

Apuntes en torno a la problemática relación entre el destino y la historia en
W. Benjamin y M. Heidegger

María Paula Viglione
(IdIHCS-FaHCE-UNLP)

Este trabajo se propone reflexionar acerca de los análisis que Walter Benjamin y Martin Heidegger realizan en torno al concepto de destino y su problemática inserción en el marco de la historia. En primer lugar, es preciso señalar que Heidegger y Benjamin difieren en la centralidad que le otorgan a este concepto a lo largo de sus obras. Mientras en el caso de Heidegger, desarrolla la categoría de «*Schicksal*» casi exclusivamente en *Ser y tiempo*, Benjamin, por su parte, reflexiona en torno a ella desde sus escritos tempranos hasta sus trabajos de la década del treinta, oscilando entre diversas interpretaciones.¹ Sin embargo, en este trabajo nos concentramos principalmente en el análisis de los escritos que anteceden y preparan el *Origen del Trauerspiel alemán* [1928] para confrontarlos con *Ser y tiempo* [1927], y ello en el contexto filosófico de discusión de sus concepciones de la historia.

I.El concepto de «destino» [*Schicksal*] y su inserción histórica

Heidegger introduce el concepto de «destino» en el marco de su concepción ontológica de la historia que expone a partir de la noción de «historicidad» [*Geschichtlichkeit*], en el capítulo quinto de la segunda sección de *Ser y tiempo*. En la medida en que la historicidad se revela aquí como un fenómeno ontológico-existencial propio de la estructura aconteciente del *Dasein*, puede asumir las modalidades de la impropiedad o de la propiedad. Mientras en la historicidad impropia, el *Dasein* olvida su pasado y “rehúye de la elección”, esto es, deja de asumir su haber sido, su condición de arrojado y las posibilidades legadas por la tradición para replegarse en las conductas del uno, en la historicidad propia, hay elección asumida resueltamente por parte del *Dasein*, pues en

¹ Lorenz Jäger, en la entrada “Destino” de los *Conceptos de Walter Benjamin* editada por Opitz y Wizisla, sostiene que el concepto de destino aparece como “categoría de interpretación central” a lo largo de quince años, entre la *Metafísica de la juventud* [1913-1914] y el ensayo *Julien Green* [1929], aludiendo asimismo a que sus apariciones posteriores se remontan a sus apuntes previos utilizándolos como “autocita”, como es el caso de la *Obra de los pasajes* y sus escritos de la década del treinta (2014: 344).

su retornar hacia sí se abre a las posibilidades fácticas de su haber sido, “a partir del legado” que asume en cuanto arrojado y que recibe de la tradición (2014: 397, §74). Es precisamente en esta transferencia recibida y elegida que el Dasein se conduce hacia su “destino” [*Schicksal*] que sólo le pertenece una vez que se resuelve y alcanza la propiedad del sí mismo.

A partir de esta introducción del concepto de destino en el núcleo de la historicidad propia, Heidegger pasa a definirlo como

“el acontecer originario del Dasein que tiene lugar en la resolución propia, acontecer en el que el Dasein, libre para la muerte, hace *entrega* de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido” (2014: 397, §74).

Asumir la finitud de la existencia implica entonces asumir la posibilidad de elegir libremente nuestro propio destino, posibilidad que sólo le cabe a aquel que existe propiamente. Heidegger caracteriza este concepto como una “impotente [*ohnmächtige*] superioridad de poder [*Übermacht*]”: comprender aquella posibilidad significa no sólo el empoderamiento de comprender la “libertad finita”, esto es, de liberarse de la muerte adelantándose a ella, sino también asumirla desde nuestra impotente condición de arrojados (2014: 397-398, §74). En consecuencia, tener destino no es otra cosa que existir de acuerdo a la temporeidad y la historicidad propias, es decir, existir resueltamente.

Ahora bien, Heidegger menciona al pasar que en esta existencia resuelta “el *Dasein* escoge para sí su héroe” (2014: 399, §74; 1967: 385). La constelación entre esta mención y el concepto de destino, ha dado lugar a que Ricardo Ibarlucía interprete que la historicidad heideggeriana “se identifica en rigor” con la temporalidad trágica discutida por Benjamin (2000a: 119).

En “*Trauerspiel* y tragedia” [1916], Benjamin opone el tiempo de la tragedia al tiempo del *Trauerspiel*: mientras el primero tiende a determinar el transcurrir de la historia a partir de las “acciones de los grandes individuos”, esto es, a partir de acontecimientos empíricos encarnados por el héroe trágico, el segundo considera que la historia no es determinable ni individual ni empíricamente sino que se acerca a la “idea” de “tiempo mesiánico” que “es infinito en cada dirección y está sin consumir en cada instante” (2007, II/1: 138).

Si nos detenemos en la temporalidad trágica, Benjamin nos dice no sólo que su “consumación” [*Erfüllung*] se da “de manera estricta y puramente individual” sino que

incluso todo lo que acontece pasa a ser “función” del héroe (2007, II/1: 139). De allí que en contraste con la forma temporal del *Trauerspiel* que no se agota ni se resuelve en el interior dramático, la forma temporal de la tragedia sea una “forma cerrada” (2007, II/1: 141). Pues el tiempo trágico lo consume el héroe en la medida en que consume la “culpa trágica” que lo aqueja originariamente.

En esta línea, en “Destino y carácter” (escrito en 1919 y publicado en 1921) Benjamin vincula este concepto de «culpa» [*Schuld*] con el concepto de «destino», en tanto este último constituye “el plexo de culpa de todo lo vivo” (2007, II/1: 179). En la medida en que el destino hace de la vida una vida ya condenada, el ámbito en el que opera es el derecho y el mecanismo reproductor de éste reside en condenar una culpa ya dada *a priori*, podríamos decir, una culpa ontológica. La temporalidad destinal es caracterizada aquí como una temporalidad “dependiente” o “parasitaria” de otra “superior” (2007, II/1: 180), y ello, en claro contraste con la caracterización de Heidegger de la temporalidad destinal como la temporalidad originaria de la cual derivan el resto de las concepciones vulgares del tiempo.

Es interesante la observación de Ibarlucía en torno a que en este texto de 1919 la distinción entre tiempo trágico y tiempo mesiánico permite derivar una distinción entre “destino” y “redención” (2000b: 10-11). En este sentido, Benjamin opondría al tiempo trágico del destino y la culpa el tiempo mesiánico de la redención y la felicidad. A diferencia de la culpa trágica, “la dicha [*Glück*] es lo que saca al dichoso de la concatenación de los destinos y de la red misma de su destino” (2007, II/1: 178), esto es, la felicidad pertenece al orden de la redención, pertenencia teológica sobre la que insistirá Benjamin en el “Fragmento teológico-político” (2005: 182) y en la *Obra de los Pasajes* (2013: 473, [N 8, 1]). En contraste con este orden, “un orden cuyos únicos conceptos constitutivos son la desdicha y la culpa y dentro del cual no hay camino pensable de liberación (...) no puede ser religioso” sino que se corresponde con el orden del “derecho” (2007, II/1: 178). Asimismo, mientras “el plexo de culpa es impropriamente temporal”, es “completamente diferente” al “tiempo de la redención” [*Zeit der Erlösung*] (2007, II/1: 179-180). En consecuencia, en “Destino y carácter” se daría una constelación entre *tiempo trágico, destino, culpa y derecho* que contrasta claramente con la constelación entre *tiempo mesiánico, redención, felicidad y teología*.

Podríamos decir que mientras esta última constelación es, desde la perspectiva benjaminiana, una constelación *dialéctica*, la primera sería una constelación *mítica*.² El hecho que el destino, la culpa, el derecho y el tiempo trágico pertenezcan a esta constelación implica que su lógica conceptual de funcionamiento no es sino la de los mecanismos reproductores y perpetuadores de la dominación que descansan en el *continuum* de la historia. En otras palabras, configurar una dimensión destinal implica configurar una vida cuyo devenir ya está determinado eternamente, replegando así la contingencia a la necesidad y evitando que alguien consume su vida sin consumir su culpa. El aparato terrenal para efectuar este repliegue necesario es el derecho que reproduce la culpa *ad infinitud*. Y el escenario temporal que se monta para volver omnipresente todo este mito es el escenario homogéneo de la continuidad, es el escenario que hace de la historia una eternidad vacía que neutraliza todo diferencial de tiempo. Como sentencia Benjamin en un texto sobre el drama histórico: allí “donde hay destino, hay un trozo de historia que se ha convertido en naturaleza” (2007, II/1: 253)³, hay una historia petrificada que sólo se presta a su contemplación y no a su construcción.

II. El concepto de «destino común» [*Geschick*] y su repliegue mítico

A partir de lo expuesto, podríamos preguntarnos entonces: la exposición heideggeriana de la historicidad, ¿recae en la constelación mítica que Benjamin critica?

Es cierto que la concepción histórica de Heidegger se nutre del concepto de «destino» y que éste conlleva ciertos atisbos trágicos. No obstante, consideramos que la identificación lingüística entre el uso heideggeriano de “destino” y la crítica benjaminiana en su inserción mítica no implica una identificación conceptual. Para Heidegger, la categoría histórica de destino no implica ni una resistencia a las contingencias azarosas del devenir histórico ni una eternización homogénea de la

² Podríamos advertir que en su ensayo juvenil “Dos poemas de Friedrich Hölderlin” [1914-1915] Benjamin identifica el universo del destino con el universo mítico. Pues refiere a la configuración de “un concepto no mítico de vida, carente de destino” (2007, II/1: 114) y afirma, en clara sintonía con las ideas del texto de 1916, que “el carácter mítico que corresponde a esta actividad se basa en que ella misma transcurre en conformidad con el destino el cual en ella misma se consume” propiciando así el círculo mítico de la reproducción (2007, II/1: 117).

³Se trata del texto “*El Mayor Monstruo, Los Celos de Calderón y Herodes y Mariene* de Hebbel. Observaciones sobre el problema del drama histórico”, texto que Benjamin nunca publicó pero que redactó a mediados de 1923 y que podría ser el germen de *El origen del Trauerspiel alemán*, según una nota al pie del editor de las *Obras*.

temporalidad. Por el contrario, la “apertura” y la “interpretación” aparecen como características propias de la historicidad. Como indica Anabella Di Pego, “el destino no es más que el estar resueltos a determinadas posibilidades, no detenta por tanto ninguna determinación, sino que el contrario es la apertura misma del futuro en el proyectarse”(2016: 178). Para Heidegger que el *Dasein* propio exista resueltamente y conforme a su destino no es sólo una elección sino que implica un “estar abierto” a “las circunstancias y los acontecimientos” que no lo exime de ser “zarandeado” por ellos (2014: 397, §74).

Sin embargo, aunque la noción de *Schicksal* no pertenezca al círculo mítico que critica Benjamin, no ocurre lo mismo cuando dicha noción es llevada al plano de la comunidad histórica. Heidegger agrega que en tanto “el *Dasein* destinal existe esencialmente, en cuanto estar-en-el-mundo, coestando con otros, su acontecer [*Geschehen*] es un co-acontecer [*Mitgeschehen*]”, esto es, su destino [*Schicksal*] es un destino común [*Geschick*], está determinado por “el acontecer de la comunidad, del pueblo” (2014: 398, §74).

En primer lugar, señalemos que esta idea de destino de un pueblo que Heidegger expresa con el término *Geschick* no implica la suma de los destinos individuales. Se podría explicar que en el marco heideggeriano, esta idea goza de coherencia conceptual de la siguiente manera: del mismo modo que el *Dasein* en tanto está en el mundo es un *Mitsein*, el acontecer del *Dasein* individual es un co-acontecer colectivo. Ahora bien, Heidegger da un paso más en el que el *Mitsein* no es equiparable analíticamente al *Mitgeschehen*: el destino común sería el ámbito histórico compartido por los *Dasein* donde éstos alcanzan su “acontecer pleno y propio” (2014: 398, §74). Lo cual implica que esta dimensión de un destino común se vuelve esencialmente constitutiva para la realización de la existencia histórica del *Dasein*.

Desde una óptica crítica, Benjamin considera que pensar la historia como una composición de la historia de los pueblos no sólo es un “subterfugio de la mera pereza de pensamiento” sino que es representativa de la idea de “historia universal” (2005: 89), idea que el mismo Heidegger también critica. Podríamos decir que si bien el concepto de «destino común» no ahoga a la historicidad en la historia de los pueblos, lo cierto es que para existir resueltamente es preciso que dicha existencia se inserte históricamente en una comunidad: pues “sólo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común” (2014: 398, §74). En este sentido, si nuestros destinos deben converger

en el destino colectivo para sí alcanzar la propiedad, la historicidad heideggeriana exhibe atisbos del concepto de una historia universal de corte romántico-hegeliana.

En este punto, podríamos hacer una mínima digresión para traer a escena un movimiento paradójico en el tratamiento de lo colectivo en *Ser y tiempo*. Por un lado, Heidegger intenta eludir el repliegue del sujeto moderno sobre sí mismo a partir de elevar a existenciales el «estar-en-el-mundo», «co-estar» o «convivir» y «estar los unos con los otros». No obstante, cuando llega el momento de alcanzar una interpretación originaria y total del ser del *Dasein*, esto es, cuando se da el paso a la temporeidad, es preciso relegar el dominio “disperso” de lo comunitario para habitar la soledad del *Dasein* en el aislamiento o singularización [*Vereinzelung*] de la «resolución precursora» (2014: 249, §45). En este segundo momento, el rótulo de la *propiedad* sólo le cabe al *sí mismo* individual, mientras que el ámbito intersubjetivo queda postergado a la impropiedad, donde el *Dasein* está “perdido” y “absorbido” en el mundo y donde su ser viste el ropaje de la “obstrucción” y el “encubrimiento”, es decir, de “la «no-verdad»” (2014: 238, §44).

Este movimiento paradójico en torno al tratamiento de lo colectivo en *Ser y tiempo* se ha atribuido a lo que Adorno denominó la «jerga de la autenticidad» [*Jargon der Eigentlichkeit*], esto es, a la dualidad entre lo propio y lo impropio. Sin embargo, podríamos decir que esta paradoja heideggeriana se vuelve aún más problemática cuando entra en juego la noción de «destino común» de la mano de la historicidad. Pues ahora el acontecer propio, antes considerado desde la individualidad, se alcanza en el acontecer colectivo, antes considerado como impropio.

En ocasión del comentario a *El idiota* de Dostoievski, Benjamin afirma que el destino común aparece como un residuo nacionalista: el presentar el “destino del mundo” a través del “destino de su pueblo” es “la manera típica de pensar de los grandes nacionalistas, de acuerdo con la cual la humanidad tan sólo se puede desplegar en el pueblo” (2007, II/1: 241).

Recordemos que el fervor nacionalista de los alemanes será precisamente el que articule el Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán para llegar al poder en 1933. Y este deslizamiento de cierto residuo nacionalista en el Heidegger de 1927 al nacionalsocialismo no resulta tan infundado si atendemos al testimonio de Karl Löwith en *Mi vida en Alemania antes y después de 1933* [1986], donde relata un episodio a propósito del encuentro con Heidegger en Roma en 1936 donde le “explicó que su concepto de la «historicidad» era la base de su «entrada en acción»” (1992: 79).

A partir de estas cuestiones, la historicidad heideggeriana con eje en la noción de destino común pasa re-interpretarse a la luz de su adhesión al nacionalsocialismo. Como indica Roberto Esposito en *Communitas. Origine e destino della comunità* [1998] esta “«comunidad de destino»” deviene “«una verdadera comunidad alemana»” (2003: 164). Esposito interpreta que el repliegue de lo colectivo en Heidegger se da al convertir el juego de lo propio y lo impropio en una “dialéctica de pérdida y reencuentro” donde el primero no es sino el *destino* necesario del segundo. “Esto –y no otra cosa- fue el nazismo de Heidegger: el intento de dirigirse directamente a lo propio, separarlo de lo impropio, hacer hablar afirmativamente a su voz primigenia; atribuirle un sujeto, una tierra y una historia, una genealogía y una teleología” (2003: 167).

Con la reciente publicación de la primera entrega de los *Cuadernos negros 1931-1938* [*Schwarze Hefte 1931-1938*] [2014] de Heidegger, se percibe este repliegue político de su noción de *Geschickde* la mano de su agitación por “desplegar en toda su realidad los aconteceres del pueblo y del Estado” en vistas a alcanzar el “*destino más extremo de la grandeza del alemán*” (Heidegger, 2015: 93, refl. 5).⁴

III. Conclusiones

Luego de lo expuesto, podríamos decir que aunque el concepto heideggeriano de destino no recae en la constelación mítica vinculada al tiempo trágico, la culpa y el derecho que Benjamin critica, el concepto de destino común entra de lleno en ella. En otros términos, con el destino común el pensamiento heideggeriano comporta “un retorno al mito y, más aún, del más terrible de los mitos políticos” (Esposito, 2003: 47). Pues remitir la propiedad y el despliegue propio de la existencia individual a la existencia comunitaria significa relegar la contingencia histórica a un tipo trascendente de determinación subjetiva.

Es en esta línea, que ya en las “Primeras anotaciones” de su proyecto parisino –que datan de 1927-, Benjamin afirma:

“Resulta de vital importancia reconocer en un determinado lugar del desarrollo que las ideas están en la encrucijada: eso significa dirigir la nueva

⁴ Sin embargo, es necesario resaltar que este repliegue ideológico no implicaba el elemento racial. Como indica Espósito, “Heidegger no identificó nunca la propia posición con la torpe biología política de la sangre y el suelo” (2003: 164). Como puede entreverse en los *Cuadernos*, criticaba el “«biologicismo» desangelado y burdo” que alejaba al pueblo de su “verdad” (2015: 185, refl. 90). No obstante, continua Esposito, le otorgó una “acepción espiritualista” que intensificó el “cortocircuito ideológico entre cosmopolitismo del espíritu y particularismo de una comunidad nacional” (2003: 164).

mirada sobre el mundo histórico al punto en el que se tiene que decidir su valor reaccionario o revolucionario. En este sentido, en los surrealistas y en Heidegger actúa una y la misma cosa” (2013: 850-851, [O°, 4]).

Podríamos interpretar que este sentido reaccionario de la historia heideggeriana –que luego Benjamin identifica precisamente en *Ser y tiempo*- guarda relaciones con el repliegue mítico del concepto de destino que constituye un eje central en la noción de historicidad. Incluso, es posible interpretar esta dimensión conservadora desde otras perspectivas.

En primer lugar, en la medida en que Heidegger propone una concepción ontológica de la historia, ofrece un marco conceptual que explica las condiciones de posibilidad de toda historiografía, sea la propuesta desde la cientificidad moderna o desde el historicismo. Es decir, la misma estructura ontológica que Heidegger le otorga a los abordajes ónticos de la historia, deviene legitimadora de la existencia de las mismas historiografías que Benjamin critica políticamente. El salvataje abstracto de la historia para la fenomenología que Benjamin le objetaa Heidegger en el Convoluto N de la *Obra de los Pasajes*, estaría en sintonía con este conducir la historicidad hacia una “órbita eidético-trascendental” (Desideri, 1995: 173). Como señala Desideri, la concepción histórica de Heidegger sería “el último refugio de una ontología del espíritu donde se seculariza la unidad hegeliana tiempo-concepto” (1995: 173) y la historia se eleva trascendentalmente a fundación originaria.

En segundo lugar, en este salvataje abstracto de la historicidad heideggeriana, se dejaría de lado, desde la perspectiva benjaminiana, todo lo que la historia tiene desde el principio de “intempestivo, doloroso y fallido” (2006, I/1: 383). Y es en el rescate de lo pasado fácticamente acontecido donde vuelve a incrustarse el lado conservador de la historicidad que Benjamin critica: rescatar ese pasado no es otra cosa que seguir reproduciendo «La Historia de la Civilización».

En síntesis, lo que está en juego es configurar la historia desde un abordaje fenomenológico-ontológico o desde uno dialéctico que conjuga teología y política. El “entre-choc” entre ambas concepciones históricas se figura allí donde se define una genuina experiencia histórica: en Heidegger ella consiste en la asunción del propio destino, en el proyectar repitiendo las experiencias pasadas de la tradición, experiencia que de acuerdo con Benjamin “no sería nada más que el poso formado por momentos memorables” si ellos no rozan “la consciencia de los hombres”, es decir, si ellos no devienen en “experiencia auténtica, esto es, política” (Benjamin, 1989: 102).

Referencias bibliográficas

- Benjamin, W. (1989) “Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs”, en *Discursos interrumpidos I*. Trad. de Jesús Aguirre. Buenos Aires: Taurus, pp. 86-135.
- Benjamin, W. (2005), *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*. Introducción, trad. y notas de P. Oyarzun Robles. Santiago de Chile: ARCIS-LOM.
- Benjamin, W. (2006), *Obras*, Libro I, vol. 1. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.), Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2007), *Obras*, Libro II, vol. 1. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.), Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2013), *Libro de los Pasajes*. Trad. de L. Fernández Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero. Madrid: Akal.
- Desideri, F. (1995), *La porta della giustizia: Saggi su Walter Benjamin*, Bologna: Pendragon.
- Di Pego, A. (2016), *Política y filosofía en Hannah Arendt. El camino desde la comprensión hacia el juicio*. Buenos Aires: Biblos.
- Esposito, R. (2003), *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Trad. de C. R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu.
- Heidegger, M. (2014), *Ser y tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2015), *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*. Trad. de A. Ciria Cosculluela. Madrid: Trotta.
- Ibarlucía, R. (2000a) "Benjamin crítico de Heidegger: hermenéutica mesiánica e historicidad", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXVI N° 1, Buenos Aires.
- Ibarlucía, R. (2000b), “Aporías de la temporalidad histórica. Origen, acontecimiento y tradición en Heidegger y Benjamin”, presentado en *I Congreso Internacional de Filosofía de la Historia*, Buenos Aires.
- Jäger, Lorenz (2014) “Destino”, en Opitz, M. y Wizisla, E. (eds.), *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Las Cuarenta, pp. 339-360.

Löwith, K. (1992), *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*.
Madrid: Visor.