



Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas
ISSN: 1657-8953
yadira.caballero@usa.edu.co
Universidad Sergio Arboleda
Colombia

Cortés-Boussac, Andrea
"HEIDEGGER EN LATINOAMÉRICA"
Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas, núm. 10, junio, 2006, pp. 1-28
Universidad Sergio Arboleda
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=100220322004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

**Artículo: “Heidegger-en-Latinoamérica”
Andrea Cortés-Boussac¹**

Abstract:

Heidegger has a huge reception in Latin America. Until now there was no academic work or dissertations about it, the first time that this theme is researched were on my dissertation: “The language by Heidegger und his oeuvre’s reception in Latin America”. The presence of Heidegger in this continent begins at late thirties in Mexico and Argentina. The first translation from his oeuvre “Sein und Zeit” was done and published in Mexico in 1951. The language by Heidegger is fundamental to understand his propose that is why the relation between Heidegger and Latin America was presented with the analysis from the language as the matrix of the reception. This work’s purpose was to demonstrate that in the field of the romance languages French is not the only one which has worked and enriched Heidegger’s propose but also in Spanish, in Latino American Spanish. With questions, which involved Heidegger and existentialismus, such as: Why they go back to Heidegger to aboard existential problems in Latin America? These existential items took to form the *Hiperión group* in Mexico and to reflect about the existentialismus by Heidegger in Argentina. The actual reception recognizes Heidegger as the father of post-modernisms and of the “post” in general. In the last period Heidegger is present in the entire continent but in this essay was specially studied the work done in Colombia and Argentina.

Resumen:

En América Latina la obra del pensador alemán Martin Heidegger ha tenido gran recepción. Hasta ahora no se habían hecho investigaciones sobre este tema hasta mi tesis doctoral: “El lenguaje en Heidegger y la recepción de su obra en América Latina”. La presencia de Heidegger en este continente empieza a finales de los años treinta con los embajadores del pensador alemán en Argentina y en México: El Argentino Carlos Astrada, que fuera alumno suyo y el español José Gaos residente en México, quien fue el primer traductor de “Sein und Zeit” al castellano, en 1951. El lenguaje en Heidegger es fundamental para entender su propuesta por eso se presentó la relación de Heidegger y América Latina a través del análisis del lenguaje en Heidegger como la matriz de la recepción. El propósito de este trabajo fue demostrar que en el área de las lenguas romances, no es únicamente a través del francés como la obra heideggeriana es trabajada, interpretada hasta enriquecida sino también en español, más exactamente con el de Latinoamérica. Con cuestiones referentes a este recibimiento de Heidegger en Latinoamérica como: ¿Por qué se parte de Heidegger para abordar problemas existencialistas y existenciales en América Latina? Cuestiones existenciales que llevaron a la formación del Grupo Hiperión en México y a la reflexión sobre el existencialismo en Heidegger en

¹ Doctora en Filosofía de la Freie Universität Berlin (Universidad Libre de Berlín-Alemania). Estudió Filosofía y Letras en la Universidad de los Andes, Bogotá. Experta en filosofía contemporánea. Miembro de la Sociedad-heideggeriana, Friburgo- Alemania (Heidegger-Gesellschaft-Freiburg). Actualmente Profesora investigadora de la Universidad Sergio Arboleda, Bogotá directora de la investigación en la línea de Filosofía Pura: “El concepto “hombre” en las redes del pensamiento contemporáneo”, registrada en Colciencias.

Argentina. La recepción actual reconoce a Heidegger como uno de los padres del post-modernismo y en sí de lo “post”. En las últimas décadas Heidegger ha estado presente en todo el continente pero en este artículo se expuso especialmente el trabajo hecho en Colombia y en Argentina.

Palabras claves:

Pensar-latinoamericano-existencia-problemas-existenciales-mundo-lenguaje-traslado-post-modernismo-ser-identidad-mexicanidad-

Introducción

Presentamos la relación de Heidegger y América Latina a través del análisis del lenguaje en Heidegger como la matriz de la recepción. Consideramos que para poder hablar de la obra de Heidegger hay que tener presente que toda la problemática del pensar heideggeriano está centrada y concentrada en el lenguaje. Es más, donde realmente comienza la recepción es al encontrarse con el lenguaje pensado, usado por Heidegger, es decir, con su “alemán heideggeriano”.

Martin Heidegger es uno de los pensadores más citados y leído a nivel mundial. La obra del gran pensador alemán ha sido traducida en varios idiomas de occidente a oriente teniendo, por ejemplo, hay una gran recepción en Japón, en Estados Unidos y en Francia. Sin embargo, el propósito de este trabajo es demostrar que, en el área de las lenguas romances, no es únicamente a través del francés como la obra heideggeriana es recibida, trabajada, interpretada hasta enriquecida como es el caso de Derrida con el “deconstructivismo” sino también en español, más exactamente con el de Latinoamérica. Se quiere mostrar como la recepción latinoamericana se identifica con la cuestión del olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) planteada por Heidegger. Se encuentra un olvido del ser en Latinoamérica, ya que hay una falta de definición e identidad, debido a la colonización, con la que se heredó todo el problema de la metafísica occidental, es decir, el olvido del ser, y también fue destruida la propia identidad de los nativos de la región, su propia manifestación de ser y les fue impuesto el ser europeo como modelo a seguir. Este fenómeno, en la actualidad, nos lleva a discursos post-modernos, post-coloniales, a nuestra tesis “de-coloniales”, a la “Filosofía de la Liberación” del argentino Enrique Dussel, y quizá a otras dimensiones del pensar filosófico en esta parte del mundo. Por esta razón, en este trabajo, se pretende revisar y probar, en qué medida es acertada la afirmación

de Maliandi en su artículo “Heidegger in Lateinamerika”: “*In allgemeinen ist die rezeption in Lateinamerika –zumindest verhältnismäßig- größer als in den europäischen Ländern und in den USA gewesen. (En general es la recepción en América Latina –por lo menos proporcionalmente- mayor que en los países europeos y que en los Estados Unidos)*”² A primera vista al leer esta cita surge la siguiente pregunta: ¿Por qué la recepción en América Latina, continente considerado como la periferia desde la filosofía euro-centrista y de los países post-capitalista-industrializados, es proporcionalmente mayor que en estos mismos? ¿Cuáles son las condiciones, la disposición y la apertura del pensar y del lenguaje de este continente que recibe tan bien, de esta magnitud la obra del pensador alemán?

Aquí daremos algunas de las razones por las cuales se puede llegar a afirmar lo dicho por Maliandi. Antes de entrar a desarrollar este punto vale la pena mencionar los niveles de recepción en filosofía que hemos clasificado para poder exponer más claramente la recepción de Heidegger en América Latina. Los niveles son los siguientes: 1. Lectura, que en el estudio filosófico es un intento de comprensión de la propuesta filosófica del autor, en el caso del pensador alemán lleva consigo el fenómeno de la traducción, el cual es fundamental en la recepción de Heidegger en otros idiomas. En la traducción de un texto, ya hay en este ejercicio un trabajo filosófico, referente al traspaso de los conceptos entrando, implícitamente, el problema de la interpretación. 2. Explicación y exposición comentada de la obra, en donde es posible pasar a lo crítico, donde se ve si hay crítica a Heidegger. 3. Evolutiva. En este estadio se crea teoría desde Heidegger, es decir, se da otro movimiento en el pensar, se toma otro camino en el pensar partiendo de Heidegger. De acuerdo con estos niveles de recepción trataremos lo siguiente: ¿Qué niveles alcanza la recepción en América Latina? Si ésta se queda en el primer nivel, o si llega al segundo estadio, o lo más interesante, se verá si hay un punto de partida de la propuesta heideggeriana para tratar problemas fundamentales de la filosofía en Latinoamérica.

Primera Recepción

² MALIANDI, Ricardo “Heidegger in Lateinamerika in Zur philosophischen Aktualität Heideggers III” Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989. Pág. 203.

„ist die Rezeption in Ausland und vor allem in den außereuropäischen Ländern merkwürdigerweise völlig andere Wege gegangen. Heidegger gilt dort nicht nur als radikaler, sondern vielfach sogar als ein sozialrevolutionärer Denker... Er hilft denen, die ein völlig anderes Kulturverständnis als das vorherrschende europäisch-amerikanische haben, in ihrem täglichen politisch-sozialen Kampf.“

“La recepción en el exterior y sobre todo en los países fuera de Europa ha tomado curiosamente otros caminos. Heidegger es válido, reconocido allí no sólo como un radical sino desde varias perspectivas como un pensador social revolucionario... Él ayuda a aquellos que tienen una comprensión cultural completamente diferente a la dominante euro-americana, en su lucha social cotidiana.”³

Partiendo de esta cita se pueden mostrar algunos aspectos de la recepción de Heidegger en América Latina, pues, como lo reconoce este autor alemán del mismo pueblo natal de Heidegger (Meßkirch), la recepción de Heidegger en el extranjero, se diría en la periferia occidental, ha alcanzado dimensiones extremas; desde lo más radical hasta lo más revolucionario. Esta afirmación tiene un enfoque cultural y político: el propósito es demostrar que la recepción de Heidegger en América Latina cubre y sobrepasa estos límites en el sentido de que sigue más detenidamente el proceso en el que acontece el pensar heideggeriano, es decir, va a dimensiones ontológico-hermenéuticas-fenomenológicas. Esto lo podemos ver ya en la primera recepción, en la que se da a partir de Heidegger la búsqueda del ser de lo mexicano, de la “mexicanidad”, basado en una cuestión ontológica y de identidad, también lo podemos asir en la cuestión existencial en Sur América. En la segunda recepción en los debates postcoloniales del pensar latinoamericano y con el trabajo del concepto de “estar latinoamericano”.

La recepción de la obra de Heidegger en otros idiomas, especialmente en los romances, como el francés, el italiano y el español, nos abre otras posibilidades para interpretarla, verla y estudiarla. En francés hay nombres propios de la recepción heideggeriana como Beaufret, Sartre y en la actualidad Derrida, quien alcanza el tercer nivel de recepción, la evolutiva, re-productiva en el sentido de que él parte de Heidegger para proponer su “de-construcción”. Entre los filósofos franceses actuales también se encuentran Deleuze y Guatari que nos presentan la vía post-estructuralista. En el italiano con Gianni Vattimo y Pierre Aldo Rovatti, entre otros, también se descubre en Heidegger esa apertura, ese camino hacia un “pensiero

³ HEMPEL, Hans-Peter „Heideggers Weg aus der Gefahr“ Armin Gmeiner Verlag Meßkirch, 1993. S. 11-12.

debole”, “postmoderno”, basado en la hermenéutica. Vattimo nos habla del fin de la modernidad, basado en la revisión-critica de la metafísica hecha por Heidegger. Hay que resaltar que todas estas alternativas de pensamiento y nuevas formas de abordar la realidad se mueven en lo que se denomina lo “post”. En América Latina estos caminos han sido abordados a partir de la lectura de la obra de Heidegger como también a través de la de sus portavoces franceses e italianos, que juegan un papel central en el pensar actual en este continente más que los clásicos alemanes. Sin embargo, se demuestra que la recepción francesa no es la única que alcanza un nivel alto en la recepción, pues la recepción latinoamericana ha conducido a la cuestión del ser, por su falta de definición e identidad. Este análisis de la recepción de Heidegger en Latinoamérica también nos ha conducido indirectamente a la cuestión de nuestro “estar”, pensamos que es posible a partir de la cuestión de ser en Heidegger replantear la pregunta por nuestro “estar”, la cual lleva en la actualidad a discursos post-modernos y post-coloniales, nuestra tesis “de-coloniales”, y quizá, nos trasladará a otras dimensiones del pensar filosófico en esta región del mundo. Lo que nos lleva a otra manera de descubrir, desencubrir la verdad del hombre o nos muestra su(s) otra(s) cara(s).

La primera recepción cubre, pues, la llegada de la obra de Heidegger a América Latina, que se caracteriza por ser mediatizada, ya que no es posible hablar de una recepción directa, es decir, que haya llegado directamente con él, aunque ésta se haya realizado durante su vida, por varias razones. Mencionaremos las tres más importantes desde nuestro punto de vista, primera porque nunca dirigió su discurso a este continente, ni estuvo ahí dictando seminarios o conferencias. Segunda, debido a que su obra fue escrita en su “alemán heideggeriano”, creando, de cierta manera, un obstáculo en su lectura hasta para el propio germano-hablante. Por otro lado, teniendo en cuenta que la traducción es una mediación. Tercera porque la obra Heidegger viene de Europa mediante diferentes portavoces, unos son europeos y otros son estudiantes latinoamericanos en Europa, algunos alumnos del mismo Heidegger, quienes regresan a su país de origen para propagar lo aprendido, traducir y escribir sobre su maestro.

Centrándonos en la llegada de la obra de Heidegger a este continente, que se realizó a finales de los años treinta en los países puerto México y Argentina, ya que

es ahí donde se originó y asimismo donde más se ha desarrollado, aunque en la actualidad se trabaje en otros países del continente. Ésta es también una manera de seguir las huellas y la estructura heideggeriana, ya que se parte de la noción de “Ursprung” (origen) que conlleva como él mismo dice, la del “Ereignis” (acontecer), por tanto se va al origen del acontecer de su filosofía en América Latina, siendo estos países puertos de llegada, acontecimiento y conservación. Heidegger nunca estuvo al otro lado del Atlántico en las nuevas tierras americanas, las posibilidades de leerlo, por primera vez, en América Latina se dieron gracias a los primeros emisarios de Heidegger en Latinoamérica, que fueron el argentino Carlos Astrada, el peruano Alberto Wagner de Reyna, que fueran alumnos de Heidegger, y el español José Gaos. Cada uno de ellos encarna una obra-puerta del pensar de Heidegger en el latinoamericano. Los que no fueron discípulos del pensador alemán, pero que lo trabajaron en sus países creando nuevas cuestiones filosófico-existenciales en su contexto son: el mexicano Emilio Uranga, y en otros campos del saber como el histórico, el mexicano Edmundo O’Gorman; en el literario el escritor también mexicano Octavio Paz. Durante esta época ya se comienza a reconocer a Heidegger como pensador innovador del siglo XX, se ve en su obra una nueva propuesta que abre perspectivas en el nuevo pensar, es un impacto que de alguna forma se estaba esperando. Por tanto cabe preguntarse: ¿Qué se ve en Heidegger para que se dé esa recepción? ¿Qué es lo que inspira Heidegger? En este artículo aparece Heidegger en la búsqueda de una cultura filosófica latinoamericana.

El marco histórico que cubre la primera recepción parte de la historia política de Europa a principios del siglo XX con los totalitarismos, dictaduras, el franquismo en España y el nacional socialismo en Alemania. Debido a la guerra civil española se da la inmigración de algunos españoles a finales de los años treinta a México, donde se hizo la primera traducción de “Sein und Zeit” al castellano, publicado en México 1951, por el español José Gaos. México como puerto de los españoles exiliados, filósofos que dominaban el alemán y leían, estudiaban a Heidegger.

Figura de José Gaos (1900-1969)

José Gaos es uno de los grandes representantes del estudio filosófico en español del siglo XX. Realizó sus estudios universitarios de filosofía en la Universidad

Madrid, de la cual fue rector durante tres años de la guerra civil española. Fue discípulo de Ortega y Gasset, Xavier Zubiri y de Manuel García Morente. La fenomenología acompañó a Gaos en el transcurso de su trabajo filosófico. En su labor como traductor del alemán al español empezó con el texto de Husserl “De las investigaciones lógicas” (La Revista de Occidente en 1929) con la colaboración de su maestro García Morente. El segundo periodo de traducciones y publicaciones ya lo realiza en México con la casa editorial Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México y la UNAM, como “Ideas I” de Husserl (FCE, 1949). Con estas traducciones ya podemos apreciar como se extiende en América Latina la recepción de la fenomenología alemana. Gaos siguió a su maestro Ortega, quien deseaba salir de la circunstancia española de no tener su propia filosofía y convertirla en una búsqueda de una cultura filosófica española. En el nuevo contexto (México) la circunstancia muestra la falta, el vacío y se convierte en una búsqueda de sí mismo, en otras palabras, se recorre la propia esfera existencial para reconocerse y así poder dar una identidad o una cultura filosófica, Gaos afirma en su ensayo “¿Filosofía Americana?": “*Las salvaciones de las circunstancias españolas no eran sino las partes y los medios de la gran salvación de la circunstancia española para y por la filosofía, porque “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo.” La misma preocupación nos hizo a los discípulos de Ortega llegar a serlo, es decir, dedicarnos a la filosofía y trabajar por la filosofía en España y para una filosofía española, partiendo de la obra del maestro y reflexionando sobre ella.*"⁴ Debido a las circunstancias que España misma otorgaba y que los ciudadanos encarnaban no hubo la posibilidad de continuar con la gran tarea: miembros del grupo fueron víctimas del destierro directa e indirectamente, como espejo de la antigua Atenas tuvieron que huir de su patria. Esta vez pudieron seguir con su tarea en un nuevo contexto que hablaba la misma lengua. En 1939 tiene que abandonar su patria va a México en donde se radica hasta su muerte en 1969. Es tal su entrega al estudio de la filosofía en México que continua con el proyecto trazado en Madrid de crear una cultura filosófica española, pero esta vez la circunstancia cambia y se da en el grupo Hiperión ¿Acaso el cambio de circunstancias cambia el proyecto? ¿Cambia la búsqueda?

⁴ GAOS; José “El pensamiento de lengua española” Tomo VI Obras completas. UNAM. México 1990. Pág. 291.

Gaos es uno de los seguidores de Heidegger en español, que ve en el Heidegger de “Ser y Tiempo” un revolucionario en el pensar. Él esperaba una respuesta a la pregunta por el ser de “Ser y Tiempo” en la prometida segunda parte de esta obra. Es más se quedó esperándola, porque la segunda fase de Heidegger viene con otro lenguaje, con un estilo más poético y con una propuesta en el pensar alternativa a la acostumbrada en el campo filosófico, su búsqueda por el ser se enfoca hacia los caminos el arte, en el hablar de la poesía.

En la reseña del libro “Holzwege” (1939) Gaos representa el papel de embajador decepcionado de Heidegger, después de haber trabajado y esperado este libro durante 12 años en México. Desde el comienzo del ensayo se puede leer y sentir la gran desilusión de Gaos: “*El nuevo libro (Holzwege) ha llegado “ante los ojos” de los ávidos o curiosos de leerlo o contemplarlo, y no es demasiado malicioso suponer que la simple contemplación haya deparado una nueva decepción a los que lo esperaron, no un folleto, sino un libro, porque un libro sí lo es, pero sólo por el volumen, mas no por el contenido.*”⁵ Sin lugar a duda Gaos esperaba un libro del tamaño, estilo, método y contenido como el de “Ser y Tiempo”. Con respecto al estilo hace un análisis critico sobre los prefijos y sufijos usados por Heidegger, como si fuese algo nuevo en su lenguaje cuando en realidad esto está ya presente en su primer obra, probablemente, más intensa y notoriamente. Fuera de eso llega a compararlo críticamente con Nietzsche, a quien sí le atribuye un talento para escribir poéticamente mientras que a Heidegger se lo quita: “*Sin embargo, algunos de los recursos característicos del estilo de Heidegger, por su reiteración y su exceso, acaban por hacer la impresión de un hombre que queriendo tener estilo, no tiene el talento, el gusto, el cabal dominio de sus recursos, que implica la continencia a tiempo, del auténtico gran escritor. Los juegos, por ejemplo, de palabras de la misma raíz con diversos prefijos responderán en último término a la dificultad de “decir” del ser, cuya esencia parece ser la ocultación, según se verá; pero en algún momento llegan a hacer un efecto –cómico o ridículo, dicho sea con todo respeto-incluso para el ser, no sólo para Heidegger.*”⁶ Esta crítica demuestra que Gaos es un dogmático ceñido, pegado al modelo “clásico” alemán de filosofar, por eso la “Kehre”, el segundo Heidegger es difícil de arraigar, se sale sus límites y no logra comprenderlo,

⁵ GAOS, José “Caminos del Bosque en Obras completas tomo X” Pág. 196.

⁶ Ibíd. Pág. 197.

pues para hacerlo hay que entrar en sus juegos del lenguaje y seguir detenidamente ese intento de construir y exponer su alemán heideggeriano. Este cambio de estilo, esta vuelta mata a Gaos por una razón muy importante, entre otras, cabe mencionarla, ya que también se refiere al trabajo filosófico de Gaos. Considero que Gaos crea su propia jerga o terminología a partir de su lectura y traducción de “Ser y Tiempo”. Por consiguiente al cambiar, o mejor, al girar Heidegger su propuesta, Gaos queda en el aire porque habría también una vuelta en su posición y terminología con respecto a Heidegger. Aquí entra la crítica a Gaos, pues Heidegger no cambia completamente ni su terminología ni su búsqueda por el ser, sino se traslada, va a otro contexto, esta vez el arte, la Poesía, para mostrar las dimensiones del ser, no vistas por la filosofía y metafísica tradicionales. Pensamos que el afán de crítica de Gaos surge debido a que no fue dada esa respuesta que esperaba -cabría preguntarse: por qué no se la da él mismo, por qué se afianza en el pensar alemán. Se podría afirmar que Gaos quiere seguir bajo la manera sistemática de filosofar como la de “Ser y Tiempo”: ¿Por qué no sigue él con este estilo?. Hay cierta dependencia de Gaos con respecto a la propuesta del primer Heidegger especialmente en el lenguaje: eso se ve claramente en la traducción de “Sein und Zeit” pero por lo visto la “Kehre” también lo hace desprenderse un poco del pensador alemán.

Mencionemos que la segunda fase entusiasma a los latinoamericanos, algunos de los embajadores de Heidegger y otros ya expertos, traducen estos escritos.

Finalmente hay que otorgarle a Gaos que mantiene vivo a Heidegger en América Latina, pues al consultar las obras de Gaos se llega de una u otra manera a Heidegger, aunque Gaos no escribió un libro sobre o dedicado solamente Heidegger, es trabajado en varios ensayos por ejemplo en “La cura en Goethe y Heidegger” 1949, y en los ya citados, obviamente también en la introducción de “Ser y Tiempo” como también en la primera y consultadísima traducción de esta obra al español. Podemos apreciar el trabajo ejercido por Gaos como embajador de Heidegger en América Latina en su labor como docente, en sus conferencias y en la discusión cotidiana con sus colegas y pupilos mexicanos, como los del grupo Hiperión. Por eso el estudio de la figura de Gaos no termina aquí, él está presente en el siguiente aparte sobre el grupo Hiperión.

Otra figura española, otro trasterrado, importante en la primera recepción de Heidegger en América Latina es Juan David García Bacca. Él también estuvo en ciudad de México en la década de los cuarenta, donde escribió y publicó “El Dasein en la filosofía de Heidegger”, “El sentido de la nada en la fundamentación metafísica según Heidegger y el sentido de la nada como fundamentación de la Experiencia mística, según San Juan de la Cruz” y “La filosofía de Heidegger” entre otros. Realizó la primera traducción de “Hölderlin und das Wesen der Dichtung” (Hölderlin y la esencia de la poesía) publicada por FCE en México, 1944. Después se trasladó a Venezuela a donde llevó la obra de Heidegger y fue muy bien recibida, tanto que en las últimas décadas es Venezuela uno de los países donde más se trabaja Heidegger en Sur América. Juan David García Bacca en sus primeros años de estadía en América Latina, también se concentró en trabajar el existencialismo, ésto se puede ver en un capítulo de su texto “Siete modelos de filosofar: Heidegger o el modelo existencial de filosofar” Caracas, 1950. No nos detendremos en este capítulo a estudiar la recepción en Venezuela con David García Bacca, primero porque él se ha especializado en el segundo Heidegger, es decir, en el que hay una preocupación e intensivo análisis del lenguaje, específicamente, en la poesía, la Palabra, en la noción de técnica. Segundo porque no forma parte directamente ni oficialmente del proyecto realizado en el grupo Hiperión en México, aunque sí colaboró mientras que vivió allá. Tercero porque el interés es mostrar la recepción donde ésta nació, más se ha dado y desarrollado, es decir, en México y en Argentina.

Grupo Hiperión: ¿Un grupo en busca de una cultura filosófica o de una identidad cultural?

“Pronto, un grupo de discípulos de José Gaos nos reunimos para estudiar en común y compartir nuestra preocupaciones intelectuales. Con la petulancia de la juventud, nos bautizamos Hiperión, hijo del cielo y de la tierra, encargado de dar sustancia concreta, limo terrenal, a las etéreas ideas. El hermano mayor, primus inter pares, era Emilio Uranga.” (Luis Villoro)

Esta cuestión se ve claramente reflejada en el grupo Hiperión, pues su propósito converge en la cuestión de una identidad mexicana, de lo mexicano, en el análisis ontológico del ser de lo mexicano. El objetivo central del grupo era buscar y establecer lo mexicano filosóficamente, no de un modo imitativo del euro-centrismo

como se había trabajado la filosofía hasta el momento en México. El proyecto se realiza desde las diferentes áreas laborales pero se pretende resaltar la más filosófica e interesante para nuestro fin porque parte de Heidegger: la ontología de lo mexicano de Emilio Uranga. La pregunta del título es respondida por Gaos refiriéndose a la obra y proyección del filósofo mexicano Samuel Ramos: “*La meditación filosófica podía muy bien servir a la definición de la circunstancia mexicana, a la determinación de lo que es o puede ser su cultura.*” En otras palabras, el camino para llegar a resolver el problema de una identidad cultural empieza por la reflexión filosófica, este fue el camino elegido por el grupo Hiperión. Veamos lo que dice uno de sus miembros Luís Villoro sobre el grupo: “*En el grupo se reunieron dos corrientes. Nos preocupaba, en primer lugar, la necesidad de fundar al fin una filosofía auténtica. Reaccionábamos contra la actitud imitativa de nuestro pensamiento, pendiente sólo de repetir doctrinas importadas. Soñábamos con crear un pensamiento autónomo, ligado a nuestra circunstancia, que hablara de nosotros y para nosotros, capaz de volver más racional nuestro propio mundo, susceptible de desenajenarnos.*”⁷ En esta cita se ve el impulso de una independencia del pensar, todos concordaban en la necesidad de crear un pensamiento autónomo, una “filosofía” propia de la región. Nuestro interés es resaltar que este proyecto tiene dentro de su fuente de inspiración el trabajo ontológico-hermenéutico de Heidegger.

El grupo Hiperión⁸ nace en ciudad de México en un ciclo de conferencias sobre el existencialismo francés. Este tema despertó tanto interés y reflexión que en 1949 ya se contextualiza el tema con la pregunta ¿Qué es lo mexicano? Para tratar esta cuestión, en 1952, se funda el grupo con los cursos sobre “El mexicano y sus posibilidades”. La producción del Hiperión tiene como resultado grandes obras del pensar mexicano entre ella podemos encontrar “Filosofía del compromiso y otros ensayos” (1952) de Leopoldo Zea, “El carácter del mexicano” de Iturriaga, “El laberinto de la Soledad” (1950) de Octavio Paz y el “Ensayo de una ontología del mexicano” (1949) de Emilio Uranga, quien escribe también el libro “Análisis del ser del mexicano”, el cual se puede considerar el más filosófico de los estudios hechos

⁷ VILLORO, Luis “Prólogo al “Análisis del ser mexicano” serie: obras de Emilio Uranga” Gobierno del estado de Guanajuato, 1990. Pág. 10.

⁸ Como comentario me gustaría indicar que hasta el nombre del grupo tiene algo de heideggeriano por lo menos de su gusto e interés, pues viene del griego antiguo y también fue título de la obra de Hölderlin.

por el grupo Hiperión, es decir, el que sigue la línea filosófica y reflexiva a partir de Heidegger.

Otra cuestión que sale a relucir en la fundación del grupo Hiperión es: ¿Qué posición le es otorgada a Heidegger dentro del existencialismo francés y cómo llega hasta el grupo Hiperión? ¿Cómo se involucra a Heidegger dentro de esta cuestión existencialista en América Latina? Se diría que Heidegger no es involucrado tanto en el existencialismo como corriente sino en los problemas existenciales que hay en Latinoamérica, los cuales son resultado de una búsqueda de identidad de un continente nuevo en formación y en tensión. Las guerras políticas, la pobreza que cobija a la mayoría de la población, entre otras razones, llevan al hombre a problemas básico-existenciales en su cotidianidad. Sin embargo esta pregunta se responderá en el desarrollo del trabajo pues esta pregunta también cubre la cuestión existencial en Argentina, en Sur América, donde también se trabajó a Heidegger desde este aspecto.

Romanell en su estudio sobre la Filosofía en México dice sobre los latinoamericanos: *“los latinoamericanos generalmente anhelan bajar a la tierra el reino de las esencias, y por eso, aunque parezca extraño, el pensamiento de Martin Heidegger ejerce sobre ellos una atracción mucho mayor que la filosofía de Husserl.”*⁹ Esta reflexión sobre los latinoamericanos nos parece muy acertada, pues es cierto que se piensa siempre en esencias, como metamodelos, o en lo más propio, de cierta manera se quiere llegar a la esencia o a aquello que sale a relucir y se alberga, lo más anhelado. Por eso Heidegger es tan bien recibido en América Latina, porque precisamente habla, trae aquello que es lo más difícil de asir y que sin embargo estamos arraigados íntimamente en él: el Ser. El otro paso, o mejor, el paralelo entre un pensador francés y Heidegger es con Sartre aquí se manifiesta la corriente filosófica que tanto impactó e influyó en el grupo Hiperión: el existencialismo. Señalemos que siempre se calificó a Heidegger como de existencialista, fue recibido en México y en Argentina como representante de esta corriente precisamente por trabajar directamente con el hombre en su cotidianidad haciendo el análisis

⁹ Ibíd. Pág. 170.

existencial del Dasein, del hombre como hombre con todas sus angustias, encuentros, emociones, tristezas del día a día.

De acuerdo con lo anterior cabe preguntarse: ¿Por qué en América Latina se relacionaba a Heidegger tan íntimamente con el existencialismo? En primera instancia se podría responder porque Heidegger es el primer pensador que va directo a la facticidad, a la existencia en su estar-en-el-mundo para dar la noción de Dasein. Tal vez en América Latina por su circunstancia, por este hecho, esta facticidad de no tener definida su existencia los conduce a reforzar y a estudiar el existencialismo, a relacionar esta facticidad con existencia, viendo en ésta un existencialismo.

Se podría decir que el marco histórico puede ser la revolución mexicana y el teórico la revolución de las ideas como fuente de liberación de un pensar colonizado cuya gran obra hasta ahora ha sido la imitación de los mismos modelos colonizadores. Se puede interpretar este fenómeno con los objetivos del grupo como una inspiración interna, es decir, algo que los ha apropiado y de lo que se quieren liberar. Por eso ese indicio de la revolución como una descolonización ya sería una en el pensar, manifestada primero en la expresión artística como en los murales de Clemente Orozco y Diego Rivera y luego capturada por el pensar, exactamente, en el análisis filosófico hecho por el grupo. Se debe resaltar que este fenómeno fue abordado por Uranga filosóficamente, más exactamente, ontológicamente.

Méjico: Figura de Emilio Uranga (1921-24?-1988)

El mexicano Emilio Uranga juega un papel protagónico en el grupo Hiperión y en la primera recepción de Heidegger en América Latina, ya que es el primer miembro del grupo que recurre directamente a Heidegger para trabajar el tema de la mexicanidad. El propósito es mostrar como Uranga parte de la ontología propuesta por Heidegger para hablar del ser mexicano proponiendo la ontología de lo mexicano.

Para mostrar la posición ontológica de Uranga frente a la cuestión de lo mexicano mostraremos cómo defiende la cuestión de la mexicanidad desde lo ontológico,

según la diferenciación hecha por Heidegger de las esferas de lo óntico, preontológico y ontológico, frente a la caracterización de lo mexicano como lo óntico. Hay que resaltar que se basa en Heidegger para argumentar su posición. Uranga mismo habla de esta discusión en el capítulo III. de su libro “Análisis del ser del mexicano”: “Razones de principio han llevado a Gaos a rechazar la denominación de ontología para caracterizar nuestros propios esfuerzos de esclarecer el ser del mexicano y a proponer y emplear más bien el término de autognosis.-en la nota de pie de página escribe- Ver, de José Gaos “Los transterrados españoles de la filosofía en México”....En una conversación privada que sostuvimos con Gaos a principios de 1949 con ocasión de nuestro entonces proyectado y hoy ya publicado “Ensayo de una ontología del mexicano” nos manifestó el maestro una doble oposición, primero en cuanto a los fundamentos metódicos del ensayo, y segundo, en cuanto a su contenido. Una ontología del mexicano era, en su parecer, imposible, lo más que cabría hablar sería de una óntica del mexicano. En cuanto a las afirmaciones contenidas en el ensayo las estimaba demasiado pesimistas, además de válidas, sólo, quizás, en ciertas épocas de la historia de México.”¹⁰ En esta cita se puede apreciar cual es el manejo dado por Gaos de lo mexicano, el cual no solamente proviene de una posición universalista sino también de su interpretación de Heidegger y de su visión de la cultura mexicana, del pensar mexicano. Él a diferencia de Uranga ve el estudio del ser heideggeriano como algo exclusivamente universal, válido para todas las acepciones del “ser”, mientras que en Heidegger también se devela el contextualismo ontológico del “ser”. Heidegger vuelve al campo ontológico para develar al ser o rescatarlo de su olvido con una destrucción del lenguaje tradicional a través del suyo, del “alemán heideggeriano”. Para él solamente es válida esta destrucción en un alemán que rescate el griego antiguo de los pre-socráticos, aquí hay una contextualización ontológica. Por otro lado, no le conviene a Gaos una contextualización del problema ontológico en lo mexicano, pues lo sacaría de su propósito inicial que es erigir y afianzar el pensar filosófico español en español, el cual no cubre ni se reduce a las características de lo mexicano porque éstas no alcanzan a abordar toda la problemática de un pensar propio en español. Gaos argumenta que las afirmaciones contenidas en el texto eran solamente válidas para algunas épocas, eventos en México y características de lo

mexicano, que nunca llegarían a identificarse con España. Sin embargo, hay afirmaciones en este texto que Uranga escribió como propiedades de lo mexicano que se pueden aplicar en otros países latinoamericanos como por ejemplo en la siguiente afirmación: “*Hemos llegado así a partir de una análisis de la estructura caracterológica del mexicano a su constitución ontológica. Ontológicamente la fragilidad y la zozobra nos revelan como accidente....Por definición los otros tienen ser. Al analizarme puedo descubrirme como accidente, pero no puedo hablar del otro como si también fuera un accidente. No. Al otro se le dota de una consistencia masiva, se le arranca de la zozobra y se le coloca suavemente en la subsistencia.*”¹¹ Aquí tenemos de nuevo la problemática del otro no reconocido por el euro-céntrico, el conquistador que no reconoce al conquistado, en otras palabras la accidentalidad que causó el imperio del ser frente a los seres, entes de sus colonias. Esta accidentalidad es abordada por Uranga como característica primordial del mexicano, diríamos del latinoamericano, el cual existe, está-en-el-mundo divagando en el abismo, sin tener una consistencia o seguridad de su ser, porque ni siquiera ha sido definido, catalogado como tal, sólo ha sido concebido bajo un reflejo brindado por el ser europeo.

Sin embargo, para contrarrestar lo anterior pensemos que es posible que Uranga hubiese establecido una ontología de lo mexicano exactamente porque quedarse en las dimensiones del hombre general sería quedarse en la visión eurocentrista. Por eso tiene que encontrar y ofrecer una característica que sea exclusivamente del hombre americano y que lo presente contextualmente, este es, pues, el accidente: “*Sólo en América el hombre aparece como accidental, y no sólo en América española, sino también en la sajona, como da testimonio elocuente pragmatismo y, sobre todo, la filosofía de la “contingencia” de John Dewey.*”¹²

Hay que reconocer que Uranga sí se basa y parte de Heidegger para proponer una ontología de lo mexicano trabajando la contextualidad del ser en Heidegger que correspondería en cierta manera a la “*Ortschaft des Seins*”(Localidad del Ser), cosa que no vieron sus compañeros de grupo y en especial José Gaos. Es realmente un

¹¹ URANGA, Emilio “Ensayo de una ontología del mexicano” Estado de Guanajuato, 1999. Págs. 38-39.

¹² Ibíd. Pág. 111.

trabajo de gran valor para el problema ontológico y de identidad no sólo para México sino para América Latina. Sin embargo, Uranga cae en una exageración de las características de lo mexicano que, en realidad, no corresponden ni cubren solamente lo mexicano sino lo latinoamericano, en su afán de contextualizar se pierde en cierta manera de su fin. Se puede pensar que Uranga alcanza a rozar el tercer nivel de recepción.

Recepción en la literatura: Figura de Octavio Paz (1914-1988)

Para mostrar la presencia de Heidegger en las obras de los miembros del grupo Hiperión y no sólo en los filósofos sino en al ámbito literario refirámonos muy brevemente a la recepción de Heidegger en el conocido escritor mexicano Octavio Paz. Queremos mencionar cómo investigamos la presencia de Heidegger en Octavio Paz. Nos centraremos en sus dos obras maestras: “Ser y Tiempo” y “El Laberinto de la soledad”, porque es justamente en ellas donde se da el puente de la recepción. Hay en cada capítulo del libro “El Laberinto de la soledad” una relación con “Ser y Tiempo” de Heidegger. Sin embargo, por cuestiones de tiempo no nos detendremos en cada una de ellas. Propusimos el hilo conductor: Heidegger “Sein und Zeit”-Paz “El Laberinto de la soledad”-decolonización en Latinoamérica. El objetivo era mostrar el aporte de este hilo conductor al pensar latinoamericano con la decolonización del pensar imperante a través del manejo de ambos autores sobre la cuestión del ser, uno desde la filosofía, en los espacios de la ontología y el otro desde la literatura, en un ensayo político-social-psicológico. El Laberinto de la Soledad se publicó justo después de que Paz hubiera trabajado y participado en los seminarios y discusiones filosóficas del grupo Hiperión. Aunque el escritor mexicano no haya aceptado expresamente la influencia filosófica de Heidegger en su obra nuestra intención es demostrar que sí hay una presencia de Heidegger en ella. Señalemos que él sí reconoció abiertamente la influencia de Nietzsche en su obra, él mismo lo dice en la entrevista con Claude Fell: *“Mire Usted. Hemos hablado de las deudas mías: Freud, Marx....No hemos hablado de una influencia esencial, sin la cual no hubiera podido escribir El Laberinto: Nietzsche. Sobre todo ese libro que se llama La genealogía de la moral. Nietzsche me enseño a ver lo que estaba detrás de palabras como virtud, bondad, mal. Fue un guía en la exploración del lenguaje mexicano: si las palabras*

son máscaras ¿qué hay detrás de ellas?”¹³ De esta afirmación nacen las siguientes preguntas: ¿Por qué sí reconoce la influencia de Nietzsche y la de Heidegger no; por qué no quiere tener deudas con Heidegger? ¿Por qué no alude directamente a Heidegger en El Laberinto como lo hace con Rilke y Scheler? ¿Por qué cuando habla del grupo Hiperión y cita a Emilio Uranga con su “Ontología de lo mexicano” no nombra la importancia de Heidegger en esta obra y en el grupo en general? Como respuesta a la última pregunta habría que traer a cuenta lo que dice con respecto a Emilio Uranga y su obra: “En general, esos muchachos trataron de hacer una “filosofía del mexicano” o de “lo mexicano”. Incluso uno de ellos –una inteligencia excepcional: Emilio Uranga– habló de “ontología del mexicano”. En cuanto a mí: yo no quise hacer ni ontología ni filosofía del mexicano. Mi libro es un libro de crítica social, política y psicológica. Es un libro dentro de la tradición francesa del “moralismo”.¹⁴ Aquí expone Paz el propósito de su libro y su posición en el grupo Hiperión, la cual provocó más que una obra filosófica una crítica social, política y psicológica.

Por último, es necesario mencionar que este fenómeno del grupo Hiperión fue algo de lo que Heidegger no se percató y si llegó a tener información de este proyecto del análisis de lo mexicano que partía de él, nunca lo insinuó, no aludió a ello ni profesional ni personalmente, no aparece en ninguno de sus escritos y cartas. Al respecto solamente podríamos especular pues no hay un indicio de interés de Heidegger hacia esta recepción de su obra.

Argentina

El otro puerto de llegada de Heidegger a América Latina es por el sur, por Argentina. Como se mencionó en la introducción del capítulo se da simultáneamente con su arribo por el norte, a México. Esta vez su embajador no es extranjero sino argentino es Carlos Astrada, alumno de Heidegger, estudió en Alemania de 1924 a 1930.

Figura de Carlos Astrada (1894-1970)

En los años treinta Carlos Astrada regresa a su país natal después de haber estudiado en Alemania con su maestro Heidegger. La primera publicación de sus

¹³ PAZ, Octavio “Vuelta a El Laberinto de la soledad. Entrevista con Claude Fell (1975)” FCE. México, tercera edición 2002. Pág. 347.

¹⁴ Ibíd. Pág. 325.

estudios sobre Heidegger sale en la revista argentina “Síntesis” con un texto sobre Heidegger y Hegel, en donde articula que la filosofía heideggeriana acontece tan fuerte como la de Hegel. Después sigue publicando sobre Heidegger pero ya en libros como: “Idealismo fenomenológico y metafísica existencial” Imprenta Universidad de Buenos Aires. 1936. “Ser, Humanismo, “Existencialismo. Una aproximación a Heidegger” Buenos aires 1949. La obra de Astrada no solo fue leída y estudiada en Argentina sino en el resto de Sur América, como lo han comentado expertos en Heidegger en diferentes partes del continente en Colombia, Perú y Ecuador entre otros.

Por otro lado, se podría decir que Astrada complementa o ayuda a realizar el proyecto filosófico-cultural hecho en México, claro está, que sin tener un acuerdo previo ni estar vinculado a este proyecto sino que se despierta, simultáneamente, la disposición y el entusiasmo para hacer posible este proyecto en norte y sur del continente latinoamericano. En el campo editorial y de traducción Astrada también desempeñó la labor de traductor y fomentó la mayoría de los textos heideggerianos en Buenos Aires, publicados por la Casa Editorial Losada y por los Cuadernos de Filosofía de la universidad. Entre sus traducciones se encuentra la de “*Platon Lehre von der Wahrheit*” y “*Vom Wesen der Wahrheit*” (“De la esencia de la verdad”) en Cuadernos de Filosofía. Buenos Aires.1948, por ejemplo.

Se puede comprobar en el siguiente análisis de algunos apartes de la obra de Astrada que él sí elaboró un estudio detallado y explicativo de la obra de Heidegger en Sur América. Pues en la actualidad se considera que la recepción en América Latina le hace falta guías, textos explicativos de la obra de Heidegger, especialmente de “Ser y Tiempo” como se hacen en los Estados Unidos, por ejemplo. Sin embargo estas guías explicativas ya existen en Sur América desde hace varias décadas sino que no son reconocidas o solamente lo fueron en el momento de su publicación, nos referimos a finales de los años 30. indiquemos que un texto clave para explicar la compleja obra heideggeriana “Ser y Tiempo” es “Idealismo fenomenológico y metafísica existencial” de Astrada publicado en 1936. Como vemos la época de su publicación es casi paralela al del texto que lo explica,

aunque éste todavía no haya sido traducido al castellano, sirve para seguirlo ya sea en el original o en los años 50 cuando es traducido.

Recurro al trabajo de Carlos Astrada sobre Heidegger para complementar la respuesta a la pregunta formulada al grupo Hiperión en México ¿Cómo se involucra a Heidegger dentro de la cuestión existencialista en América Latina? La pregunta también se puede formular de la siguiente manera: ¿Por qué se parte de Heidegger para abordar problemas existencialistas y existenciales en América Latina?

A finales de los años 50 y principios de los 60 estaba en furor el existencialismo como corriente filosófica y, valga la redundancia, existencial, pues se consideraba no sólo como una nueva corriente dentro de los márgenes tradicionales sino como una liberación de los mismos; un estudio que iba directamente al hombre, a su existencia, en términos heideggerianos a su estar-en-el-mundo, algo olvidado en las corrientes idealistas. Veamos lo que dice Astrada sobre el existencialismo como corriente en su libro “El existencialismo y la crisis de la filosofía”, el cual trata especialmente sobre Heidegger: *“El apogeo del ‘existencialismo’, de las diferentes tendencias filosóficas y problemas que se incluyen en esta designación, es resultado de la vigencia de un clima espiritual...Pero este clima....tiene sus raíces más profundas en la filosofía, en la actitud filosófica del hombre contemporáneo que, en medio de una situación histórica modificada, empieza a vislumbrar en el existir (Dasein), el único acceso a la vida, como peculiar modo de ser.”¹⁵* En esta cita podemos ver como Astrada recurre a la noción de Dasein como existir para explicar el existencialismo. Pero el existencialismo al que apunta Astrada no se reduce a esta acepción corriente en la que quedaría incluida una interpretación ordinaria y superficial de Heidegger existencialista, la cual sería esa que se da a primera vista sin un profundo estudio y comprensión de su obra. Por eso las afirmaciones hechas en la recepción tachando a Heidegger de mero existencialista caen en un error porque él mismo no se considera dentro de la rama de existencialistas.

¹⁵ ASTRADA, Carlos “Existencialismo y Crisis de la filosofía” Editorial Devenir. Buenos Aires 1963.
Pág. 29.

Sin embargo dichas afirmaciones pueden ser provechosas y enriquecedoras para el pensar y la recepción heideggeriana porque si se conciben desde el contenido de su filosofía pueden aportar o crear otra noción de “existencialismo alternativo” u otro manejo de la existencia, ec-sistencia como es su cometido. Astrada alcanza a vislumbrar este aspecto del “existencialismo alternativo” en Heidegger, lo cual es muy fructuoso y de suma importancia para el pensar heideggeriano como tal además que para su recepción en Sur América. Para el pensador alemán es valioso porque rescata parte de su propuesta sin malinterpretarla ni definirla a primera vista y para la recepción porque la saca de un nivel superfluo y la lleva a uno más profundo en contenido. Veamos como Astrada alude a Heidegger para mostrar un existentialismo diferente que no corresponde a la concepción tradicional: *“Tal es el caso de la filosofía de Heidegger, a la que no se puede involucrar en el ‘existencialismo’, tomado en las acepciones que hemos consignado. Pero, si tenemos en cuenta el punto de partida, su terminus a quo, la posición del genial filósofo germano también hace acento en el ser del hombre, en la necesidad de rescatarlo desde las lejanías de una gélida objetividad, desde el plano de la razón abstracta, donde sólo funciona como un ente anónimo y es mero concepto, para centrarlo en la ec-sistencia.”*¹⁶ Es interesante ver como en Latinoamérica se interesan por este tema, ya que la idealidad de la existencia del hombre es algo que le incumbe directamente, obviamente se va al más allá en un sentido filosófico, pero si hacemos la similitud con la situación latinoamericana causada por la conquista y la colonización, se podría decir que para el “ser-pueblo” conquistado lo que era el “ser” estaba también en el más allá. Desde la conquista se mitificó al ser, se llegó a creer que los conquistadores eran los dioses que venían del más allá. Luego colonizó el imperio del “ser” y su existencia quedó subordinada al “ser” del otro, del colonizador, quien pertenecía al más allá, al otro lado del océano. No se definió al “ser” desde el contexto sino desde lo lejano e ideal. Heidegger se sale de esta ruptura volviendo al Dasein en su estar-en-el-mundo, a la existencia: *“Es así que apartándose de los principios trascendentalistas del platonismo y su elaboración teológica, la posición de Heidegger toma como punto de partida de toda la indagación filosófica la nuda facticidad de la existencia humana (Dasein), manifiesta en su estar-en-el-mundo, a fin de establecer su verdadera situación, tal como ésta se presenta más acá de toda*

¹⁶ Ibíd. Págs. 36-37.

concepción religiosa y trascendental.”¹⁷ Es claro que Heidegger vuelve a la facticidad de estar en el mundo no va a lo trascendental para mostrar al Dasein. El quid de la cuestión existencial, en este contexto, sería la de trabajar al ser y al estar desde el más acá, ya que metafórica y directamente tiene que ver más con la existencia en América Latina.

Subrayemos cómo Astrada después de hacer una diferenciación entre el existencialismo corriente y la existencia en Heidegger, muestra que el existencialismo en Heidegger no es un –ismo: “*Pero dentro de la diversidad de las posiciones abarcadas por la común denominación de “existencialismo”, y de sus puntos de contacto y divergencia, cabe discernir una dirección, la de más envergadura y estrictez filosófica, representada, sin duda, por el pensamiento de Heidegger, en el que está el pulso y el rumbo de la nueva problemática.*”¹⁸ Con esta cita no cabe duda de la importancia y del reconocimiento de la propuesta heideggeriana para la cuestión existencial en Argentina por su facticidad y circunstancia.

Figura de Alberto Wagner de Reyna (1915 - 200?)

A finales de los años treinta, Alberto Wagner de Reina, después de haber sido alumno de Heidegger, lleva a Perú la presencia de su maestro, que le había despertado el interés por la ontología expuesta en su propia obra “Sein und Zeit”. Wagner de Reina sigue esta línea en su tesis doctoral titulada “La ontología fundamental de Heidegger” publicada en 1937 en la “Revista de la Universidad Católica de Perú” y en 1939 en Buenos Aires. La investigación ontológica desemboca, como en la mayoría de los casos, en el existencialismo en Heidegger estudio realizado en su artículo “La filosofía existencial de Heidegger” publicado en Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía, Lima vol. 3, 1950.

Wagner de Reyna nos cuenta en “Bajo el Jazmín” su experiencia de estudiante de filosofía en Berlín y en Freiburg de 1935-36, como era la concurrencia en las aulas de clase, donde dictaba los seminarios Heidegger: “*Su aula estaba siempre llena, pero su seminario no contaba con más de dos docenas de asistentes de los cuales*

¹⁷ Ídem

¹⁸ Ibíd. Pág. 42.

un grupo estaba constituido por personas mayores (doctores y altos funcionarios retirados) y otro se componía de extranjeros, y pocos estudiantes alemanes regulares." Aquí podemos ver que desde esa época ya había un gran interés por Heidegger de parte de los extranjeros, tanto que según estos datos y escritos sobre él, que se podría afirmar que hubo más reconocimiento, desde entonces, de parte de los que no piensan en alemán que de los propios alemanes. Desde luego, se le puede atribuir parte de este fenómeno a la posición política de Heidegger con respecto al tercer Reich, pero su obra no se puede juzgar ni reducir a este episodio. En este punto sostengo mi tesis de que la obra, la cual en un principio fue escrita con un lenguaje aparentemente homogéneo es leída, recibida heterogéneamente. Este pasaje sirve, en cierta manera, para corroborar el interés heterogéneo por Heidegger desde su existencia a principios de su labor académica. Inmediatamente Wagner de Reyna especifica su impresión académica ante Heidegger y habla del seminario al que asistió: "*El seminario al que concurrió en el semestre de invierno 35/36 versó sobre la Monadología de Leibniz y la técnica exegética; versación y autoridad de Heidegger me dejaron perplejo. Sus interpretaciones eran novedosas, siempre buscando el apoyo del habla común. Y un respeto profundo, rara vez orillado por una crítica cuando forzaba la mano en la originalidad, lo confirmaban en su indiscutible prestancia de maestro.*"¹⁹

Cuando regresó a Lima le aconsejaron que en su tesis trabajara sobre su maestro alemán, un proyecto que él mismo ya tenía en mente y venía desarrollando. De este modo presentó su tesis: "La Ontología fundamental de Heidegger" (1937) que fue uno de los primeros análisis y exposiciones sobre el pensar heideggeriano no sólo en América Latina sino en el mundo. Después lo publica en la Editorial Losada y fue vendido por todo Sur América. Fue un texto introductorio de la filosofía de Heidegger en esta época antes de que su gran obra "Ser y Tiempo" fuese traducida al castellano. Wagner de Reyna alcanza a percibir y vivir la importancia de su libro, que no quedó remitida solamente a esa época: "Y hasta hoy hay gente de mi generación

¹⁹ WAGNER DE REYNA, Alberto "Bajo el jazmín: Memorias" Academia Diplomática del Perú y la Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva Agüero, publicación No. 158. Lima 1997. Pág. 55.

*que me habla del libro sobre Heidegger y me asegura que su lectura constituyó su primer contacto con la filosofía contemporánea.*²⁰

Después de haber visto la importancia de libro “La ontología fundamental de Heidegger” es necesario mencionar algunos problemas tratados en este texto guía. Wagner de Reyna trabaja con los textos originales en alemán, hace una explicación de ellos más que una interpretación-traducción.

Wagner de Reyna muestra cómo Heidegger evita usar el término hursseliano “intencionalidad” utilizando el nombre de “cuidado” (Sorge, cura) y la presenta como tal (als solches). Líneas posteriores el autor peruano hace una aclaratoria y acertada explicación de “das Ding als solches” heideggeriana: “*El captar algo como algo es más que un mero comprender: es interpretar.*” A pesar de sus conocimientos del alemán y de haber estudiado con Heidegger Wagner de Reyna comete el error de traducir Dasein por existir lo que trae confusión en vez de claridad. Esto lo podemos ver en la continuación de la cita anterior que comienza lucidamente y aclara la concepción heideggeriana e inmediatamente con el existir cae esta explicación en la oscuridad: “*El existir lleva en sí originariamente la estructura del interpretar, de suerte que antes que empiece el análisis teórico su labor, el existir ya ha realizado una interpretación originaria y pre-ontológica.*²¹” El hecho de sustantivar al existir y darle las características del Dasein trae confusión, pues al leerlo se recibe al existir de una manera inusual y extraña, en la que parece un verbo vagando en las dimensiones pre-ontológicas.

Desde nuestra lectura y análisis de “La Ontología fundamental de Heidegger”, consideramos que el texto del autor peruano es una guía detallada, ceñida más al original, pero asimismo solamente como una lectura comentada que no intenta aplicarlo al pensar en este continente ni tampoco interpretarlo desde este pensar.

Wagner de Reyna también contribuyó a la recepción con traducciones casi simultáneas de importantes escritos heideggerianos como “La carta sobre el humanismo” que fue publicado en el original en 1947 y Wagner de Reyna lo traduce

²⁰ Ibíd. Pág. 59.

²¹ Ibíd. Págs. 86-87.

y saca a luz en español un año después en Buenos Aires. “La carta sobre el humanismo” ha sido uno de los escritos de Heidegger que ha despertado más el interés en Sur América, especialmente, en el 48 cuando se publicó en español dio a conocer a Heidegger y la revolución de sus ideas, antes de la primera traducción de “Ser y Tiempo” en 1951.

Para concluir hay que resaltar que las interpretaciones ontológico-existencialistas de la propuesta heideggeriana en América Latina, se le pueden/deben atribuir al análisis filosófico de ésta hecho por sus primeros embajadores en Sur América a Astrada y a Wagner de Reyna y no a las ligeras interpretaciones que dicen que Sartre dio a conocer a Heidegger como existencialista en América Latina, pues el origen de estas cuestiones se pueden ver en el análisis ontológico del Dasein hecho en el primer capítulo de “Sein und Zeit”, como nos lo muestran los autores latinoamericanos mencionados.

Recepción actual

En esta parte expondremos muy brevemente algunos aspectos de la recepción actual de Heidegger. Pensamos que para sustentar mejor esta última recepción, que todavía se está dando, hay que aprovechar su aspecto vivo, ya que no puede ser estudiada como la primera a manera de archivo histórico. Con ese fin se realizaron algunas entrevistas con expertos de Heidegger en América Latina en la actualidad²² para ilustrar mejor este fenómeno, manteniéndonos en la línea de presentar la recepción a través de figuras que han hecho posible su realización. Por otro lado, cabe resaltar que hoy en día, hay más traducciones de su obra siendo Heidegger reconocido a nivel académico como un pensador fundamental que tiene un lugar preponderante en el pénum de los programas de filosofía en casi todas las universidades del continente.

²² Entrevisté al profesor ecuatoriano Bolívar Echeverría, quien trabaja en la UNAM desde hace varios años y el Prof. Angel Xolocotzi de la Universidad Iberoamericana México. De Argentina el Dr. Diego Tatián, Universidad de Córdoba. De Colombia el Prof. Julián Serna Arango Universidad Tecnológica de Pereira y la Dra. Rosa Helena Santos, que ha sido docente en el LAI de la Freie Universität Berlin. Para completar la recepción actual entrevisté a los traductores actuales de la obra de Heidegger al castellano: el argentino, residente en España, Juan Vermal y los españoles Arturo Leyte y Helena Cortés.

En Argentina el pensamiento heideggeriano es tomado como raíz de la “Postmodernidad”, ya que se afirma, que Nietzsche y Heidegger son los padres del “pensar”, de los pensares postmodernos. Esto lo argumenta la profesora de la universidad de Yucatán en Argentina Cristina Bulacio de Medici, quien fuera de considerarlos la(s) fuente(s) de la postmodernidad encuentra en su lenguaje y estilo la actualización de la problemática lingüística: “En los párrafos 480-481 de “Der wille zur Macht” está escrito todo el fundamento para deshacer el pensamiento tradicional de Zweck, Ganzheit und Wahrheit” el hecho es una interpretación, por eso el lenguaje como instrumento se pierde en la interpretación”²³

En la época de la publicidad y las imágenes hay recepción a través de los medios, las páginas de Internet en español, como la página Web de Horacio Portel, “Heidegger en castellano”, hecha en Argentina, incluye reseñas y traducciones de artículos de los más conocidos e importantes expertos en Heidegger en el mundo.

En la Universidad Autónoma de México (UNAM) algunos de los discípulos de Gaos han formado un centro de investigación con el fin de recopilar sus obras, de esta forma se mantienen también vigentes los trabajos sobre Heidegger y sobresale la gran importancia que tiene esta figura en la filosofía en América Latina. El primer encargado del proyecto fue Fernando Salmerón hasta 1997, el actual es otro seguidor suyo Antonio Zirión.

En Colombia ha habido en las últimas décadas del siglo XX grandes representantes del pensamiento heideggeriano en las aulas universitarias. Quiero mencionar dos de ellos, Jaime Hoyos Vásquez, quien expandió la obra heideggeriana con sus enseñanzas, ensayos, artículos, escritos guía de Heidegger entre ellos se encuentran “La pregunta por la nada en: ¿Qué es Metafísica? De Martin Heidegger.”; Materiales para el estudio de: ¿Qué es eso de filosofía? De Martin Heidegger, ambos publicados en la Revista Universitas Philosophica de la Universidad Javeriana Bogotá. El otro es Danilo Cruz Vélez quien desarrolló sus actividades docentes en la Universidad de los Andes, fue alumno de Heidegger en Friburgo y

²³ BULACIO DE MEDICI, Cristina “Las raíces de la post-modernidad en el campo del pensamiento” Págs. 20-21.

dejó un legado, fuera del de sus estudiantes como a Rosa Helena Santos y Sergio de Zubiría, en los libros que trataremos enseguida.

Colombia: lenguaje y verdad en Heidegger

En esta parte exponemos la recepción del lenguaje y la verdad de Heidegger siguiendo la cuestión del lenguaje en el análisis que el colombiano Danilo Cruz Vélez hace en su libro “El misterio del lenguaje”, y que también se ha tomado como pauta para abordar el misterio de la verdad. De acuerdo con lo anterior trabajamos la cuestión “lenguaje y verdad”, pues dentro del análisis de algunos conceptos de Heidegger en español, consideramos que es posible decir mejor alguna(s) verdad(es) de Heidegger en este idioma, lo cual podría situarse en la línea de la filosofía donde se sostiene que la verdad en Aristóteles se dice mejor en alemán. Siguiendo el giro heideggeriano proponemos este esquema: Αληθεια-veritas-Wahrheit-Unverborgenheit-Verdad. Se quiere mostrar cómo Heidegger mismo cae en el juego de luces y sombras de su verdad. Este giro va dirigido a la experiencia, a la lectura que se ha hecho en el español y en Latinoamérica, pues hay una lectura que abre las posibilidades de ver mejor esa verdad, diríamos verdades en la obra de Heidegger. Nuestro argumento no se detiene solamente en uno filosófico teórico, no es planteado únicamente en una discusión de la filosofía del lenguaje sino también vuelve a esa experiencia del “estar latinoamericano” y es por esto por lo que regresamos al estar-en-el-mundo latinoamericano donde en su raíz hay una visión del mundo que se da desde el “estar”. Hay, pues una lectura que se enriquece a través del “estar”.

Rodolfo Kusch: El Dasein heideggeriano y el concepto latinoamericano de “estar”

Nuestra intención es mostrar cómo el argentino Rodolfo Kusch vuelve siempre a Heidegger, para exponer su tesis sobre el concepto de “estar latinoamericano”. Heidegger es uno de los filósofos más citados si no el más citado por Kusch en su obra. Kusch en su exposición sobre el “estar siendo” como estructura existencial y como decisión cultural americana” caracteriza la concepción del “estar” como la Befindlichkeit heideggeriana: “Si hiciéramos además una enumeración de las posibles determinaciones, obtenidas a priori en un plano filosófico, hallaríamos que

“ser” hace referencia a esencia, o sea a lo lleno del ente, y “estar”, a la ubicación de un ente. Lo que “está” no dice nada de su interioridad, sino de su condición, la de señalar un modo exterior de darse, y de una referencia general a un apoyo. Se trata, en suma, de lo mismo que expresa el término alemán, la *Befindlichkeit*, o sea un “encontrarse” en su sentido lato.²⁴ Kusch hace esta connotación del estar con la *Befindlichkeit* heideggeriana de una manera crítica, pues nos dice como sería una concepción del estar dada desde una perspectiva filosófica occidental, es decir, desde un análisis hecho en el imperio del ser con una concepción de “estar” exterior a la que se pueda concebir internamente en el propio idioma y en el contexto donde se piensa el estar como tal. También podemos ver que este análisis del estar desde la perspectiva filosófica occidental quedaría dentro de la propuesta heideggeriana, correspondiente a la *Befindlichkeit*, por esta parte se ratifican las posibilidades del estar en el pensar heideggeriano, pues no está lejos de las dimensiones del estar. Sin embargo Kusch aplica a una connotación más profunda del estar en la búsqueda de un concepto de estar propio latinoamericano por eso critica la *Befindlichkeit* heideggeriana, pues ésta queda reducida solamente al espacio de la emocionalidad mientras para Kusch en América Latina abarca también el campo del símbolo.

Por último, mencionaremos que nuestra intención es exponer el “estar” como un concepto que constituye un pensar filosófico latinoamericano.

CONCLUSIÓN

Como conclusiones de este trabajo consideramos que la recepción de Heidegger en América Latina alcanza los tres niveles de recepción en filosofía. El primer nivel queda comprobado con la lectura de la traducción de su obra en América Latina. Lo que demuestra que sí se puede traducir y leer el alemán heideggeriano en español en Latino América.

El segundo nivel de recepción: Explicación/Exposición de la propuesta, de algunas ideas de Heidegger, fue cubierto desde la primera recepción, es más, fue en esta época en la que se hicieron las primeras exposiciones de “Sein und Zeit” editadas en textos guía antes de que éste fuese traducido al castellano. Entre sus grandes expositores están el argentino Carlos Astrada con sus textos explicativos de

²⁴ KUSCH, Rodolfo “Geocultura del hombre americano” Pág. 153.

Heidegger en español, como por ejemplo, “Idealismo fenomenológico y metafísica existencial” (1936). El peruano Alberto Wagner de Reyna con su libro guía de “Sein und Zeit”: “La ontología fundamental de Heidegger” (1939). En la segunda recepción sigue habiendo exposiciones y comentarios sobre Heidegger con un lenguaje más actualizado. Desde luego podemos encontrar publicaciones con comentarios críticos de su obra y otros ligados con su aspecto político como “Heidegger y el nacionalsocialismo” (1989) del chileno Víctor Farias y “Desde la línea: Dimensión política en Heidegger” (1997) del argentino Diego Tatián pero ninguna al estilo de texto guía de su obra como en la primera recepción.

El tercer nivel: Recepción evolutiva creadora de nuevos caminos en el pensar o generadora de otra corriente filosófica. Creemos que aquí el problema no es el de crear otra corriente filosófica sino como lo hizo Heidegger poner en cuestión la filosofía tradicional y su lenguaje. Aclararemos que la recepción de Heidegger no nos conduce solamente a la posibilidad de crear un movimiento filosófico sino nos brinda posibilidades para adentrarnos en la cuestión de un “nuevo pensar” en América Latina. Se podría afirmar que sí hubo re-producción a partir de la obra de Heidegger obviamente no de la manera tradicional eurocéntrica sino dentro de las dimensiones del pensar en esta región y en esta lengua. Tenemos, por ejemplo, en la primera recepción el grupo Hiperión, el cual aportó con cada obra de sus miembros una apertura en el pensar mexicano y latinoamericano, abrió filosóficamente la cuestión de la búsqueda por su ser, por lo mexicano, robado, mezclado, ocultado y temido. Como por ejemplo: “El análisis del ser de lo mexicano” de Emilio Uranga. En la segunda recepción esta evolución receptiva se puede asir en el concepto de “estar” latinoamericano propuesto por el argentino Rodolfo Kusch y en la revisión de la filosofía del lenguaje y en su exposición de la filosofía sin supuestos como la heideggeriana del colombiano Danilo Cruz Vélez.