl (1992). *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*. Madrid: La Balsa de la Medusa.
- Nietzsche, Friedrich (1988). *Sämtliche Werke (KSA) 3*. Berlin/New York: Deutscher Taschenbuch/De Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich (1999). *Sämtliche Werke (KSA) 5*. Berlin/New York: Deutscher Taschenbuch/De Gruyter.
- Rossello, Diego (2002). Políticas de la excepción: Heidegger y Schmitt. Dotti, Jorge, Pinto, Julio (Eds.). *Carl Schmitt. Su época y su pensamiento* (pp. 137-156). Bs. As.: Eudeba.

- Rossello, Diego (2004). La cuestión de la técnica. Variaciones en Heidegger, Schmitt y Jünger. En C. Hilb (ed.), *Cuando el pasado ya no alumbra el porvenir. La modernidad política y sus críticos* (pp. 89-120). Bs. As.: Ediciones del Molino.
- Schmitt, Carl (2011). *Catolicismo romano y forma política*. Madrid: Tecnos.
- Schmitt, Carl (2014). La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones. *El concepto de lo político* (pp. 111-127). Madrid: Alianza.
- Sluga, Hans (2001). "Conflict is the father of all things": Heidegger's polemical conception of politics. En Polt, Richard, Fried, Gregory (Eds.). *A Companion to Heidegger's "Introduction to metaphysics"* (pp. 205-225). New Haven: Yale University Press.
- Spengler, Oswald (1933). *El hombre y la técnica. Contribución a la filosofía de la vida*. Santiago de Chile: Ediciones Nueva Época.
- Villacañas Berlanga, José Luis (2008). *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- von Krockow, Christian Graf (2017). *La decisión. Un estudio sobre Ernst Jünger, Carl Schmitt y Martin Heidegger*. Madrid: Tecnos.
- Zimmerman, Michael (1990). *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, politics, art*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.