

## HEIDEGGER, ENTRE APOCALÍPTICA Y REVOLUCIÓN

*Donatella di Cesare*

### Resumen

El artículo describe el horizonte apocalíptico de la filosofía de la historia contenida en los *Cuadernos negros* de Heidegger. Ser-para-la-muerte, el gran tema de *Ser y Tiempo*, se transfiere a la historia, donde Heidegger mira hacia el final. Esta es una de las grandes novedades de los *Cuadernos negros*, donde el tema de la revolución siempre ha sido concebido en términos demasiado metafísicos, como un simple giro, no como un acontecimiento, mientras surgen interesantes reflexiones sobre el comunismo.

**Palabras clave:** muerte, apocalíptica, acontecimiento, revolución, historia.

### Heidegger, between apocalypse and revolution

### Summary

This paper outlines the apocalyptic horizon of the history contained in Heidegger's *Black Notebooks*. The great theme of *Being and Time*; being-towards-death, is transferred to history while Heidegger looks towards the end. This is one of the great novelties of the *Black Notebooks* where the issue of the revolution has always been conceived of in overly metaphysical terms as a simple twist and not as an event, while some interesting reflections on communism emerge.

**Keywords:** death, apocalyptic, event, revolution, history.

1. La apocalíptica es el timbre dominante de los *Cuadernos negros* [*Schwarze Hefte*].<sup>1</sup> Si tuviéramos que describir el paisaje que se abre en esas paginas, deberíamos utilizar colores fríos y sombríos. Es el paisaje del nihilismo consumado, la fase última de la metafísica, el ocaso de la modernidad tardía. Más que ocaso, *Untergang*, Heidegger prefiere hablar de *Übergang*, de pasaje a través de la fría noche del Ser en búsqueda, después del primer principio auroral de los griegos, de la lejana luz del «otro inicio», del resplandor matinal de una nueva era por venir. Noche y frío, empero, no tienen una acepción negativa: más bien son «cofres» que custodian el Ser, el protagonista oscuro de los *Cuadernos negros*.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> El título original en alemán entre corchetes es un agregado aclaratorio de esta traducción y no es parte del artículo. En esta traducción se han transcrito las notas originales y, en las ocasiones en las que ha sido posible, se han incluido las referencias a versiones en castellano de la bibliografía citada y/o referida.

Los *Cuadernos negros* pertenecen a los volúmenes 94 a 99 de la *Gesamtausgabe* de Martin Heidegger, quien solicitó que fueran publicados al final de su obra completa. Los primeros cuatro volúmenes han sido publicados por la editorial Vittorio Klostermann (Frankfurt) entre el 2014 y el 2015, al cuidado de Peter Trawny: *Überlegungen II-VI* (1931–1938), GA 94; *Überlegungen VII-XI* (1938/39), GA 95; *Überlegungen XII-XV* (1939–1941), GA 96; *Anmerkungen I-V* (1942–1948), GA 97. Se espera que entre el 2017 y el 2018 se publiquen los dos tomos restantes: *Anmerkungen VI-IX*, GA 98; *Vier Hefte I – Der Feldweg. Vier Hefte II – Durch das Ereignis zu Ding und Welt*, GA 99. Hasta el mes de febrero de 2017 se han publicado en castellano los primeros dos volúmenes: Heidegger, M., *Reflexiones II-VI Cuadernos negros 1931-1938*. Traducción: Alberto Ciria. Madrid, Editorial Trotta, 2015; Heidegger, M., *Reflexiones VII-XI Cuadernos negros 1938-1939*. Madrid, Editorial Trotta, 2017.

A lo largo del artículo la autora hará referencia a las ediciones italianas de los *Cuadernos negros* a cargo de la editorial Bompiani –que ya ha traducido los primeros tres volúmenes– y, cuando no existiera equivalente en esa lengua, de la edición alemana [*N. del T.*].

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *Quaderni neri 1938-1939* [*Riflessioni VII-XI*], trad. A. Iadicicco, Bompiani, Milán, 2016, p. 47. Hay versión en castellano: Heidegger, M., *Reflexiones VII-XI Cuadernos negros 1938-1939*, trad. Alberto Ciria, Madrid, Editorial Trotta, 2017.

La *Kehre*, la vuelta, el viraje de los años treinta, en la medida en que se profundiza, radicaliza en sentido político la cuestión del Ser. Cuanto más precipita la situación, tanto más Heidegger parece desembarazarse de rémoras y vínculos. Mucho más tarde, en una carta a Hannah Arendt del 6 de mayo de 1950, recuerda así ese período: «recibí otro impulso en el 1937-38, cuando me pareció clara la catástrofe de Alemania, y a partir de este peso se irradió una presión que me hizo aún más tenaz y libre en el pensar».<sup>3</sup>

Heidegger es consciente de caminar a lo largo del borde extremo de la historia, ahí donde, a través del progreso, se reitera el crepúsculo. Pero para Heidegger en aquella dramática escatología es el Judío el fin que no quiere terminar, la repetición que promueve la fase final a estado permanente, que prolonga el *End* en una duración sin final, en una *Endlosigkeit*.<sup>4</sup> El progreso prolonga el crepúsculo. No hay, para Heidegger, nada peor que este prorrogarse sin fin del crepúsculo. ¿Por qué «como debe llegar el nuevo día, se ha impedido la noche»?<sup>5</sup> A la noche aspira en cambio la «Alemania secreta»,

<sup>3</sup> Hannah Arendt – Martin Heidegger, *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, al cuidado de U. Ludz, trad. M. Bonola, Einaudi, Turín, 2007, p. 76. Hay versión en castellano: Hannah Arendt – Martín Heidegger, *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, trad. Adan Kovacsics, Barcelona, Herder, 2000.

<sup>4</sup> Martin Heidegger, *Quaderni neri 1938-1939* [*Riflessioni VII-XI*], op. cit., pp. 64 ss.

<sup>5</sup> Martin Heidegger, *Quaderni neri 1938-1939* [*Riflessioni VII-XI*], op. cit., p. 47.

escondida y velada, aquella que combate más allá del frente, en la línea del Ser, preparada en cada instante para la decisión, a la espera de otro inicio.<sup>6</sup>

2. En su libro *Ira y tiempo* Sloterdijk tuvo dificultad en insertar a Heidegger en la apocalíptica, vista sobre todo en su hipérbole hebraica.<sup>7</sup> La posición de Sloterdijk parece no obstante haber cambiado en su ensayo, escrito después de la salida de los cuadernos, para el Congreso de París de 2015: *La politique de Heidegger: reporter la fin de l'Histoire*.<sup>8</sup> Ya en el título Sloterdijk admite aquello que en un cierto sentido antes había rechazado, esto es, que se pueda, mejor aún, que se deba hablar de una «política» a propósito de Heidegger. Esta política, que resquebraja de una vez por todas la idea convencional de un filósofo apolítico, está conectada con la filosofía de la historia y, más en particular, con la idea de un fin de la historia; por lo tanto, de algún modo, con la apocalíptica.<sup>9</sup>

En una inquietud heroica Heidegger se dispone, con un «acento leniniano», a deve-

nir vanguardia, portavoz del «apocalipsis de lo real». El *motto* burgués-académico «pienso, luego existo» deja su lugar a otro *motto*, aunque éste de carácter radical, en el cual se condensa la decisión anticipatoria de la muerte: «muero, pero no ahora mismo, y haré algo memorable en el tiempo que me resta».<sup>10</sup> Se inaugura así una *ontología dramática de la actualidad*.

El desafío de Heidegger está en el reunir ser y tiempo, separados en toda la tradición de la metafísica que tomó al ser por un ente eterno y atemporal. Pero el desafío concierne también al ser-ahí que nosotros somos, el *Dasein*, protagonista de *Ser y tiempo*. La mortalidad del ser-ahí, abre «una estructura temporal singular que se distingue *toto coelo* ya sea del tiempo físico y cosmológico así como del tiempo capitalista».<sup>11</sup> El nexo entre la historia del ser-ahí y la historia del Ser sale a la luz en la *Kehre*: el ser-para-la-muerte, al que el ser-ahí es reenviado en *Ser y tiempo*, resulta proyectado en la historia del Ser, en un ser-para-el-fin. Se puede hablar de un «fin» de la historia del ser, así como se debe hablar de un «fin» de la historia existencial del ser-ahí. Sloterdijk sostiene que «a su modo» Heidegger descubre así «el 'fin de la historia'». Y lo descubre en los años treinta, en particular en los *Cuadernos negros*.<sup>12</sup>

Así como la filosofía viene a interrumpir el sueño óntico, del mismo modo la política apunta a despertar de aquel estado confuso

<sup>6</sup> Martin Heidegger, *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, GA 96, Klostermann, Fráncfort, 2014, pp. 29-31.

<sup>7</sup> Cfr. Peter Sloterdijk, *Ira e tempo. Saggio politico-psicologico*, trad. F. Pelloni, Meltemi, Roma, 2007, p. 82. Hay versión en castellano: *Ira y tiempo*, trad. M.A. Vega y E. Serrano, Siruela, 2010.

<sup>8</sup> La autora se refiere a la exposición que realizó Sloterdijk en el *Colloque Heidegger et «les juifs»*, que tuvo lugar el 23 de enero de 2015 en la Bibliothèque Nationale de France, París. [N. del T.].

<sup>9</sup> Peter Sloterdijk, *La politique de Heidegger: reporter la fin de l'Histoire*, en «La règle du jeu» (*Heidegger et «les juifs»*), 58/59 (2015), pp. 677-721. La contribución de Sloterdijk se encuentra entre las más interesantes en un volumen donde en general los efectivos reenvíos a los *Cuadernos negros* son raros.

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 683-684.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 686.

<sup>12</sup> Para este argumento remito a Donatella di Cesare, *Heidegger e gli ebrei. I «Quaderni neri»*, Bollati Boringhieri, Turín, 2015, nueva ed., pp. 101 ss.

de excitación en el cual no se advierte que el tiempo existencial y el tiempo histórico se han ya casi detenido. Una política que se sitúa conscientemente al límite de la historia –a lo largo del confín extremo de la «escatología del ser», ya por tanto en el estuario del flujo histórico, donde el tiempo parece ya agotado– refiere al *nci irae* y no esconde una tonalidad apocalíptica.

No hay nada, sin embargo, de hegeliano. Heidegger está, en cambio, entre los muy pocos que siguen un camino alternativo al de Hegel para llegar a pensar el fin de la historia. Este camino pasa por Dostoievski, que en las *Memorias del subsuelo* inaugura –dice Sloterdijk con una expresión anacrónica– el moderno resentimiento de la antiglobalización. Dostoievski se adentra en el subsuelo, donde viven los perdedores de la modernización, para criticar el *way of life* occidental, la obtusa fe iluminista en el progreso, el mundo de la ufana felicidad de los grandes almacenes comerciales. Así este primer adversario de la globalización reivindica la urgencia de conmover una historia detenida en la satisfacción general.

En tal contexto Sloterdijk recuerda que, al inicio de los años treinta, cuando Heidegger comienza a formular la idea de fin de la historia, también Alexandre Kojève extrae de sus estudios hegelianos la conclusión de que la historia de la humanidad se dirige a su término. Lo que une a Heidegger con Kojève es Dostoevski, aquello que los separa es Hegel. Ni irónico ni irénico, el escenario de Heidegger es abismalmente dramático. También el fenomenólogo de la inautenticidad busca un lugar marginal, no el subsuelo sino la penumbra boscosa, don-

de le parecen más nítidas las formas de vida de la época de la técnica.

En este cuadro delineado por Sloterdijk es necesario, sin embargo, poner de relieve una ausencia: la de Pablo de Tarso. La radicalidad con que Heidegger llega a mirar el fin de la historia proviene de una nueva concepción del tiempo, aprendida ya de la lectura de Pablo a inicios de los años veinte. La figura de Pablo sacude a Heidegger. Si Sloterdijk titula su ensayo *reporter la fin de l'Histoire*, aplazar el fin de la historia, es porque esta vez inscribe a Heidegger en la apocalíptica, mas hace de él aún un diagnosticador del *katéchon*, mejor todavía, un teórico *katejónico*, no lejano de Schmitt, que quisiera detener o al menos postergar el fin.

Justamente esto me gustaría mostrar: que Heidegger es un apocalíptico, pero no de la contrarrevolución –como Schmitt. No se detiene ante la apocalíptica, sino que mira a la revolución.

En los *Cuadernos negros* el ser-ahí es llamado a hacer algo memorable en el tiempo que resta, a devenir un «centinela avanzado del Ser». <sup>13</sup> Si antes había solo un *Da-sein*, listo para atravesar la nada de la angustia y del aburrimiento, a partir de los años treinta para esa tarea se prepara una *elite* que debuta con un «nosotros» y que declina una tonalidad mundial en un dialecto alemán. Con esta vanguardia, llamada a atravesar la «noche del Ser», para actuar entonces sobre el fin de la historia, Heidegger ejecuta por lo menos tres deslizamientos: ontologiza la vanguardia, la nacionaliza, y pretende ir al encuentro de la gran

<sup>13</sup> Peter Sloterdijk, *La politique de Heidegger: reporter la fin de l'Histoire*, op. cit., p. 710.

Historia a través del pasaje por la «revolución parda».

¿Y si Heidegger no hubiese sido alemán? Hubiera vislumbrado en otro lugar –escribe Sloterdijk– el «advenimiento de la revolución». Es más: la antiglobalización hubiera podido llevarlo «al campo de la izquierda».<sup>14</sup> Ya antes, por otra parte, Sloterdijk había situado a Heidegger en esa *Irre*, una zona intermedia entre calle principal y lugares salvajes e inaccesibles. Aun siendo justa la localización en la *Irre*, en la errancia, no hace plena justicia a la política de Heidegger, que, como no se detiene ante la apocalíptica, sino que delinea un concepto nuevo y articulado de revolución, muestra tener una relación mucho más compleja con el comunismo.

3. En mi último libro *Heidegger & Sons* me concentré en la posición de Heidegger hacia el comunismo –aquel comunismo que se realizó en su época así como el que le siguió.<sup>15</sup> En ese sentido también las más de 1.700 páginas hasta ahora publicadas de los *Cuadernos negros* abren un nuevo escenario sobre su pensamiento político que se revela articulado y complejo. El viejo *topos* del impolítico conformista no tiene ya sentido alguno. Subsisten, a este respecto, diferencias notables entre los volúmenes hasta ahora publicados. Sobre todo en los últimos de ellos el tema que ocupa a Heidegger es, por medio de y allende la guerra planetaria, la crítica al «planetarismo», es decir, a la globalización.

<sup>14</sup>Peter Sloterdijk, *Ira e tempo*, op. cit., p. 184.

<sup>15</sup>Cfr. Donatella di Cesare, *Heidegger & Sons. Eredità e futuro di un filosofo*, Bollati Boringhieri, Turín, 2015, pp. 80 ss.

No puede existir una nueva política si esta todavía se mueve en el terreno de la metafísica. Este es el punto de partida de Heidegger, que, también en tal contexto, reivindica el primado de la filosofía. De aquí, por ejemplo, su juicio lapidario sobre Schmitt del que dice que todavía «piensa como liberal». En la modernidad la política subyace a un uso puramente instrumental. Ha sido reducida a medio del poder. «La política –escribe Heidegger– no tiene más nada que ver con la *pólis*».<sup>16</sup> La modernidad, por lo tanto, ha escindido la política de la *pólis*, que es la sede misma del humano residir histórico –más que una forma realizada en el pasado, el lugar de una comunidad todavía por venir, que está siempre abierta por un *Ereignis*, por un evento. Si se puede todavía seguir hablando de lo «político», es solo reconduciéndolo a la *pólis*, aquel ser-juntos que se sustrae a cada fundación.

No es entonces que para Heidegger las diversas formas políticas se equiparen, que nazismo, socialismo, liberalismo sean todo uno. Más bien el primer criterio de distinción es aquel entre una política que, a lo mejor de forma inconsciente, permanece dentro de la metafísica, y un político residir humano deseado mas allá de la metafísica.

Este criterio de juicio puede valer también para una forma política designada por un mismo nombre, pero bien distinta en sus diversos aspectos. Así, Heidegger se vale de las comillas para distinguir entre el comunismo históricamente realizado, que mayormente se vincula a Lenin, y el «comunismo» que permanece en cambio inscrito en la historia del

<sup>16</sup>Martin Heidegger, *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*, op. cit., p. 43.

Ser como posibilidad aún no realizada, como el nombre filosófico de aquel común y comunitario residir humano que podrá ser tal solo después de retirarse la política metafísica. En este «comunismo», del que en la postguerra Heidegger habla como una posibilidad fantasmática, inscrita en la Historia del Ser, vislumbra una posibilidad que Europa se ha perdido y que, con respecto al liberalismo, parece ante sus ojos configurarse filosóficamente como el polo opuesto.<sup>17</sup>

4. En este sentido no puede no ser recordado el oxímoron del «divergente acuerdo» al que recurre Jacob Taubes en 1987, para hablar de la relación entre Carl Schmitt y Walter Benjamin.<sup>18</sup>

Y el oxímoron continúa siendo válido. No solamente por aquel ataque que Heidegger lanza sobre toda la línea de la modernidad liberal, sino también para aquella exigencia de repensar filosóficamente algunos conceptos, todavía demasiado metafísicos, que forman parte de la herencia de Marx. Cuando habla de «comunismo» Heidegger evita con cautela esencializarlo. La pregunta que en esa línea hoy cabría plantearse –con Vattimo– es si, después del comunismo metafísico, tanto real como realístico, a punto de disolverse, es posible un comunismo capaz de mantener todas las promesas de un espectro.<sup>19</sup>

De fantasmas y espectros Heidegger habla –en los *Cuadernos negros*– más de una vez. Pero es en particular en 1948 que evoca nuevamente un «viejo Geist» que vuelve, regresa. La frase retoma el *ncipit* del Manifiesto, publicado en 1848: *Ein Gespenst geht um in Europa – das Gespenst des Kommunismus*, «un espectro recorre Europa: el espectro del Comunismo».<sup>20</sup> A cien años de distancia, sin embargo, el espectro no recorre solo los confines europeos, sino más bien marcha *um die Erde*, «por la Tierra». La diferencia es importante: el comunismo será planetario o no será.

Mucho antes incluso, Heidegger hace referencia a Marx en un pasaje de 1945. Se trata de un pasaje inquietante, profundamente antisemita. Marx es el judío Marx, asumido como emblema del judaísmo. La dialéctica de Hegel se sitúa al final de la metafísica. Bastaría dejar que esta se extinga. Con su intervención Marx pretende en cambio invertir la dialéctica; pero así impide su extinción.<sup>21</sup> De nuevo se representa el judaísmo en la figura del fin que no quiere llegar a término y no permite el «otro inicio». El problema implica, no obstante, la *Umkehrung*, la inversión.

Convencido de que la dialéctica no abra lo nuevo, Heidegger se interroga sobre figuras del movimiento que no se cierren en una vacía repetición. *Kehre* y *Verwindung*, «vuelta» y «superación», junto a *Übergang*, «pasaje», *Ereignis*, «evento», no son sino los términos más notorios de una elaborada

<sup>17</sup> Cfr. Martin Heidegger, *Anmerkungen I-V* (1942–1948), GA 97, Klostermann, Fráncfort, 2015, p. 130.

<sup>18</sup> Jacob Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, al cuidado de E. Stimilli, Quodlibet, Macerata, 1996, p. 37.

<sup>19</sup> Cfr. Gianni Vattimo, *Comunismo debole?*, en *L'idea di comunismo*, al cuidado de Costas Douzinas y Slavoj Žižek, Derive Approdi, Roma, 2011, pp. 229-231.

<sup>20</sup> Martin Heidegger, *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefie 1939–1941)*, op. cit., p. 43.

<sup>21</sup> Cfr. Martin Heidegger, *Anmerkungen I-V* (1942–1948), op. cit., p. 20.

cinética filosófica que tiene manifiestas implicaciones políticas. De esta cinética forma parte la palabra *Revolution*, que se repite con frecuencia en los *Cuadernos negros* que van de 1938 a 1941.

Heidegger evita delinear una metafísica de la revolución. Más bien trata, antes que nada, de aclarar todo aquello que la revolución no es, aquello que hubiera debido ser –y que no fue. Lo que no ha sido, sobre todo, es un pasaje radical. ¿Qué cosa quiere decir entonces «radicalismo»? Alrededor del «radicalismo» dominan muchas ambigüedades. Así, por ejemplo, en un largo párrafo dedicado a este tema, Heidegger escribe: «las ‘subversiones’ son formas aparentes de ‘radicalismo’».<sup>22</sup>

La revolución no tiene nada que ver con la evolución, no se despliega en un desarrollo rectilíneo que pudiera hacer pensar en el progreso. Por otro lado, la revolución no es *Umkehrung*, *Umwälzung*, *Umwendung*, «inversión», «subversión», «cambio radical». Aquel que se proclama revolucionario, limitándose a estas figuras cinéticas, se revela en cambio fenómeno de la conservación. Escribe Heidegger: «Todo eso que es ‘revolucionario’ es necesariamente (como mera inversión) demasiado ‘conservador’».<sup>23</sup>

La crítica –Heidegger es en esto muy explícito– es dirigida a la «*revolución occidental*».<sup>24</sup> Se dirige a Lenin no menos que a Marx. Antes que política, la crítica es

eminentemente filosófica. La revolución occidental es metafísica, en el sentido que en todas sus características permanece dentro de la metafísica. No solo porque no esconde resultar seducida por la técnica –al punto de concebirse como «electrificación»–, recuérdese la definición de Lenin: *Sowietmacht + Elektrifizierung*, «poder de los soviets + electrificación».<sup>25</sup> Ni tampoco porque sea expresión directa de la voluntad de poder, de un sujeto que soberanamente busca adueñarse del poder en un punto preestablecido del curso histórico.

La revolución occidental es metafísica sobre todo en el movimiento que realiza. Porque la inversión, que no tiene profundidad ontológica, permanece atrapada en la realidad que pretende cambiar. Muestra, en suma, ese mismo real, solo que del lado opuesto, haciéndolo pasar por nuevo. Y es así que aquello que quisiera ser «revolucionario» deviene el juego especular de la conservación y es de esta última que depende. El único efecto es, entonces, el de reiterar el fin, sin abrir lo nuevo de otro inicio. Tampoco la revolución de Lenin fue un paso hacia más allá y, políticamente, se reveló una vía, alternativa al liberalismo, hacia el mismo nihilismo tecnoplanetario.

5. A partir de los *Cuadernos negros* y de los *Aportes*, la revolución encuentra en el evento, en el *Ereignis*, una palabra-guía que la inscribe en una concentración distinta del

<sup>22</sup> Martin Heidegger, *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*, op. cit., p. 51.

<sup>23</sup> Martin Heidegger, *Quaderni neri 1938–1939 [Riflessioni VII–XI]*, op. cit., p. 302.

<sup>24</sup> Martin Heidegger, *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*, op. cit., p. 132.

<sup>25</sup> La fórmula, ligeramente variada, es repetida más veces. Martin Heidegger, *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*, op. cit., pp. 129, 173–174, 257.

tiempo, que no es uniforme ni se reitera, pero puede interrumpirse y rasgarse.

Fue Agamben quien reconoció el nexo, en Heidegger, entre amor y evento.<sup>26</sup> ¿Pero qué sería la pasión del amor, esta *potentia passiva*, sino un abandonarse a lo inapropiable? Aquí yace la proximidad entre amor y evento. Años antes que el *Ereignis* devenga la palabra-guía de su pensamiento, el amor es para Heidegger la irrupción del estado de excepción que suspende reglas y normas de la cotidianidad. Es el evento expropiante y traspropiante: en lo otro de la amada podría aflorar el otro inicio –el inicio del otro.

Para Heidegger este evento tiene el nombre hebraico de la «gracia»: Hannah. Pero el ingreso de Hannah en su vida despedaza el *ordo amoris*, dejándolo en un *impasse* que tiene una valencia no solo existencial, sino también filosófica. Hannah es el nombre del evento inapropiable, al cual Heidegger se expone, para luego rápidamente retirarse. Tal vez porque es un evento demasiado inquietantemente extraño.

En el caleidoscopio del amor –y de su historia de amor con Arendt– se pueden ya observar los obstáculos de su «teología política». La cuestión está vinculada al mesianismo. El carácter mesiánico del amor provoca una *ek-stasis*, un salir de sí mismo, un excéntrico exponerse al otro, en cuya alteridad el sí mismo choca y que, por esto, asume en su intangibilidad. Pero la cercanía

deviene entonces para Heidegger custodia de la lejanía. Después del impacto con el otro, dejado ser como aquel que ha de ser, el encuentro se reduce a un abandono mutuo. La tragicidad de este abandono es a penas amortiguada por el *Seinlassen*, por el dejar ser. Esta visión aparentemente respetuosa, pero que vista de cerca resulta resignada, se resume en el *motto* de Agustín que Heidegger recupera: *volo ut sis*, «quiero que tú seas», un *motto* que resonará por un largo tiempo en los oídos de Arendt.<sup>27</sup>

El otro es una interrupción contenida, mitigada, apagada prontamente. Su llegada no es el inicio de lo nuevo. El evento es vaciado de su carga mesiánica. No casualmente el acento está puesto apocalípticamente sobre el fin, sobre la modalidad en que termina y tiene que terminar el encuentro.

La postura asumida por Heidegger hacia el evento del amor resurge en dirección al evento de la revolución. También aquí el *Ereignis* es como una estrella que pasa sin inaugurar el cielo de una nueva constelación. Porque falta en Heidegger el *aunque siempre* mesiánico de una interrupción anárquica abierta al otro en su más radical extraneidad. En el abandono del otro a aquello que ha de ser, donde el sí mismo se conserva, a su vez,

<sup>26</sup> Giorgio Agamben, *La passione della fatticità. Heidegger e l'amore*, en Id., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza, 2005, pp. 289-319, p. 316. Hay versión en castellano: *La pasión de la facticidad*, en *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, pp. 369-407, pp. 403-404.

<sup>27</sup> Hannah Arendt – Martin Heidegger, *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, op. cit., p. 20. No es casualidad que Heidegger escriba esta misma frase un tiempo después a Elisabeth Blochmann. Cfr. Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann, *Carteggio 1918-1969*, al cuidado de J. W. Storck, trad. R. Brusoti, Il melangolo, Génova, 1991, p. 46. La cita de Agustín no es documentable, pero una fuente podría ser el *Sermo Lambot* 27, 3. Sobre el amor en Agustín y los temas de su pensamiento que se desarrollan en la tradición filosófica cfr. Remo Bodei, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità terrestre*, Il Mulino, Bolonia, 1991.



en aquel que ha de ser, aunque solo sea el fondo de su impropiedad, el evento de la revolución, consagrado al fin, deviene sabiduría de la catástrofe.

6. Heidegger mira al fin de la historia. Pero, lejos del mesianismo, se detiene ante una revolución entendida como sabiduría de la catástrofe, donde la salvación, en el sentido de *Heil*, es confiada a un solo pueblo, una revolución nacional, que no sabe ni quiere ser internacional ni internacionalista. Puesto que Heidegger, entre los senderos de los bosques, no encontró nunca el camino del éxodo ni la manera de llegar a la metrópolis.

Antes de considerar, entonces, más de cerca el *impasse* entre apocalíptica y revolución, quisiera detenerme sobre los que llamé «los senderos interrumpidos de la globalización».<sup>28</sup>

Heidegger ha sido el filósofo del movimiento. Con sus arquitecturas, ha sacudido desde lo hondo la filosofía del siglo xx. Pero el más desorientador de los filósofos ha eludido la desorientación, permaneciendo obstinadamente en la intimidad. Nunca ha cruzado el océano. Aparte de algún que otro raro viaje, ha preferido la proximidad de los paisajes de la infancia. Para el fenomenólogo del habitar el lugar no parece indiferente. La contrada alemana no es solo la procedencia, sino que es el distrito de un compromiso: alcanzar, a pesar y más allá de la modernidad, aquella escena originaria, adentrarse en el paraje donde se es ya siempre. El movimiento no es entonces un salir dispersivo sino, en cambio, el regresar.

Maestro de la caída, del vertical precipitar del ser, desconfía del éxodo y de cada movimiento que se abra en la amplitud de la horizontalidad. Justamente porque no se ha volcado jamás a la ciudad, Heidegger ha quedado más acá no solo del universo cosmopolítico, sino también de los medios de transición y de transferencia. Los múltiples caminos de un mundo interconectado le aparecen sospechosos. Todo aquello que es *inter-*, *tra-*, desde el hecho de traducir hasta el de viajar, el ligamen internacional, resulta eludido. Por eso sus senderos son *Holzwege*, oportunamente interrumpidos por insuperables pilas de troncos. Así, el caminante vuelve a casa. Solo fugazmente se deja enamorar por la colonia. El extranjero o la extranjera que encuentra quedan extranjeros y no lo abren al exterior.

¿Desde qué lugar habla entonces este mensajero de una contrada sin ciudad? El lugar de Heidegger es el que ha heredado del padre: la sacristía. Queda de lado, detrás de bastidores, donde silenciosamente se prepara aquello que tiene que suceder, en el margen desde el cual, como revolucionario litúrgico, custodia la presencia escondida de un inminente estado de excepción, prometido a un mundo no redimido.

Y en aquel ángulo lateral, fuera de los lugares públicos, piensa la *pólis* y aquello que es político, no como «impolítico», sino rechazando la visión urbana de la política. El encuentro de las opiniones en el mercado, el intercambio en la asamblea popular –o parlamentaria. El lugar desde el que se expresa es extra-parlamentario, allende-parlamentario. Su acceso al espacio político puede advenir solo a través del estado de excepción. En este sentido,

<sup>28</sup> Cfr. Donatella di Cesare, *Heidegger & Sons*, op. cit., pp. 80 ss.

su política es una poética de la emergencia.

7. Hölderlin, entonces, y no Lenin. A la revolución que ha terminado en una electrificación, Heidegger prefiere la derrota prematura, precipitada en el encierro de la torre de Tübingen, no por eso menos conservada en la profundidad ontológica de la poesía.

En la noche del mundo, Heidegger se fía entonces del poeta llamado a abrir el *entre* en medio del «no más ya» y el «aún no», a dar lugar, con su poesía, a lo nuevo que se prepara.

Nacidos a 100 años de distancia, el uno en 1770 y el otro en 1870, Hölderlin y Lenin, yuxtapuestos de manera emblemática en un pasaje de los *Cuadernos negros*, se vuelven símbolos de dos maneras diversas de entender la revolución.<sup>29</sup> El más antiguo en el tiempo, o sea Hölderlin, es el nombre de una revolución que lleva hacia lo «nuevo del otro inicio». Al contrario, Lenin es el nombre de la revolución que, justamente porque se hace pasar por innovación, no lleva hacia lo nuevo, sino que reitera el fin.

En el intento de eliminar el pasado, la revolución misma corre el riesgo de ser, a su vez, eliminada. La crítica de Heidegger da aquí en el blanco. Porque hace emerger el movimiento que subyace en la revolución moderna –no solo aquella de Lenin– que se limita a invertir, sin tener profundidad ontológica. El movimiento es solamente un mero dar vueltas las cosas. Revolucionario sería entonces solo lo opuesto, la otra cara, de aquello que es conservador. Porque en el

dar vueltas las cosas, la revolución se deja atrapar por aquello que la ha precedido. No es una superación, no abre el inicio.

En este sentido es que Heidegger puede decir: «Cada ‘revolución’ no es nunca suficientemente ‘revolucionaria’». <sup>30</sup> Dicho de otra manera, no hay revolución sin tradición. Sin recibir el legado del pasado, que pueda ser custodiado, pero también rescatado, no se da la irrupción de lo nuevo. Solo la «custodia» del origen, del *Ur-Sprung*, permite osar dar el «salto», *Sprung*, en el otro inicio.<sup>31</sup> Heidegger habla en más ocasiones de irrupción, porque una revolución irrumpe en la historia sin que ninguno pueda voluntariamente establecer el instante en que acontece. En el ámbito de la ontocinética se puede decir: la revolución no es *Umkehrung*, dar vueltas las cosas, sino *Ereignis*, evento.

Aquí se mide la distancia con respecto a Schmitt y a toda fuerza *katejónica* o de freno. Heidegger no quiere frenar la carga revolucionaria que atraviesa a la historia. No es por lo tanto un apocalíptico de la contrarrevolución –en el sentido entendido por Taubes. Pero no es tampoco un apocalíptico de la revolución. Más bien se encuentra en un *impasse* entre apocalíptica y revolución.

Justamente esto emerge con claridad en los *Cuadernos negros*. La justa crítica al concepto moderno de revolución se pliega en

<sup>29</sup> Martin Heidegger, *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*, op. cit. p. 174.

<sup>30</sup> Martin Heidegger, *Storia dell'Essere*, trad. A. Cimino, Marinotti, Milán, 2012, p. 21 [trad. modificada por la autora]. Hay versión en castellano: *La historia del ser*, trad. Dina Picotti, El hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2011.

<sup>31</sup> Martin Heidegger *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*, op. cit. p. 51.

un evento esperado en el pasaje del abismo, preparado por el poeta y confiado a los venideros, aquella vanguardia del pueblo que es, a su vez, la vanguardia de los pueblos, la única que puede escrutar la salvación.

Así como reifica la vanguardia, la ontologiza, de ese mismo modo Heidegger reifica el fin que no rescata al inicio. No hay rescate, ni liberación. Y así incluso, pensada como evento, la revolución no irrumpe en la historia del Ser, el *aunque siempre* no invierte el tiempo, no convierte el instante presente en el instante que es, al mismo tiempo, último y primero. Ninguna interrupción an-árquica. Y la apocalíptica, entonces, se curva hacia el abismo.

Donatella di Cesare  
Università La Sapienza  
Via Carlo Fea, 2,  
00161 Roma, Italia  
*donadice@aol.com*

Traducido por Facundo Bey  
Universidad Nacional  
de General San Martín  
(Argentina)

Recibido: 27 de febrero de 2017  
Aprobado: 26 de junio de 2017

