

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/358137041>

Prólogo a Reflexiones II–VI (Cuadernos negros [1931–1938]), de Martin Heidegger

Article in *Aoristo - International Journal of Phenomenology Hermeneutics and Metaphysics* · December 2020

DOI: 10.48075/aoristo.v3i2.26508

CITATIONS

0

READS

196

1 author:



Jorge Acevedo Guerra

University of Chile

204 PUBLICATIONS **153** CITATIONS

[SEE PROFILE](#)

TRADUCCIÓN

Prólogo a *Reflexiones II-VI* (Cuadernos negros [1931-1938]), de Martín Heidegger

Prologue de *Réflexions II-VI* (Cahiers noirs [1931-1938]), par Martin Heidegger

François Fédier¹

Traductor:
Jorge Acevedo Guerra
Universidad de Chile²

¹ Nació en 1935. Ha sido discípulo de Jean Beaufret y Martin Heidegger. Está encargado de la publicación de la *Edición integral* (*Gesamtausgabe*) de este último en la Editorial Gallimard de París. La tarea le fue confiada por el mismo Heidegger. En 2017 la Universidad Lateranense le concede una medalla honorífica por dicho quehacer. Él mismo ha traducido, entre otros muchos textos de Heidegger, los volúmenes 65 y 94 de la *Edición integral*: «*Apports à la philosophie*. De l'avenance» y «*Réflexions II-VI*. Cahiers noirs (1931-1938)»; además, varios de sus *Écrits politiques*. También se ha dedicado a traducir a Hölderlin. Codirigió «*Le Dictionnaire Martin Heidegger*. Vocabulaire polyphonique de sa pensée». Autor de numerosas obras, tales como *Regarder Voir*, *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*. Entre los libros suyos en castellano están *Voz del amigo y otros ensayos en torno a Heidegger*, Santiago, 2017, y *Cinco intentos filosóficos*, Viña del Mar (Chile), 2019. En portugués, *Heidegger: anatomia de um escândalo*, Petrópolis: Vozes, 1989. Trad. de Orlando dos Reis.

² E-mail: joaceved@gmail.com . Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2634-4368>

¿El que deambula por el espacio o
el que emigra en el tiempo?,
¿quién es el más nómada?
(JOSEPH BRODSKY)

Los *Cuadernos*, de los cuales se publican aquí los seis primeros de la serie, eran llamados por Heidegger, indiferentemente, *Arbeitshefte* (*Cuadernos de trabajo*) o *Schwarze Hefte* (*Cuadernos negros*). Esta última denominación se explica — como en el caso de *El Cuaderno rojo* de Marina Zvetáieva, que apareció en 2011 en Éditions des Syrtes — por el color de su encuadernación. Esta última, en lo que concierne a los *Cuadernos* de Heidegger, era dura y recubierta por un hule negro. El conjunto de sus hojas linda con las 100 páginas, en un formato cercano a nuestra media página A4.

Sin embargo, mientras el *Cuaderno* de Marina Zvetáieva era claramente un cuaderno de borradores, los del filósofo son algo muy diferente a borradores, a saber, precisamente, un medio de conservar notas con vistas a su trabajo. Friedrich-Wilhelm von Herrmann es quien nos da a entender la manera en que Heidegger usaba estos cuadernos: “Sobre el velador, al lado de su cama, Heidegger tenía la costumbre de dejar hojas de papel y algo para escribir, para poder tomar nota rápidamente, en caso de eventuales insomnios, de los pensamientos que podrían ocurrírsele, y que se encargaba de volver a copiar minuciosamente, llegado el momento, en un cuaderno de trabajo”.

Tal es, en efecto, la función a la que Heidegger destinaba esos cuadernos. Por lo demás, basta con advertir que al final de cada uno de ellos, Heidegger se preocupaba de anotar algunas referencias (presentadas aquí bajo el título “Índice del autor”), para comprender con qué ánimo registraba él estas notas.

Estos *Cuadernos* — que, ateniéndonos más estrictamente a su finalidad, nos parece que tendríamos que llamar *Cuadernos de trabajo* — ocupan un lugar especial en el conjunto de los escritos de Heidegger. Para llegar a comprender la peculiaridad de este lugar, lo más simple es recordar lo que el mismo filósofo había pedido en lo concerniente a su publicación, a saber: que sólo se publicaran una vez publicada la integridad de todos los textos redactados por él, ya sea para la comunicación en forma de cursos o para su publicación en libros.

¿Qué significa ese deseo? Comprender tan exactamente como sea posible su sentido es, indiscutiblemente, una de las condiciones requeridas para leer de verdad los *Cuadernos negros*. Ahora bien, leer, ante todo, requiere abandonar la actitud de sospecha (de hecho, la práctica *policíaca*) que tiene la intención de descubrir lo implícito e inconfesable que, se supone, cada autor enmascara al escribir. Este modo de lectura es típico de lo que no hace mucho se designó como la *época de la sospecha*. Heidegger no se

mueve dentro de esa época. Por el contrario, define la manera en que conviene darle cumplimiento —suponiendo que en tal ocasión la única preocupación sea la de la verdad: “Si queremos ir al encuentro de lo que ha pensado un pensador, nos es necesario encontrar cómo engrandecer aún más lo que hay de grande en él”³. Si no somos capaces de este engrandecimiento, tengamos cuidado de no hacer imposible su realización a otros —más afortunados que nosotros.

Para saber lo que significa ese deseo es preciso, pues, preguntarse por qué Heidegger quería que estos *Cuadernos* fueran publicados —él, quien, por otra parte, advierte (tan vigorosamente como Proust denuncia el método crítico de Sainte-Beuve) contra la ilusión que nos haría creer en la fecundidad heurística de un enfoque “psicologista” de las obras. En el *Cuaderno V*, número 125, leemos lo siguiente: “¿Por qué [...] los más antiguos pensadores griegos [...] nos impulsan tanto a escalar en lo que es único en tanto que enigmático? Respuesta: porque de ellos no tenemos *Obras completas* ni, sobre todo, su *Correspondencia*; no hay investigaciones posibles para fisgonear en el flanco de su “alma” o en el de su “personalidad””⁴. Me parece que la manera más juiciosa de considerar estos *Cuadernos de trabajo* consiste, por tanto, en verlos en relación con la declaración que ha querido que figurara al frente de la edición integral: “*Caminos, no obras*”⁵.

Para nosotros, esto debe significar que nada de lo que escribió durante toda su vida (de 1912 a 1976) puede ser visto como una *obra*. Obra, bajo la pluma de Heidegger al menos, debe ser entendida en una acepción precisa y extrema —exactamente: como lugar de la verdad, en el sentido pleno del término. Obra: ahí mismo donde la verdad se instituye como tal —según lo que enuncia la conferencia *El Origen de la obra de arte*⁶, cuya redacción es contemporánea de nuestros *Cuadernos negros*. Hacia el final de su vida, pues, Heidegger nos confía que la integridad de lo que ha podido *realizar* se reduce únicamente a lo que indica el término “camino”.

¿Qué tenemos que entender con esta palabra? En mi sentir, al menos, es lo que los *Cuadernos de trabajo* pueden ayudarnos a comprender. Del primer *Cuaderno*, que se ha perdido, no conocemos sino la fecha —1931. Es el momento en que Heidegger se sabe comprometido en el gran movimiento de profundización que ha seguido al logro de *Ser y Tiempo*, movimiento que le ha hecho descubrir la naturaleza, aún generalmente

³ M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 103. (Primera parte, Tránsito de la VII a la VIII lección). Trad. de Raúl Gabás (*Was heißt denken?* Max Niemeyer, Tübingen, 5ª ed., 1997, p. 72).

⁴ *Réflexions* II-VI, p. 393.

⁵ Véase, F. Fédier, «Conmemoración». En *Voz del amigo y otros ensayos en torno a Heidegger*, Eds. de la Universidad Diego Portales, Santiago, 2017, pp. 27 ss. Trad. de Jaime Sologuren y J. Acevedo.

⁶ Véase, François Fédier. “En torno a *El Origen de la obra de arte* de Martin Heidegger”. *Revista de Filosofía* (de la Universidad de Chile) Vol. LXXII, Santiago, 2016. Trad. de J. Acevedo.

insospechada, de la *historia* —la que terminará por tomar un aspecto perfectamente singular: el de “historia-destinada-del ser” (*die Seinsgeschichte*).

Nuestro amigo Alexander Schild es quien ha propuesto la traducción de *Seinsgeschichte* por “historia-destinada-del ser”. Es el prototipo de una traducción perspicaz. En efecto, pone al lector en la vía de lo que dice la palabra alemana *Geschichte* —tal como Heidegger, a pesar de la etimología corriente (que vincula *Geschichte* con el verbo *geschehen*: ocurrir, suceder) la interpreta, escuchando hablar en ella la palabra *das Geschick*: lo que es impartido por el destino, la repartición destinal. Traducir *Seinsgeschichte* diciendo historia-destinada-del ser, permite comprender que el conjunto del pensamiento filosófico, desde los primeros pensadores griegos anteriores a Sócrates hasta el día de hoy, es, pues, algo *que nos es destinado*.

No tiene que sorprender encontrar —tanto en estos primeros *Cuadernos* como en los *Aportes a la filosofía*— pasajes enteros consagrados a la pregunta ¿quiénes somos *nosotros*? Ahora bien, “nosotros” (los que venimos ochenta años después de la redacción de estos textos) ¿no vemos que el fenómeno de la globalización uniformiza, por no decir “formatea”, cada día más drásticamente al conjunto de habitantes de la Tierra? En este sentido, todos nosotros nos encontramos siendo los destinatarios de esta historia-destinada. Lo que es atestiguado, muy simplemente, por el hecho de que el conjunto de los miembros de la humanidad contemporánea comparte (casi con simples variaciones de grado) la misma visión de la realidad, en la que el orden racional de la ciencia es lo que determina, de ahora en adelante, lo que es verdadero y lo que no lo es.

La evidencia de este *hecho* sólo puede compararse con la obstinación que hace estragos y que consiste en el rechazo a tomar en cuenta lo que ya se ha sugerido antes, a saber, que es de la mayor importancia distinguir dos acepciones del término “historia”: la acepción corriente (que comprende la palabra como designando el curso, el desarrollo de una serie de acontecimientos ligados por relaciones de causa a efecto —a partir de la cual puede constituirse el conocimiento científico de un *proceso*), y la acepción estricta que propone Heidegger bajo el nombre de “historia del ser”, en la que el término “historia” *cambia fundamentalmente de sentido* —esto tiene que ser subrayado—, razón por la cual es muy oportuno introducir en castellano un matiz que permita destacar esta distinción. Esto es lo que ya había hecho en francés, felizmente, Henry Corbin, cuando tuvo que recurrir al término “historial” para recoger la nueva acepción de la palabra “historia” en Heidegger. Historia se distingue, desde entonces, de la ciencia histórica (la historia *historicista* [*historisante*] o *historiografía*) para llegar a ser, cada vez más distintamente, historia-destinada, es decir: no una historia que sería como un *sino* [*destin*]; dicho de otra manera, no algo fijo por adelantado y que tiene lugar con el semblante implacable de la fatalidad, sino, muy al contrario, un impulso inicial de posibilidades muy singulares en medio de las cuales los destinatarios de este impulso inicial tienen que asir sus

oportunidades, reconociendo en ellas la que les está destinada — dicho de otra manera, *dando cumplimiento a esa destinación*.

Así se esboza uno de los numerosos caminos que ha recorrido Martin Heidegger. En los *Cuadernos*, todos estos caminos a veces se aproximan y luego se alejan los unos de los otros; ocurre, inclusive, que se cruzan. Las rutas de su travesía esbozan una comarca. Hay en francés una palabra muy elocuente para designar la particularidad de esta comarca. Es la palabra “*pays*”, que designa no sólo la comarca en que se habita, sino la tierra desbrozada, la tierra roturada y sembrada: la tierra [*pays*] de los campesinos [*paysans*] (*paysan*: término que casi debería escribirse “*paysant*”, por ser el participio presente de un verbo “*payser*”: *cultivar* el campo [*créer le pays*]), ese campo [*pays*] — no desviemos la mirada — que bajo nuestros ojos está en vías de desaparecer⁷.

A quien lea con atención los *Cuadernos de trabajo* no se le escapará por mucho tiempo la presencia, como una suerte de bajo continuo, de un diagnóstico —que no es una lamentación — que constata y registra las etapas de la desaparición de ese mundo. Insisto: no se trata de una lamentación. No hay ninguna nostalgia en Heidegger — solamente hay la lucidez de la sangre fría filosófica capaz de tomar en consideración ese mundo campesino [*paysan*] (ciertamente, con todas sus limitaciones), que *ha sido* plenamente un mundo.

Lo que tenemos que afrontar, de ahora en adelante, es la desmundanización [*l'immondation*] del mundo; se trata de hacer frente a este fenómeno inaudito, y de trabajar en lo que puede hacer renacer las condiciones propicias para la reaparición —bajo *otro aspecto*— de un mundo.

Mientras tanto, todos nosotros vivimos bajo el régimen de la desmundanización. No tiene que sorprendernos que estemos en la situación que Montaigne resume en estos términos: “Los ha asido tan fuertemente la creencia, que piensan ver lo que no ven”⁸. Ellos —son todos aquellos que no sólo fantasean a más y mejor, sino que, de ahora en adelante, sobre todo, no quieren ver lo que, sin embargo, debería saltar a los ojos, a saber, que asumir la historia que nos ha sido destinada ha llegado a ser para nosotros una urgencia mayor; y que vacilar ante eso o esquivarlo llega a ser una cuestión de vida o muerte.

Pero no nos tapemos los ojos, y no esperemos lo imposible, a saber, que cada lector esté, por principio, bien dispuesto respecto de un filósofo a través del cual las maneras de pensar y los modos de representación sufren una mutación sin precedente. A partir de este hecho, el pensamiento de Heidegger no puede sino perturbar sobremanera. Ahora

⁷ Véase, F. Fédier, «En Rusia». En *Voz del amigo y otros ensayos en torno a Heidegger*, ed. cit., p. 144 ss. Trad. de Jaime Sologuren y J. Acevedo.

⁸ Michel Eyquem de Montaigne. *Ensayos*, Libro I, Cap. XX, apartado 8, Ediciones del Olivo, Reñaca-Viña del Mar (Chile), 2008, p. 215. Trad. de Pierre Jacomet.

bien, para todos aquellos que, ante todo, no desean cambiar sus viejos y aparentemente buenos hábitos de pensamiento, nada es más insoportable que tal perturbación. Eso explica la violencia que se ha desencadenado contra Heidegger, y la desmesura de las acusaciones formuladas contra él. De este modo, se ha podido leer recientemente, en el diario *Le Monde* (27 de octubre de 2017), un artículo cuyo solo título resume su contenido: “Heidegger no ha dejado nunca de sostener al nazismo”. Si se da un simple vistazo, no importa dónde, a estos *Cuadernos*, se verá lo que es en realidad ese pretendido “sostén ininterrumpido”. La verdad es que, desde el año de su rectorado, Heidegger manifiesta respecto del régimen que se instala una inquietud que tarda poco en transformarse en una oposición manifiesta y razonada.

¿Cómo es posible que se pongan en circulación tales mentiras? Para poder responder esta pregunta es necesario, me parece, que se calibre el impacto que suscita el horror de los crímenes nazis. Teniendo en cuenta que estos últimos son hasta tal punto graves, es normal que se sea llevado a creer que ningún celo es excesivo si se trata de enjuiciar a un culpable. Pero acusar usando tergiversaciones es algo completamente diferente: es haber condenado de antemano, como en las parodias de proceso.

Ahora bien, llamo la atención de todo lector que no se haya abandonado ni a la prevención ni al prejuicio: ¿no hay en los *Cuadernos*, página tras página, una actitud de crítica no disimulada frente al régimen y a la “doctrina” nazi? ¿Cómo pueden ver ahí los detractores de Heidegger un constante apoyo y no una oposición? En una palabra, ¿cómo pueden pensar ver lo que no ven? Ocurre (como diría Montaigne) que su creencia está tan clavada a macha martillo en ellos que están *obnubilados*. ¿Qué creencia? La que estructura cada una de las ideologías que proveen la “clave” de comprensión general del proceso histórico.

Bernanos, en 1944-1945 (es decir, pocos años después de que Heidegger comenzara a redactar los presentes *Cuadernos*), escribe en *Francia contra los robots*⁹: “Capitalistas, fascistas, marxistas, toda esta gente se parece. Unos niegan la libertad, otros fingen que creen en ella; pero, que ellos crean o no crean en ella, eso, desgraciadamente, ya no tiene demasiada importancia”. Respecto de las tres ideologías que menciona Bernanos, Heidegger manifiesta en estos *Cuadernos* una oposición equivalente. Somete a la misma crítica mordaz al conjunto de maneras de pensar y de modos de representación que encajan con un “mundo” sometido a lo que hemos llamado la *desmundanización*. En un texto muy parecido, que redacta casi al mismo tiempo que Bernanos cuando escribe *Francia contra los robots*, Heidegger evoca “el dominio universal de la voluntad de poder en el seno de la historia vista planetariamente”, y precisa: “En esta realidad se mantiene

⁹ Georges Bernanos, *Francia contra los robots*, Ed. Nuevo Inicio, Granada, 2018. Trad. de Francisco Javier Martínez Fernández.

todo hoy día — llámese comunismo, o fascismo o democracia mundial” (“Le rectorat”; en M. Heidegger, *Écrits politiques*, trad. fr. F. Fédier, Paris, Gallimard, 1995, p. 220)¹⁰.

Hablar de “dominio universal de la voluntad de poder” equivale, evidentemente, a referirse al pensamiento de Nietzsche, en quien — como enseña Heidegger — la voluntad de poder representa la última figura bajo la que se revela, dentro del plan metafísico, el ser del ente. Algunas veces Heidegger ha recurrido al término nietzscheano “nihilismo” para caracterizar el periodo historial en el que nos encontramos.

Pero si nuestra intención consiste en discernir eso de que verdaderamente se trata en esta época, lo mejor es recurrir a la formulación original de Heidegger, a saber, la locución *Seinsvergessenheit*. Ha llegado a ser usual en castellano bajo la forma de “olvido del ser”. Desafortunadamente, esta traducción apenas permite entender lo que se dice precisamente en la lengua original. La manera en que el idioma germánico o el anglosajón formulan lo que nosotros, Latinos, denominamos “olvido” — a saber, *vergessen* o *forget* — es particularmente elocuente. Ernout y Meillet hacen notar que “*oblivio* es una metáfora tomada de la escritura que se desvanece”. En este sentido, el olvido es una desaparición que resulta de un proceso de disolución progresivo. Ahora bien, *vergessen* (o *forget*) es, más bien, el hecho de tomar algo en lugar de otra cosa, confundir [*se méprendre*] — o, para decirlo metafóricamente, el hecho de dejar lo que se tiene por una alternativa oscura [*lâcher la proie pour l'ombre*]. *Seinsvergessenheit* sería, así (como le gustaba decir a Jean Beaufret), el *quid pro quo* [tomar una cosa por otra] fundamental del pensamiento filosófico que toma el ser del ente por el ser mismo. El nihilismo consumado es precisamente esta época, en la que la atención que se presta al ser del ente, habiendo ocupado todo el espacio, conduce a que preocuparse del ser mismo ya no presente el menor interés. En este sentido es necesario entender el *olvido del ser* — y no, simplemente, como el hecho de volverse olvidadizo [*perdre la mémoire*] respecto del ser mismo. Porque la situación es mucho más catastrófica: ante la avalancha sin precedente de “informaciones” de todo tipo, la idea misma de un “olvido del ser” no puede pasar ya sino como una quimera.

{Es necesario rendirse a la evidencia: desde su primer momento, los *Cuadernos de trabajo* tienen todo para despistar, incluso desorientar al lector — y esto no es, por parte del autor, el resultado de un propósito suyo de “esoterismo”.

Entonces, ¿cómo nos ponemos a leer? No es inútil buscar algún modelo a seguir. El verano pasado, tuve la oportunidad de ver — en la exposición dedicada a Cézanne — un *Carnet* de dibujo abierto en dos páginas donde había una acuarela y un dibujo. Hay entre

¹⁰ M. Heidegger, «El Rectorado, 1933-1934»; en *Escritos sobre la universidad alemana*, Ed. Tecnos, Madrid, 1996, p. 26. Trad. de Ramón Rodríguez.

estos ejercicios de *modulación* (en dibujo o en color) y las pinturas del pintor, una relación que puede ayudar a entender, en comparación con los textos redactados con vistas a su publicación, las notas de trabajo de Heidegger. Así como Cézanne —aunque sea en miniatura (Baudelaire diría en “diminutivo” y Hölderlin “a menor escala”)—, después de haberse asegurado de la *lógica de las sensaciones organizadas*, intenta verificar en términos concretos la *ley de la armonía* que permite la *realización*, del mismo modo, en Heidegger, asistimos a los primeros intentos de encontrar la manera adecuada de formular la articulación de una nueva lógica, que ya no es la lógica del pensamiento metafísico. Recordemos: *Ser y Tiempo* (ed. en castellano, pp. 188 s.; ed. en alemán, pp. 165 s.) anuncia que es imperativo “*liberar la gramática de la lógica*” —no sin mencionar la particular dificultad de esta tarea, que “*no puede lograrse contentándose con aportar correcciones y complementaciones, añadidas con posterioridad, al contenido tradicional*”. Descubrir la “lógica” de un pensamiento liberado de la metafísica (¡no siendo la metafísica reducible a un yugo!) consiste en algo que presenta todos los caracteres de una *ruptura*. Por tanto, en la conferencia de 1930 dedicada a la verdad (*Vom Wesen der Wahrheit*), Heidegger precisa: “*Ya no se trata ahora de modificar cualquier cosa. Lo que es imperativo es la ruptura*”.

Ruptura debe ser escuchada aquí con toda la fuerza del término. Es la palabra que señala, lo más aproximadamente posible, cómo debemos comprender lo que Heidegger entendía en esa época con la palabra “revolución”¹¹. En él, *revolución* no es lo que se proponen los marxistas, ni lo que entienden por tal los herederos de la Gran Revolución de 1789. La única interpretación de la revolución que invoca Heidegger es la de Hölderlin: no la “revolución de la Ilustración”, sino la de la “iluminación más elevada” (*höhere Aufklärung*) —una revolución, como explica el poeta, “que hará que todo lo anterior enrojezca de vergüenza ante ella”¹². Esta revolución está aún por venir; es tan inusual, que es perfectamente irrepresentable en el momento actual; es una tarea que requiere de todas las fuerzas disponibles; sólo puede haber, por el momento, una *preparación* de ella.

La comprensión de esta situación arroja luz sobre una particularidad del estilo de los *Cuadernos*: la vehemencia con la que se critican *todas* las opciones “político-sociales” del “mundo contemporáneo” no debe confundirse con la ira. Muy especialmente, tampoco con el odio, ya que este último, como sabe Heidegger¹³, no es, por cierto, la

¹¹ Véase, François Fédier, «Cinco preguntas a propósito de Heidegger»; en «*Límite*. Revista interdisciplinaria de Filosofía y Psicología», Vol. 12, Nº 39, Arica (Chile), 2017. Trad. de J. Acevedo.

¹² Friedrich Hölderlin, «Carta del 10 de enero de 1797 al doctor Ebel». En *Correspondencia completa*, Ediciones Hiperión, Madrid, 1990, p. 319. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte.

¹³ «En todo odio se esconde en retracción [*s'abrite en retrait*] la dependencia más abismal de aquello respecto de lo que, en el fondo, nunca cesa de querer independizarse; algo que nunca podrá lograr, sobre todo, si se deja arrastrar por un odio creciente». (*¿Qué significa pensar?* Ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 68. Primera parte, Lección X.

manera correcta de oponerse a nada, ya que hace caer a aquellos que se abandonan al odio al nivel de lo que odian.

Esta observación es de gran importancia. Porque permite entender la crítica de Heidegger; de lo contrario, existe un fuerte riesgo de caer en un plano secundario de los asuntos; esa crítica contundente de Heidegger no sólo se centra en las ideologías contemporáneas, sino que también se dirige, para comenzar, al cristianismo (en la forma dogmática del catolicismo romano), que, en el desarrollo de las estructuras “políticas” de la Edad Moderna, desempeña el papel de primer iniciador.

Una vez más, y sobre todo en este caso, tengamos cuidado de no malinterpretar las cosas: la vigorosa oposición mostrada por el enfoque de Heidegger hacia este cristianismo es similar a la apasionada denuncia que se encuentra en la parábola de Dostoievski sobre el Gran Inquisidor, que no se puede entender plenamente —al igual que la oposición de Heidegger al cristianismo—, si no se establece claramente la distinción entre la rigidez dogmática y la existencia cristiana, de modo que sus declaraciones son, más bien, una sensibilización *a favor* de la existencia cristiana que una acusación *contra* el cristianismo.

Lo mismo se aplica a la crítica del liberalismo real (donde el tema de la *libertad* real queda en un lugar accesorio, después de la libertad de ganancia), con la crítica al bolchevismo real (donde se prefiere la eficacia de una vanguardia dictatorial a la decisión de la *mayoría* en las deliberaciones de los comités), y con la crítica al real nacionalsocialismo (donde la invención de una nueva economía de trabajo comunitario desaparece para dar paso a la pura y simple expoliación que “justifica” una fantasmagoría racista).

Los *Cuadernos* son para Heidegger una especie de ganar impulso, en el que pone en juego su existencia misma. El cuestionamiento que hay en ellos es tanto el objetivo como el medio. En ese entorno cada vez más fluido, resulta vital mantener el equilibrio en medio de exigencias contradictorias. Tener en cuenta y prestar atención a los factores de perturbación ayuda a mantener el equilibrio. La vehemencia de la crítica ocasionada por el espectáculo del mundo contemporáneo es como la barra de equilibrio sujeta por el funámbulo en la cuerda floja, barra que le permite caminar por encima del abismo}.

Traduciendo este volumen, ha sido preciso enfrentar una dificultad muy particular. Con los *Cuadernos*, en efecto, Heidegger ya no tiene como primera preocupación escribir tomando en cuenta las dificultades de intelección que podría imponer a sus lectores. Por

Trad. de Raúl Gabás). En los «Apuntes del taller» (GA 13, 153), se puede leer: «El estado de espíritu más vil (dado que es él mismo quien se envilece con ello) es el odio: ausencia completa de libertad, que como no es sino vacuidad, le gustaría exhibir la actitud de la superioridad» (en *Experiencias del pensar*, Ed. Abada, Madrid, 2014, p. 98. Trad. de Francisco de Lara).

tanto, ¿cómo traducir un texto que el filósofo redacta para sí mismo, de tal modo que ante él se encuentra en una relación mucho más libre con su propia lengua?

A propósito de la traducción, Walter Benjamin cita una sorprendente declaración de Goethe: “Nuestras traducciones, inclusive las mejores, parten de un principio erróneo: buscan que lo que lo que está escrito en sánscrito, en griego o en inglés se haga alemán, más bien que enriquecer la lengua alemana gracias al espíritu del sánscrito, del griego o del inglés. [...] El error fundamental del traductor consiste en que no hace sino mantener el estado fortuito de su propia lengua, en vez de dejarla ser potentemente conmocionada por la lengua extranjera”¹⁴. Y Benjamin agrega este simple comentario: “Por tanto, es necesario que en vez de adaptarse en el sentido del original, la traducción vaya más bien —hasta en el detalle—, a modelarse con amor, en su propia lengua, sobre la manera en que piensa y siente la lengua original”.

Por tanto, traducir es un ideal que sólo alcanzan, a veces, los más grandes poetas. Walter Benjamin piensa, ciertamente, en Hölderlin cuando escribe esto. No tengo la pretensión de dar a leer una traducción suficiente de estos primeros *Cuadernos* de Heidegger. Pero la idea que expresa Benjamin me parece que corresponde, en sumo grado, a lo que sería preciso hacer en estos casos: encontrar los medios presentes en nuestra lengua, pero no reconocidos aún plenamente, que pueden dar lugar a la recepción de un pensamiento que en su propia lengua se aventura a descubrir lo que hasta ahora no ha sido sino presentado.

¿A qué se ha consagrado Heidegger, pues, durante toda su existencia? A lo que, precisamente, toma forma, por lo pronto, en los presentes *Cuadernos*, y que denominamos *el otro comienzo del pensamiento*.

El *otro* comienzo es, en realidad, también en este caso, el comienzo del pensamiento filosófico, el que ha tenido lugar en los primeros pensadores griegos, Anaximandro, Heráclito y Parménides —pero *otro* comienzo. ¿Por qué otro? La respuesta se encuentra en *Ser y Tiempo*, donde Heidegger señala que en Parménides concretamente “el fenómeno del mundo ha sido saltado”¹⁵ (como un lector desatento o demasiado apresurado puede “saltarse una página” de un libro). No se trata aquí, por cierto, de inatención o negligencia. Algo diferente está en juego, algo que continúa pesando y que es importante compensar.

Para nosotros, lo primordialmente urgente consiste en medir hasta qué punto el trabajo de Heidegger —aún hoy día— afronta dominios para los que no tenemos a

¹⁴ Walter Benjamin. «La tarea del traductor». En «*Teorías de la traducción: Antología de textos*». Ediciones de la Universidad Castilla-La Mancha, Cuenca (España), 1996, pp. 345 s. Trad. de Hans Christian Hagedorn. Edición de Dámaso López García.

¹⁵ *Ser y Tiempo*, Ed. Universitaria, Santiago, 1997, p. 126 (§ 21, *sub fine*). Trad. de Jorge Eduardo Rivera C. (*Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 17ª ed., 1993, p. 100).

nuestra disposición ni gramática ni vocabulario. En tal situación, es grande la tentación de entregarse a lo licencioso. Pero cuando se mira cómo procede Heidegger, esta tentación se derrite como la nieve bajo el sol. Heidegger, en efecto, procede con una prudencia ejemplar. El gran mérito de estos *Cuadernos* consiste, sin duda, en mostrar cómo explorar un territorio desconocido. Aquí, la noción de “camino” adquiere toda su fuerza de apertura. Si tuviera que rememorar uno de los recuerdos más destacados de las conversaciones con Martin Heidegger, escogería éste, en el que él insistía sobre la fecundidad de lo que denomina *nachvollziehen* —hacer cada uno, a su turno, la experiencia de lo que ha sido hecho ejemplarmente por un *auctor* [autor], por un ser humano capaz de aumentar el tesoro de humanidad que nos es legado y del cual, inclusive si no lo sabemos, somos depositarios.

Creo que estos *Cuadernos* quedan bien caracterizados por el epígrafe que figura en el inicio del *Cuaderno V*:

*Signos en guiño,
que hacen pasar lo que ha sido transmitido
a los que vendrán después de nosotros*

{En el trabajo de traducción, siempre he podido contar con el saber incomparable de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Muchos amigos me han ayudado con su apoyo, sus opiniones y su conocimiento. No puedo mencionarlos a todos, pero, al menos, que sean mencionados aquí Vincent Josse, Pascal David, Guillaume Badoual, Philippe Arjakovsky, Alexandre Schild y Ingrid Auriol.

(Otoño de 2017)}¹⁶

Enviado: 16 de mayo de 2020

Aceptado: 14 de junio de 2020

¹⁶ Los pasajes de este *Prólogo* que aparecen entre llaves [{}] constan sólo en el texto que el autor envió personalmente al traductor.