



Un segundo comienzo. Diálogo con el editor de los *Cuadernos Negros* de Martin Heidegger.

A second beginning. Dialogue with the blacks notebooks editor's of Martin Heidegger.

Entrevista a Peter Trawny* por Soraya Guimarães Hoepfner**
petertrawny@aol.com, soraya.hoepfner@gmail.com

Traducción del portugués al castellano por Luis Uribe Miranda***
luis.uribe@wanadoo.fr

En febrero de este año 2014, finalmente, salió al público el primer volumen de los *Cuadernos negros* de Martin Heidegger. Editada por el filósofo Peter Trawny, Director del Instituto Martin Heidegger en Wuppertal, Alemania, la serie se compone de un total de 34 cuadernos que reúnen cerca de 40 años de consideraciones filosóficas del pensador. De cierta manera, la publicación del primer volumen, titulado *Consideraciones II-VI*¹, podría ser interpretado como el comienzo de un fin. Esto, porque no solamente inaugura la última sección de notas de las *Obras Completas* de Heidegger sino que, también, coloca a toda su filosofía como blanco de las críticas, bajo la amenaza de las evidencias de su implicación con el Nacionalsocialismo y, lo más grave, con ideas antisemitas.

En esta entrevista, realizada en Berlín en el mes de marzo del 2014, poco antes del lanzamiento oficial del primer volumen realizado por la editorial, Peter Trawny nos habla sobre la importancia de los *Cuadernos* para la comprensión del proyecto filosófico de Heidegger. El editor comparte con nosotros en esta conversación algunos de los *insights* sobre el hombre y el pensador que están en el libro², que él también acaba de lanzar, y donde expone detalladamente su punto de vista, hasta ahora privilegiado, de quien ya tuvo acceso al conjunto de escritos que sólo ahora comenzamos a conocer.

* Alemán. Doctor en Filosofía por la Bergische Universität Wuppertal. Actualmente es director del Martin-Heidegger-Institut de la misma universidad

** Brasileña. Periodista y Doctora en Filosofía por la Universidad Federal de Río Grande del Norte (UFRN) / Södertörn University, Suecia. Actualmente es Investigadora independiente afiliada al International Center for Information Ethics (ICIE) en Alemania.

*** Chileno, Doctor en Filosofía por la Università degli Studi di Torino. Actualmente es Profesor Titular de la Universidad Católica Silva Henríquez, Investigador Asociado de Cenaltés y realiza una investigación postdoctoral en Filosofía en la Universidad Federal de Minas Gerais (UFMG), Brasil.

¹ HEIDEGGER, Martin. *Überlegungen II-IV (Schwarze Hefte 1931 – 1938)*. Ed. V. Klostermann, Al Cuidado de Peter Trawny, Vol. 94, Frankfurt, 2014.

² TRAWNY, Peter. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Ed. V. Klostermann, Frankfurt, 2014.

Entre los puntos importante de esta conversación están su defensa de una relectura completa de la obra de Heidegger post *Ser y Tiempo* y, sobretodo, Trawny nos presenta su ya polémico argumento sobre lo que realmente es el núcleo del proyecto filosófico de Heidegger a la luz de la lectura de los *Cuadernos negros*.

SGH: Comienzo por cuestiones factuales que, no por casualidad, son muy relevantes. ¿Cuánto tiempo, de hecho, le llevó el proceso de edición de los *Cuadernos*?

PT: De cierta manera, este fue un trabajo fácil. Los *Cuadernos Negros* son manuscritos redactados en una caligrafía bien clara. Ahora, si usted es capaz de leer esa caligrafía alemana, no tiene problemas en transcribirla directamente en el computador. Esos *Cuadernos* fueron especialmente fáciles porque la familia (de Heidegger) ya había hecho una primera transcripción; claro que yo me basé en el original. Así, pienso que la edición de los tres volúmenes llevó cerca de un año; los próximos volúmenes, deberían salir en el otoño europeo. Son manuscritos terribles de Heidegger, pero, en verdad, divertidos para trabajar con ellos.

SGH: La primera cosa que realmente llama la atención es la perfecta organización lógica de las notas; por ejemplo, solamente la *Parte 3* contiene las consideraciones más políticas, más polémicas. En cuanto editor, ¿usted organizó las notas de algún modo, cronológico o lógico, diferente del original?

PT: No. Este es el orden original; nada fue modificado por mí. Es un manuscrito perfecto.

SGH: Esto es curioso e importante de saber, porque quiere decir que las notas no son, de modo alguno, anotaciones – lo que con otras palabras usted menciona en su epílogo, *Die Handschriften sind durchgearbeitet*³ – es decir, ellas fueron meticulosamente trabajadas, no son escritos de un impetuoso.

PT: No lo son. En verdad, los *Cuadernos* no son cuadernos de notas. Deben haber existido anotaciones creadas para los *Cuadernos*, pero probablemente fueron destruidas.

SGH: ¿Y el Número I? ¿Fue destruido? ¿No debería ser público?

³ TRAWNY, Peter; *Überlegungen II – VI*, p. 534.

PT: Eso es lo peor. En mi opinión, el número I nunca existió. Tal vez haya existido en algún momento, pero Heidegger pudo haberlo destruido. Él siempre se refirió a los *Cuadernos* por números sin nunca haber mencionado un Cuaderno I; por tanto, yo lo interpretaría de esta forma: si es que algún día existió, ya no existe más.

SGH: Bueno, pienso que esos son elementos relevantes para cualquier interpretación posible. Ahora, quisiera pasar a lo filosófico y comenzar con la cuestión del significado de “ser alemán” y de ese *Dasein* alemán, que no es algo necesariamente inédito, por el contrario, es extensamente discutido en el *Volumen 38*⁴; así como también, casi 30 años después, lo vemos mencionar un cierto *Dasein* griego⁵.

PT: Ese es un tema crucial en los años 30 y hasta el 41, y no sólo en los *Cuadernos*. De hecho, es verdad que en ningún otro manuscrito la cuestión de ser alemán es tan fuerte como en esas notas. Ella es crucial para su narrativa filosófica sobre el primer y el segundo comienzo⁶, como usted sabe. Está bastante claro que Heidegger conecta la Revolución Nacionalsocialista [*Nationalsozialistische Revolution* 33/34] con el denominado “segundo comienzo”.

SGH: Sí, pero entonces, justamente, eso vuelve la comprensión lógica aún más difícil. Podemos, sin mayores complicaciones, referirnos a una “filosofía griega”, aquella del “primer comienzo”, y de eso se puede inferir a los griegos como pueblo; así, también, con la lengua griega. En ese sentido, también la filosofía alemana es única. Aquí me refiero, claro está, a todos los que antecedieron a Heidegger, aunque él mismo, en ese *Cuaderno*, llegue al punto de citar solamente las fechas de nacimiento de Wagner y Nietzsche, como los grandes eventos de la historia alemana⁷. No estoy aquí elaborando ninguna disculpa para justificar el orgullo desmedido de Heidegger por lo alemán, sólo estoy sugiriendo que tiene un cierto sentido –dentro de la lógica heideggeriana–

⁴ HEIDEGGER, Martin. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Ed. V. Klostermann, Al cuidado de Günter Seubold, Vol. 38, Frankfurt, 1998.

⁵ HEIDEGGER, Martin. *Aufenthalt: Séjours*. Ed. Du Rocher, Edición Bilingüe al cuidado de François Vezin, Paris, 1992.

⁶ Heidegger se refiere sistemáticamente a los alemanes como portadores de la tarea de retomar de la primera disposición de los griegos en relación a la cuestión del ser. En la esencia del ser alemán residirá, por tanto, esa condición de posibilidad, de mostrarse desprovisto de valentía (*atolmos*) para aquella tarea, al mismo tiempo en que, solamente, en ese cuestionar adviene la valentía (*tolma*) para otro comienzo. Esa idea reaparece frecuentemente como “otro comienzo” [*Der anderen Anfang*] o un “recomenzar” [*das Wiederanfangen*] en diversos pasajes.

⁷ HEIDEGGER, Martin. *Überlegungen II-IV (Schwarze Hefte 1931 – 1938)*, p. 523.

pensar la particularidad del alemán para la historia del pensamiento occidental. Por lo mismo, si hay lógica en esa relación y, por consiguiente, es posible inferir la importancia de una filosofía para una revolución, entonces, ¿para qué Heidegger necesitaría del pueblo [*das Volk*]? ¿Cuál es el papel del pueblo en todo esto?

PT: Es claro que la comprensión que Heidegger hace de los alemanes es nefasta. Y no es la lengua alemana sino, más precisamente, Hölderlin y Nietzsche. Ellos son los grandes representantes de lo que significa ser alemán para Heidegger. Evidentemente que Hölderlin más que Nietzsche, pero en todo caso, en los años 30, Nietzsche aún era una figura muy fuerte. Eso es extraño, porque podríamos decir que Hölderlin es un poeta muy importante y que Nietzsche es un pensador muy importante, pero usted no se puede hacer política con eso. Usted no puede decir, “tengo un proyecto metapolítico y lo voy a conectar con la poesía de Hölderlin”. Eso es muy extraño, ningún alemán de las calles, una persona común, estaba interesado en Hölderlin o Nietzsche; entonces, eso es extraño desde el inicio. El más alemán entre los alemanes es Hölderlin y ese es el sentido epocal del pueblo alemán. En esa extraña relación, el principal predicado del ser alemán es atribuido a Hölderlin. Esto es problemático desde el inicio, porque es obvio que no se puede discutir sobre Hölderlin con los nazis. En todo caso, Hölderlin es una fuente principal en aquella narrativa y es así como Heidegger establece una conexión con los alemanes, de un modo muy curioso. Ahora, si acaso Heidegger tuvo un objetivo político, ese era el pueblo. Ese pueblo, sin embargo, no es fruto de la cultura, que él rechaza y critica como concepto. El pueblo es un concepto político, un concepto primordial.

SGH: Entonces, para usted tampoco parece claro el por qué él “necesita” del pueblo en ese contexto; a no ser que hagamos un ejercicio entre niveles óntico y ontológico.

PT: De cierta manera, él siempre pensó que la filosofía sólo podría ser posible en la esfera de un pueblo. Yo diría que para él, la filosofía debe ser siempre alemana o griega; no existe algo como filosofía en sí, pero sí existe siempre una filosofía en el contexto de un pueblo. Nunca es universal, sin conexión con un cierto *Tópos*, un lugar. En este punto, el lugar siempre está conectado con una Tierra que está, a su vez, conectada con el pueblo.

SGH: En la página 233, después de enumerar una serie de diez caracteres negativos de su tiempo presente, marcado por una visión de mundo [*Weltanschauung*] y de la falta de principios [*Prinzip-losigkeit*] de la filosofía, Heidegger termina diciendo: “Todo eso es, en principio, no-alemán – ¿qué

puede un pensador en tiempos tan convulsionados?”⁸. A partir de esa nota, me gustaría considerar por un momento la hipótesis de que la filosofía pertenece, cada vez más, a su presente. Al filosofar lo hacemos, invariablemente, a partir de nuestro modo actual de ser, a partir de nuestro tiempo presente. Desde ahí que, todo ejercicio de “mirar hacia atrás” y buscar un diálogo con Heidegger y su tiempo se muestra ya como una cierta imposibilidad. Pero, lo que me gustaría decir con eso es que la filosofía dice relación a un instante –existe en conexión con un determinado presente–. En caso de que usted acepte esa hipótesis, entonces ¿podríamos decir que Heidegger necesitaba para su filosofía una cierta circunstancia de presente, necesario, para instigar un determinado instante filosófico, para él, ideal? ¿Heidegger se muestra terrible e increíble, al mismo tiempo, porque responde como tal a su tiempo? En esta pregunta está la premisa de que la filosofía no es un mero producto de una mente pensante, no es una “visión de mundo” sino, más bien, una correspondencia al mundo, a lo que es. ¿Le parece esto plausible? ¿Heidegger quería forjar un determinado presente que correspondiese a un instante filosófico ideal?

PT: Existe un cierto tiempo filosófico que es típico, pero yo diría que para Heidegger el tiempo necesario es el de la revolución. Esto quiere decir, que él no está tratando del mundo de una determinada comunidad sino que de una historicidad [*Geschichtlichkeit*]. Y la historia, para él, solamente es en cuanto situación de irrupción, de ruptura de algo que termina y comienza. Entonces, el punto central aquí es la revolución. Primero, él tiene hasta un punto de vista positivo sobre la Revolución del Nacionalsocialismo; pero después, se vuelve más crítico al respecto. En todo caso, la Revolución del Nacionalsocialismo fue para él un indicio, una señal, el trazo de una determinada situación histórica, y esa situación histórica exigía una respuesta, como usted dice. En un mundo como el nuestro, donde nada acontece, Heidegger diría que es un mundo de diversión, de placer, no de la filosofía. En este sentido, el Nacionalsocialismo fue una provocación real para pensar esa situación. Más tarde, él va a decir que el problema es que él entendió el otro comienzo, pero no el Nacionalsocialismo. Entonces, usted podría decir que en esa fase, él está pensando aquel segundo comienzo. En las lecciones del semestre de verano de 1932, titulado *Parménides*⁹, usted observa a un filósofo lidiando con los griegos y con una excelente idea sobre un segundo comienzo. Sin embargo, inesperadamente, algo acontece: la revolución. Probablemente él pensó que debería haber una conexión, que no se trataba sólo de una mera coincidencia; entonces presenta (o intenta) una filosofía para esa revolución, porque pensaba que esta

⁸ “All diesses ist von Grund auch undeutsch – Was sollen Denker in so rauschender zeit?” HEIDEGGER, Martin. *Überlegungen II-IV (Schwarze Hefte 1931 – 1938)*, p. 233.

⁹ HEIDEGGER, Martin. *Der Anfang der abendländische Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*. Ed. V. Klostermann, Vol. 35, Al cuidado de Peter Trawney, Frankfurt, 2012.

revolución (y eso es una locura) podría ser un segundo comienzo. Yo, sin embargo, diría que no me parece muy sensato ver a Hitler como una respuesta a los griegos pero, muy probablemente, Heidegger llegó a pensar que podría ser.

SGH: Pero, ¿cómo es posible que él haya depositado en un movimiento político esa carga filosófica?

PT: No fue una revolución normal. No fue democrática en ningún sentido; fue iniciada por un genio político al que denomina "padre del estado". Heidegger estaba fascinado por Hitler porque no era un hombre común; conocía a Nietzsche, Wagner, era más bien un arquitecto que un político. En cierto sentido, Hitler despreciaba la política y, para Heidegger, esto fue interesante; ver a un político que desprecia la política, la administración y que, de algún modo, intenta hacer política como arte. Quizás, esto representó, para él, la posibilidad de conectar su pensamiento con este proyecto (político).

SGH: Ese momento de delirio fue, no obstante, relativamente corto. Esa esperanza no dura mucho. Por consiguiente, ¿cómo es que ese momento puede responder por toda la obra de un hombre?

PT: ¿La obra de un hombre como Heidegger? Si usted considera *Ser y tiempo*, esta fue, ciertamente, la obra más importante que hizo. Él se va a referir siempre a esa obra. Pero, ¿y lo que acontece después de *Ser y tiempo*? Creo que tenemos que visitar, de un modo nuevo, el período post-*Ser y tiempo*. En 1928, 29, 30, él, en verdad, no sabía qué hacer. Hace una cosa aquí, otra allá, pero no hizo mucha cosa; buscaba algo, era un filósofo sin una idea.

SGH: O uno con una idea obsesiva (el sentido del ser).

PT: O uno con una idea obsesiva; pero en cierto sentido él estaba incómodo. Las lecciones son interesantes, pero no tan importantes como *Ser y tiempo* y no tienen un contexto claro. Vea, por ejemplo, el concepto de meta-ontología: muchos estudiosos heideggerianos están lidiando con, tal vez, 25 páginas de un curso, pero el mismo Heidegger no vuelve nunca más sobre ese asunto.

SGH: ¿Usted se está refiriendo a los *Fundamentos metafísicos de la lógica*¹⁰?

PT: Exactamente. Tal vez esa haya sido la temática durante semanas, un año, pero no era *la idea* para él. La idea, para Heidegger, y yo estoy bastante convencido de eso, es la relación entre el primer y el segundo comienzo, entre los griegos y los alemanes, y va a intentar llevar a cabo esa idea, con todas sus fuerzas, en los años 30 y 40. Entonces, entre 1944-45, cuando cada vez se vuelve más claro su fracaso, que ese proyecto no va a acontecer, él colapsa. No sólo su pensamiento colapsa; él mismo tiene un colapso nervioso. Él sufrió con el fracaso de ese proyecto. Entonces, tiene que desarrollar nuevas estrategias; usted puede ver claramente en los *Cuadernos* de 1946-47, que él está buscando un nuevo punto de partida, porque sabía que no podría continuar con ese proyecto: era el fin. Desgraciadamente, muy desgraciadamente, esa narrativa de los griegos y alemanes era su auténtico y genuino proyecto. Incluso, en la entrevista para *Der Spiegel*¹¹ habla sobre la importancia histórica de los alemanes y griegos: ¡eso en 1966! Él nunca abandonó ese proyecto, pero estaba claro que él mismo sabía que no era muy conveniente hablar de eso en público.

SGH: ¡Qué pena! Yo, particularmente, tenía la romántica idea de que todo el tiempo, efectivamente, él ejercitaba la mantención de la cuestión por el sentido del ser, que esa era *la* cuestión, que, por lo demás, aparece repetidamente en todas las partes de ese primer volumen de los *Cuadernos*, como aquello digno de ser preguntado [*Fragwürdige*]. Es decir, a lo largo de los años, su filosofía trató de esa pregunta, cada vez, de acuerdo con cada tiempo del mundo; sea el tiempo de la técnica, de la cibernética y, por último, de la información. Cuidaba, en la filosofía de Heidegger, reflexionar de modo renovado el desvelar/velar del ser.

PT: Antes que todo, quiero decir que esa es mi interpretación, algo que intento explicar en mi libro. Esa narrativa es, efectivamente, en lo que, realmente, consiste su proyecto filosófico. Es, apenas, una interpretación, no quiero pelear por ella, eso no es lo que me interesa; y yo bien quisiera estar engañado, pero no encuentro que este sea el caso. Si usted toma, por ejemplo, el problema de la técnica, que le interesa particularmente, en los años 30, ¿no encuentra que él está, totalmente, en contra de ella?

¹⁰ Curso de 1928, publicado en HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Ed. V. Klostermann, Vol. 26, Al cuidado de Klaus Held, Frankfurt, 1978.

¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Das Spiegel Gespräch*, (1966), en *Aus der Erfahrung des Denkens (1910 – 1976)*. Ed. V. Klostermann, Tomo 2, Vol. 13, Al cuidado de Wilhelm von Hermann, Frankfurt, 2002.

SGH: Bueno, al leer ese volumen, veo a un hombre con rabia pero, también, amedrentado. Alguien que no está, para nada, satisfecho con el curso de los cambios del mundo, de la transformación del mundo en cultura, organización, en visión de mundo. Pero, esto es precisamente lo que hace más difícil la comprensión, y la situación es aún más extraña, después, si partimos desde el punto de vista de la visión que Heidegger tiene de la técnica en esa época y, por otro lado, si observamos su visión del Nacionalsocialismo, algo no concuerda porque, ¿no es justamente el Nacionalsocialismo la personificación de la técnica por excelencia? ¿Qué puede haber más técnico que eso?

PT: Así es.

SGH: Entonces, para mí, eso parece inconsistente.

PT: Y así critica al Nacionalsocialismo. Usted debe observar que hay una diferencia entre los alemanes y los nacionalsocialistas; y esta es una diferencia aún más desagradable. Es bastante evidente que los alemanes no son los nacionalsocialistas; ellos son innegablemente los representantes de la tecnología, así como, por lo demás, los judíos serán más tarde esos representantes.

SGH: Para hablar de aquello, corrigame si me equivoco, leí el volumen cuidadosamente y en él no hay ninguna mención a los judíos, ¿estoy en lo correcto?

PT: No, no hay. Eso va a aparecer en el próximo volumen. Pero, como usted misma habló de esperanza, Heidegger tenía la esperanza de que las promesas antimodernistas de los nazis se cumplieran. Sin embargo, es claro que los nazis sólo estaban interesados en dominar el mundo; la única cosa que querían era tecnificar el mundo. Heidegger va a reconocer eso en 1934-35 y, en consecuencia, se vuelve un rebelde contra los nazis. Cuando en esa época él habla de maquinación [*Machenschaft*]¹², él no es capaz de encontrar el punto de vista. En los años 50, como usted mencionó, él ya está lo bastante libre para decir que la imposición total [*Gestell*] es nuestro mundo y que no podemos tener un punto de vista fuera de él. Él está realmente enojado, agresivo, luchando contra la tecnología porque piensa que esta es nihilista, que es algo no-alemán [*undeutsch*]. Esto es muy problemático. ¡Ni necesito saber que es un absurdo en términos filosóficos!

¹² En la sección III, Heidegger critica la ascensión de un "Nacionalsocialismo vulgar" y de la historicidad velada en cada maquinación.

SGH: Es problemático, también, porque todo el tiempo él está, justamente, intentando afirmar que su perspectiva no es una mera crítica a la modernidad sino, una filosofía pura lidiando con el mundo, y el mundo no es algo con lo que alguien pueda luchar en contra. Pero, sin embargo, del mismo modo que, para él, los griegos tuvieron su momento de “dar un paso en falso”, de tener una “falsa” perspectiva de la relación con las cosas, ¿eso no quiere decir que el primer comienzo fue, al mismo tiempo, un primer contra-comienzo?

PT: Si. ¡Eso es un problema porque los griegos no tenían a Heidegger! Heidegger pensó, en cierto sentido, y eso está bastante claro en los *Cuadernos negros*, que la filosofía debe ser un pensar histórico sobre el ser [*seinsgeschichtliches Denken*]. Él no conectó ese proyecto al hombre-Heidegger, porque pensaba que toda filosofía *debe* ser un pensar histórico. En otros cuadernos, por ejemplo, él critica a Husserl por no haber comprendido el pensar histórico del ser, pero ¡Husserl ni siquiera conocía eso! Volviendo a su pregunta, la diferencia es que Heidegger es un pensador histórico del ser, mientras que los griegos nunca tuvieron un pensador de esas características. Es como la perspectiva hegeliana, él era el único que realmente entendía lo que estaba pasando. Curiosamente, para él, no es una coincidencia lo que aconteció en Alemania y que sólo un alemán podría entender eso.

SGH: En aquel primer volumen, él usa varias veces la expresión *solamente pocos*¹³; solamente pocos pueden vislumbrar lo que la filosofía –a través de él– intenta alcanzar. Usted trató, más o menos, esa cuestión en su libro *Adyton*¹⁴. Por tanto, parece que la filosofía no es para todo el mundo. Creo que hasta cierto punto podemos concordar con eso. Siendo así, especialmente en lo que concierne a nuestro tiempo, ¿es posible filosofar y ser políticamente correcto? Es decir, sin caer en la trampa de pensar que se trata de algo especial, ¿para escogidos especiales?

PT: Eso que Heidegger intenta hacer con esa cuestión es, desde mi punto de vista, una banalidad. Es verdad que hay una cierta tradición en hacer una distinción entre esotérica y exotérica, pero como dije antes, no es muy inteligente afirmar eso. En 2700 años de filosofía ¿podríamos, quizás, hablar de 50 filósofos? En verdad, no tenemos más que esos. No solamente entre los griegos y alemanes, sino incluyendo a Heráclito, Anaximandro, etc. Esto hace ¿dos filósofos por siglo? Quizás, como dice Nietzsche, los filósofos son animales raros, y todos saben eso. En el futuro, no vamos a lidiar con los textos de Peter Trawny, quizás lidiemos con los de Badiou (Alain), puede ser.

¹³ Ver HEIDEGGER, Martin. *Überlegungen II-IV (Schwarze Hefte 1931 – 1938)*. pp. 277, 281, 332, 361, etc.

¹⁴ Ver TRAWNY, Peter. *Adyton: Heideggers esoterische Philosophie*. Ed. Matthes & Seitz, Berlin, 2010.

SGH: Vamos a desear un futuro mejor para nuestros niños.

PT: Ser un filósofo quiere decir más que filosofar en determinadas situaciones. Yo diría que incluso un hombre común puede encontrarse en situaciones en las que filosofa, pero no es un filósofo. Entonces, ser un filósofo es algo muy especial a mi modo de ver. Pero Heidegger hace de eso algo grandioso. Él arruina todo al decir que 'el dominio público no es capaz de comprenderme, no es capaz de comprender a Platón, a Nietzsche'. Pero, es evidente que el dominio público no es capaz de comprender a Kant; es obvio que el dominio público nunca está interesado en leer filosofía de modo intenso. Sin embargo, esa no es la cuestión relevante sobre el dominio público. Es decir, como Heidegger piensa, las personas no tienen a Nietzsche como modelo cotidiano, ellas tienen, si se me permite la broma, a Pelé pero no a Nietzsche; en consecuencia, tengo que crear una esfera esotérica donde puedo hablar para las personas que pueden comprenderme, y esos son pocos. Pero como ya dije, eso no es relevante a mi modo de ver.

SGH: Parece que eso muestra, y se suma, a la frustración creciente de Heidegger; estar entre los pocos y tener, aparentemente, tan poco apoyo de sus colegas. Es como si todos a su alrededor estuviesen equivocados.

PT: Sí. ¡Exactamente eso!

SGH: Un poco delirante pero, también, un poco triste.

PT: ¿Usted cree?

SGH: Sí.

PT: No se debe creer en cada aspecto del texto. Él tiene un ídolo, un modelo a seguir y ese, claramente, es Nietzsche. Por lo mismo, el gesto nietzscheano está muy presente; el gesto de exclusividad, de soledad, que es el gesto de Zaratustra que vive en las montañas. En cierto sentido, los *Cuadernos negros* son una gran escenificación. Yo creo que Heidegger quería que fuese así. Por ejemplo, al final de los años 40 continúa con ese tono desesperado en los *Cuadernos*. Al mismo tiempo, escribe otro texto llamado *Los cuatro cuadernos*¹⁵ y, ¡en esos tiene un tono diferente! No hay nada de ese resentimiento violento, por el contrario, es una filosofía simple y clara. No debemos olvidar que, en los *Cuadernos negros*, Heidegger sabe exactamente lo que está haciendo.

¹⁵ Ver HEIDEGGER, Martin. *Vier Heften*, Vol. 99. (Inédito).

SGH: Entonces, teniendo presente lo ya mencionado al inicio, no se trata de una escenificación sino de una premeditación.

PT: Eso está bastante claro; basta ver la influencia nietzscheana en su estilo. No solamente intenta escribir como Nietzsche, como exagera la perspectiva de Nietzsche. Él intenta hacer de Nietzsche lo que Nietzsche nunca fue. Usted observa que él está todo el tiempo hablando de silencio, de que el dominio público es un agujero perdido, a nadie le importa, esto obviamente es, en cierto sentido, una temática nietzscheana.

SGH: Otro punto de este volumen que me agradaría abordar, es el hecho que Heidegger está todo el tiempo jugando con los opuestos: visión de mundo - filosofía; digno de ser cuestionado [*Fragwürdige*] - cuestionable [*Fragliche*]¹⁶; o lo inmenso [*Riesige*] - lo grande [*Grösse*], o la tecnificación [*Technisierung*] - el pensar el sentido [*Besinnung*]. ¿Es tan así? ¿No hay posibilidades porque todo se reduce a un todo o nada? ¿O la filosofía o el peligro de la mediocridad [*Durchschnittlichkeit*]¹⁷?

PT: Es muy importante reconocer que él realiza un cierto maniqueísmo. Así como en la revolución, existe el bien o el mal, pero nada intermedio. Eso es muy fuerte y se vuelve aún más fuerte en los *Cuadernos* posteriores de los años 30, donde llega a hablar de una purificación del ser para con los entes [*Seienden*]. Él interpreta la diferencia ontológica como una diferencia con la cual debemos lidiar en términos de una de-cisión¹⁸, Ser o entes. Todo lo que pertenece al dominio público, a las ciencias, a la tecnología, a los nazis, a los judíos, todo eso se trata de entes y deben ser rechazados. Todo aquello está en el lado negativo. Esto es tan fuerte en estos manuscritos que llegan impregnados de ira. Como usted mencionó, él está muy enojado con los entes. Es obvio que no se puede decir lo que es el ser en cuanto ser, y ese es uno de los grandes problemas de esa filosofía. Si usted intentase preguntar a Heidegger, entonces ¿cuál es su alternativa para todo esto, para la tecnología, lo que, realmente, usted quiere?

SGH: Esa es la cuestión, porque aparentemente, así como aconteció con los griegos (en lo que respecta a su modo de encontrar a los entes), no hay nada que podamos hacer al respecto.

PT: Quizás los griegos fueron una especie de imagen. Pero, ¿qué imagen es esa? Bebemos vino el día entero, tenemos nuestros amoríos, entre un amor y

¹⁶ Ver HEIDEGGER, Martin. *Überlegungen II-IV (Schwarze Hefte 1931 – 1938)*, p. 353.

¹⁷ Ver HEIDEGGER, Martin. *Überlegungen II-IV (Schwarze Hefte 1931 – 1938)*, p. 330.

¹⁸ Nota del Traductor: La palabra se usa en el sentido que toda *decisión* implica una *escisión*.

otro, bebemos nuestro vino, leemos Hölderlin; tal vez trabajamos dos horas en el campo y volvemos a hacer todo de nuevo. No digo que estoy en contra de eso, ¡pero!

SGH: No, nadie podría ser contrario de eso; pero, de hecho, es problemático.

PT: Si. ¡Sería buena la vida así! Pero eso no es un proyecto filosófico. Usted no puede llevarlo a las personas. Ahora, hablando en serio, ese es precisamente el problema cuando Heidegger está criticando a la ciencia occidental en los años 33-34. Él intenta desarrollar su alternativa propia. Usted observa, en el texto que leyó, que existe un nuevo tipo de saber¹⁹. Pero, si usted piensa responsablemente, si usted pudiese preguntarle, por favor, ¿díganos algo sobre ese tipo de saber que está más allá de la ciencia occidental? Entonces es prácticamente imposible decir algo al respecto. Cuando él habla de abolir la ciencia occidental es como su predilección por Hölderlin, es nefasto. Es claro que nadie desea solamente calcular en la vida, no es algo bonito e interesante, pero, como un filósofo, usted debe poder ver el otro lado. Si estamos lidiando con la tecnología, los *mass media*, por un lado podríamos decir ¡al diablo con los *mass media*! Sin embargo, no se puede negar que, de hecho, tenemos un rol en ellos. No tiene sentido solamente decir ¡al diablo con los *mass media*! Aquella es una posición ridícula. Por consiguiente, en su maniqueísmo, Heidegger defendió, en aquella época, posiciones que son francamente ridículas.

SGH: Otro tema muy presente en todo el volumen es la relación teoría-praxis²⁰. En este sentido, me refiero a la imposibilidad de la filosofía de hacer algo al respecto y, al mismo tiempo, a la filosofía como siendo la única posibilidad. Tal vez, es lo mismo que usted había formulado sobre la idea de metapolítica [*Metapolitik*]²¹ presente en estos *Cuadernos*. El núcleo de la relación teoría-praxis, puede ser una manera de aproximarnos al concepto de metapolítica para Heidegger. A mi modo de ver, realmente esa relación está presente en todo el volumen.

PT: Ciertamente tiene que ver con eso. Pero, lo que realmente importa es reconocer que en esa época, 1933, él afirma realmente un detengan la filosofía²² e inicien la metapolítica. En esa situación revolucionaria, él afirma que tenemos que romper con la filosofía. Pero observemos bien, ese es un pensamiento interesante; empero, ¿Qué va a ser entonces la metapolítica? De cierta manera, es la metafísica del pueblo histórico y esto es, probablemente,

¹⁹ Ver HEIDEGGER, Martin. *Überlegungen II-IV (Schwarze Hefte 1931 – 1938)*, p. 457.

²⁰ Ver HEIDEGGER, Martin. *Überlegungen II-IV (Schwarze Hefte 1931 – 1938)*, pp. 135, 324.

²¹ Ver HEIDEGGER, Martin. *Überlegungen II-IV (Schwarze Hefte 1931 – 1938)*, p. 115.

²² Ver HEIDEGGER, Martin. *Überlegungen II-IV (Schwarze Hefte 1931 – 1938)*, p. 226.

lo que está desarrollando en los *Cuadernos negros* o, también, lo que él piensa que es la metapolítica.

SGH: Pero, ¿no podríamos considerar la metapolítica como algo *no*? Si no es apolítico, ¿al menos podría ser pre-político? Me estoy refiriendo a la lectura de Heidegger a Hölderlin en el volumen 53²³ donde discute el sentido fundacional de la *Polis*, algo que por lo demás, usted ya abordó filosóficamente²⁴. Por tanto, desde esta perspectiva, ¿la metapolítica sería algo realmente político?

PT: Ciertamente no es política ni filosofía política tal y como nosotros las conocemos. Es un intento de romper con la filosofía política, pero aún no es lo suficiente para que adhiramos a dicha idea. Es un intento, una propuesta que suena interesante pero que no se puede avanzar con ella. Evidentemente que no es una mera praxis. Personalmente estudié la cuestión del terrorismo alemán y las teorías de izquierda por algún tiempo. Como usted bien sabe, al final de los años 60 Adorno era el filósofo que hacía teoría y los estudiantes alemanes, de modo radical, dijeron: ¡paren con la teoría! Porque hablar de la situación social es inútil, hay que tomar un arma y matar a los capitalistas, etc. No se puede hacer una revolución desde el escritorio, es necesario ir a la práctica, y fue lo que hicieron: se armaron y mataron a personas²⁵. Ese fue, exactamente, el tipo de decisión entre teoría y práctica; sin embargo, con Heidegger no es lo mismo. Al fin de cuentas, él nunca sacó un arma y mató a profesores de filosofía.

SGH: Pero Heidegger también comprendió la diferencia entre teoría y práctica de otro modo; en el ejercicio del decir o el intento de pensar una y otra vez lo mismo. Al mismo tiempo, ¿eso puede ser muy práctico o no?

PT: No estoy seguro de que existe un sentido práctico. Existe un sentido de la vida, pero, como usted bien sabe, en Heidegger, como en Wittgenstein, no se afirma que la teoría es la verdadera práctica. Ahora, desde un punto de vista político no me parece que tenga mucho sentido. Quizás, desde un punto de vista político, tenga más sentido tomar un arma. La revolución tiene que hacerse. Esa es la debilidad de la filosofía al final de cuentas. Pero, volviendo al texto, yo sé lo que eso significa y usted tiene razón al pensar la metapolítica. Dicho de otro modo, metapolítica es el intento de traer el pensamiento a este mundo de un modo que la filosofía no lo había hecho hasta entonces. Ese es el sacrificio de la filosofía pero, con el negocio académico, ahora tenemos que

²³ Ver HEIDEGGER, Martin. *Hölderlins Hymne "Der Ister"*. Ed. V. Klostermann, Vol. 53, Al cuidado de Walter Biemel, Frankfurt, 1984.

²⁴ Ver TRAWNEY, Peter. *Sokrates oder die Geburt der politischen Philosophie*. Ed. Königshausen & Neumann, Würzburg, 2007.

²⁵ La fracción del Ejército Rojo (RAF) o el Grupo Baader – Meinhof.

sacrificar ese tipo de pensamiento y realizar un nuevo pensar, y ese pensar, como usted mencionó, pertenece a una situación determinada; eso es verdad.

SGH: Entonces, no se trataría de una reacción filosóficamente pasiva sino, más bien, ¿de una filosofía performativa?

PT: Sí. En las *Contribuciones*²⁶, Heidegger afirma que la filosofía es un saber magistral [*herrschaftliches Wissen*] y es muy claro que él piensa la filosofía como el único modo de organizar y crear el mundo.

SGH: En ese volumen todo parece extremadamente personificado y personal. Heidegger plantea que es necesario detener la filosofía, pero, quizás, no se necesita mucha ayuda puesto que esta parece ya estar caminando hacia su fin e, incluso, ya podría haber terminado. Ahora llegamos al hoy día, al nosotros *después* de Heidegger. ¿Cómo sería posible un diálogo en este caso? Mirémonos, aquí discutiendo científicamente cada palabra –porque nuestro modo de ser es científico– y no me refiero solamente a la cuestión de la imposibilidad de alcanzar aquel instante filosófico (el de Heidegger), sino al de la posibilidad de la filosofía hoy: ¿aún podemos hacer filosofía?

PT: Ese tipo de *performance* filosófica, no; ese acabó. Tenemos que encontrar una nueva sobriedad porque ya no podemos tener más ese gesto. Con todo, pienso que todos pueden aprender con Heidegger, no sólo con el filósofo, con ese animal raro. Todo filósofo debe, de cierta manera, representar esa libertad del pensar. La libertad del pensar en la que se puede, realmente, alcanzar a tener visiones extremas, sin miedo de asumir posiciones extremas, de estar fuera del circuito principal. Ciertamente se debe ser consciente de que este no es el real sentido de la filosofía. Encontrar una posición extrema, fuera del gran circuito, no es el sentido de la filosofía pero pertenece a sus posibilidades y un filósofo debe aceptar eso. Heidegger es, en este sentido, el filósofo que representa tal posibilidad de un modo más auténtico. Se debe estar preparado para todo en el pensar. Esto pertenece a la libertad de la filosofía. Obviamente que esto no quiere decir que se tenga que ser antisemita; ¡por supuesto que no! Eso sería una locura, sin embargo, se debe ser lo bastante libre para reconocer la profundidad de aquella sobriedad del pensar. Este es un presupuesto para la filosofía de todos los tiempos y para la filosofía que vendrá. Este aspecto está representado, en su forma más pura, por Heidegger y no por Gadamer, Habermas o Denett. Esto está demostrado por Heidegger en los *Cuadernos negros*.

²⁶ Ver HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie (von Ereignis)*. Ed. V. Klostermann, Al cuidado de Friedrich von Hermann, Frankfurt, 1989.

SGH: Ahora, para terminar, hablemos un poco de su propia filosofía. Yo podría jurar que usted escribió *Medium und Revolution*²⁷ influenciado por algunas de las pistas, indicios [*Wink*] que Heidegger nos da en los *Cuadernos*.

PT: No. Más aún, yo no conocía los *Cuadernos negros* cuando escribí *Medium und Revolution*. De cierta manera, ese libro contiene una estrategia determinada de hacer difícil una discusión clara.

SGH: Efectivamente es un texto difícil. En él, usted conjuga algunos opuestos pero, claramente, me parece que no pretende discutir la revolución en términos causales. Sin embargo, del mismo modo, como por ejemplo, superación [*Überwindung*] en Heidegger no puede ser comprendida como una jornada que va de un punto A hacia un B; es decir, el pasar de una etapa a otra en forma lineal. Siendo así, me parece que *su* revolución es más una figura, muy bella por lo demás, para discutir la temporalidad. Aunque estemos claros que su discusión también se da a la luz de los acontecimientos del mundo de esta época (primavera árabe, etc.). ¿Seguirá adelante con su discusión sobre el sentido de la revolución?

PT: Escribí un manuscrito bien extenso sobre tecnología, capital y medios, que debería ser un tratado filosófico sobre la libertad. Intenté lidiar, de modo sistemático, con determinados problemas como el de una nueva tecnología bajo la base de la tecnología, el capital y los medios porque esa es hoy nuestra tarea del pensar. Pensar quiere decir lidiar con la tecnología, la economía y los medios. En este sentido, si hay algo que tenemos que abordar hoy es ese tipo de estructura universal. Pero me di cuenta que no podría dar a nadie ese manuscrito para ser leído.

SGH: ¿Y por qué no?

PT: El proyecto es muy complicado. Intenté plantear que la conexión entre tecnología, economía y *mass media* es matemática; porque, de hecho, no tenemos otra alternativa más allá de ver que todo en esa estructura puede ser formalizado matemáticamente. Desde mi perspectiva, eso tiene que ver con Spinoza, con su problema de la causalidad y con la pérdida de la libertad. Sin embargo, descubrí que es imposible decir eso de este modo. En cierto sentido es ridículo. Por consiguiente, de hecho, no escribiré más en modo sistemático, pero trabajaré en algo que se llamará *Medium und Revolution II*. Ya comencé a escribir.

SGH: Bueno, muchas gracias por compartir con nosotros sus reflexiones sobre los *Cuadernos negros* de Heidegger y, también, sobre su filosofía.

²⁷ Ver TRAWNEY, Peter. *Medium und Revolution*. Ed. Matthes & Seitz, Berlin, 2010.