

Heidegger en Latinoamérica

Dra. Andrea Cortés-Boussac*
Universidad Sergio Arboleda,
Bogotá, Colombia

Martin Heidegger es uno de los pensadores más citados y leídos a nivel mundial. La obra del gran pensador alemán ha sido traducida en varios idiomas de occidente a oriente ha tenido, por ejemplo, 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 que la obra heideggeriana es recibida, trabajada, interpretada y hasta enriquecida como en el caso de Derrida con el “deconstructivismo” sino también en español, más exactamente con el de Latinoamérica.

Quiero mostrar cómo la recepción latinoamericana se identifica con la cuestión del olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) planteada por

* 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 es profesora investigadora de la Universidad Sergio Arboleda, Bogotá, de la cual es directora de la investigación en la línea de filosofía pura: “El hombre en las redes del pensamiento contemporáneo”, registrada en Colciencias.

Heidegger. Encuentro un olvido del ser en Latinoamérica, puesto que hay una falta de definición e identidad, debido a la colonización, con la cual se heredó todo el problema de la metafísica occidental, es decir, el olvido del ser. 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 mi 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 quiero, en este trabajo, revisar y probar, en qué medida es acertada la afirmación de Maliandi en su artículo *Heidegger in Lateinamerika*:

In allgemeinem 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.¹

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-capitalistas-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 la obra del pensador alemán?

Antes de entrar a desarrollar este punto, quiero mencionar los niveles de recepción en filosofía que he clasificado para poder exponer más claramente la recepción de Heidegger en América Latina. Los niveles son los siguientes: 1. Lectura, que en el estudio

¹ Ricardo Maliandi. *Heidegger in Lateinamerika in Zur philosophischen Aktualität Heideggers III*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989. p. 203.

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. 2. Explicación y exposición comentada de la obra, en donde es posible pasar a lo crítico. Aquí se ve si hay crítica a Heidegger. 3. Evolutiva. En este nivel se crea teoría desde Heidegger, es decir, se da otro movimiento en el pensar, se toma otro camino en el pensamiento partiendo de Heidegger. De acuerdo con estos niveles de recepción trataré lo siguiente: ¿Qué niveles alcanza la recepción en América Latina? Si esta 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

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.²

Mi propósito es demostrar que la recepción de Heidegger en América Latina cubre y sobrepasa lo cultural y político en el sentido de que sigue más detenidamente el proceso en el que acontece el pensamiento heideggeriano, es decir, va a dimensiones ontológico-

² Hans-Peter Hempel, *Heideggers Weg aus der Gefahr*. Armin Gmeiner Verlag Meßkirch, 1993. S. 11-12.

hermenéuticas-fenomenológicas. Esto lo podemos ver ya en la primera recepción, en la que se da la búsqueda del ser de lo mexicano, a partir de Heidegger basada en una cuestión ontológica y de identidad; también lo podemos hallar en la cuestión existencial en Suramérica. Por tal razón, en este escrito se verá cómo aparece Heidegger en la búsqueda de una cultura filosófica latinoamericana: en la segunda recepción en los debates postcoloniales del pensamiento latinoamericano y en el trabajo del concepto de “estar latinoamericano”.

La primera recepción cubre la llegada de la obra de Heidegger a América Latina, que se caracteriza por ser mediatizada, pues no es posible hablar de una recepción directa, es decir, que haya llegado directamente con él, aunque esta se haya realizado durante su vida. Como Heidegger nunca estuvo al otro lado del Atlántico en las nuevas tierras americanas, las posibilidades de leerlo en América Latina se dieron gracias a sus primeros embajadores en este continente, fueron el argentino Carlos Astrada, el peruano Alberto Wagner de Reyna, quienes 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 emisarios de Heidegger que no fueron discípulos suyos, 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 y en el literario el escritor mexicano Octavio Paz.

Me centraré en la llegada de la obra de Heidegger a este continente, que fue a finales de los años treinta en Argentina y México, debido a 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 heideggerianas, 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.

Esta exposición comenzará por el sur con su embajador argentino Carlos Astrada, quien estudió en Alemania de 1924 a 1930.

Carlos Astrada (1894-1970)

En los años treinta Carlos Astrada regresa a su país natal después de haber estudiado con su maestro Heidegger. La primera publicación de sus estudios sobre Heidegger sale en la revista argentina *Síntesis* con un texto sobre Heidegger y Hegel, 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). Quiero indicar que este texto es clave para explicar la compleja obra heideggeriana *Ser y Tiempo*, pues sirve para seguirlo ya sea en el original o en los años 50 cuando es traducido. Otro texto explicativo sobre Heidegger es *Existencialismo. Una aproximación a Heidegger* (Buenos Aires, 1949). La obra de Astrada no sólo fue leída y estudiada en Argentina sino en el resto de Suramérica, como lo han comentado expertos en Heidegger en diferentes partes del continente como Colombia, Perú y Ecuador, entre otros.

Quiero mencionar que Astrada sí elaboró un estudio detallado y explicativo de la obra de Heidegger en Suramérica. Pues en la actualidad se considera que a la recepción en América Latina le hacen falta guías, textos explicativos de la obra de Heidegger, especialmente de *Ser y Tiempo*, como se hace en los Estados Unidos, por ejemplo. Sin embargo estas guías explicativas ya existen en Suramérica desde hace varias décadas, pero que no son reconocidas o solamente lo fueron en el momento de su publicación a finales de los años 30.

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 mismo, como 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. En esta época la presencia de Heidegger en Latinoamérica es abordada desde una perspectiva existencialista, que no sólo se va por la corriente filosófica sino también se relaciona con los problemas existenciales de este contexto. Por tanto cabría preguntarse: ¿Cómo se involucra a Heidegger dentro de la cuestión existencialista en América Latina? ¿Por qué se parte de Heidegger para abordar problemas existencialistas y existenciales en América Latina?

Astrada alcanza a vislumbrar un “existencialismo alternativo” en Heidegger, lo cual es muy fructuoso y de suma importancia para el pensar heideggeriano y para su recepción en Suramérica. 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 cómo Astrada alude a Heidegger para mostrar un existencialismo 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.³

³ *Ibíd.* pp. 36-37.

Es interesante ver cómo en Latinoamérica se interesan por este tema, puesto que la idealidad de la existencia del hombre es algo que le incumbe directamente; de hecho 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 concepción religiosa y trascendental.⁴

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, es decir, desde América Latina, ya que metafórica y directamente tiene que ver más con la cuestión de la existencia en esta región del mundo.

José Gaos (1900-1969)

José Gaos es uno de los grandes representantes del estudio filosófico en español del siglo XX. La fenomenología acompañó a Gaos en el

⁴ *Ídem.*

transcurso de su trabajo filosófico. Tradujo “Las investigaciones lógicas” de Husserl (*Revista de Occidente*, 1929) e *Ideas I* de Husserl (FCE, 1949). En 1951 se publica en FCE la primera traducción de *Sein und Zeit* al castellano hecha por Gaos. En México, donde Gaos reside hasta su muerte, siguió a su maestro Ortega, quien deseaba salir de la circunstancia española de no tener su propia filosofía y convertirla en una búsqueda de la cultura filosófica española. Es tal su entrega al estudio de la filosofía en México que continúa 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?

En la reseña del libro *Holzwege* (1939) Gaos representa el papel de embajador decepcionado de Heidegger, pues Gaos había visto 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. 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 crítico 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, yo diría que más intensa y notoriamente.

⁵ José Gaos, “Caminos del Bosque” en *Obras completas*, tomo X, p. 196.

Fuera de eso, llega a compararlo críticamente con Nietzsche, a quien 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.⁶

Esta crítica demuestra que Gaos es un dogmático ceñido al modelo “clásico” alemán de filosofar; por eso la *Kehre*, el segundo Heidegger es difícil de arraigar, se sale de sus límites y no logra comprenderlo, 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 pues se podría decir que Gaos crea su propia jerga o terminología a partir de su lectura y traducción de *Ser y Tiempo* y con el segundo Heidegger esta terminología ya no concuerda. 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 al arte, la poesía, para mostrar las dimensiones del ser, no vistas por la filosofía y metafísica tradicional. Pienso 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. A propósito quiero mencionar que la segunda fase de Heidegger entusiasma a los latinoamericanos.

⁶ *Ibid.* p. 197.

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 a Heidegger. 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 y sobretodo en el grupo Hiperión.

Voy a mencionar muy brevemente otra figura española importante en la recepción de Heidegger en América Latina Juan David García Bacca, pero no me detendré en este trabajo a estudiarlo; primero porque él se especializó en el segundo Heidegger; segundo porque no perteneció oficialmente al proyecto realizado en el grupo Hiperión en México, aunque sí colaboró mientras que vivió allá; tercero, porque mi interés es mostrar la recepción donde nació y más se ha dado, es decir, en México y en Argentina y García Bacca es un gran representante de la recepción en Venezuela. Él también estuvo en ciudad de México en la década de los cuarenta, donde escribió y publicó *El Dasein en la filosofía de Heidegger* 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. Juan David García Bacca en sus primeros años de estadía en América Latina, también se concentró en trabajar el existencialismo; esto se puede ver en un capítulo de su texto *Siete modelos de filosofar: Heidegger o el modelo existencial de filosofar*, Caracas, 1950. 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.

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 nuestras 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 búsqueda de una identidad mexicana, 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 del saber pero quiero resaltar la filosófica hecha por el mexicano Emilio Uranga porque parte del trabajo ontológico-hermenéutico de Heidegger. 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.

El grupo Hiperión⁷ 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

⁷ 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.

1952, se funda el grupo con los cursos sobre “El mexicano y sus posibilidades”.

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 conduce a los mexicanos preocupados por esta cuestión 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. Yo interpretaría 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 pensamiento, manifestado primero en la expresión artística como en los murales de Clemente Orozco y Diego Rivera y luego capturado por el pensar, exactamente, en el análisis filosófico del grupo. Quiero resaltar que este fenómeno fue abordado por Uranga ontológicamente.

México: 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, puesto que es el primer miembro del grupo que recurre directamente a Heidegger para trabajar el tema de la mexicanidad.

Para presentar la posición ontológica de Uranga frente a la cuestión de lo mexicano, voy a mostrar cómo defiende la cuestión de la mexicanidad desde lo ontológico, según la diferenciación hecha por Heidegger de las esferas de lo óntico, pre-ontológico y ontológico, frente a la caracterización de lo mexicano como lo óntico. Hay que resaltar que Uranga se basa en Heidegger para argumentar su posición. Él 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 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... 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.⁸

En esta cita podemos apreciar cuál 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

⁸ *Ibid.* p.103.

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 pensamiento 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 pensamiento propio en español.

Sin embargo, hay afirmaciones en el texto de Uranga 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 un 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.⁹

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, antes de sus colonias. Esta accidentalidad es abordada por Uranga como característica primordial del mexicano, yo diría 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.

Para contrarrestar lo anterior pienso 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 algo propio, que sea exclusivamente del hombre americano y que lo presente contextualmente; este es el accidente:

⁹ Emilio Uranga, *Ensayo de una ontología del mexicano*, Estado de Guanajuato, 1999. pp. 38-39.

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.¹⁰

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 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 desvía en cierta manera de su fin. Pienso que se podría afirmar 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 no sólo en los filósofos voy a referirme muy brevemente a la recepción de Heidegger en el conocido escritor mexicano Octavio Paz. Quiero mencionar cómo investigué la presencia de Heidegger en Octavio Paz. Me centré en las obras maestras de cada uno de ellos: *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 me voy a detener en cada una de ellas. Propuse 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 de 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 hubiese 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 mi intención es demostrar que sí hay una presencia de Heidegger en ella.

Por último, es necesario mencionar que el 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.

Alberto Wagner de Reyna (1915 - 200?)

A finales de los años treinta, Alberto Wagner de Reyna, después de haber sido alumno de Heidegger, lleva a Perú la presencia de su maestro, quien le había despertado el interés por la ontología expuesta en su propia obra *Sein und Zeit*. Wagner de Reyna 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 en 1935-36, cómo era la concurrencia en las aulas de clase, donde dictaba los seminarios Heidegger y su relación con su maestro.

En la ontología fundamental de Heidegger 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 solche*). En líneas posteriores el autor peruano hace una clara 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 lúcidamente y aclara la concepción heideggeriana e inmediatamente con el existir haciendo más bien oscuro lo que se quiere decir con *Dasein*.

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.¹¹

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 mi lectura y análisis de *La ontología fundamental de Heidegger*, considero al texto del autor peruano como una guía detallada, ceñida más al original, pero asimismo solamente como una lectura comentada que no intenta aplicar a Heidegger al pensamiento en este continente.

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. Wagner de Reyna lo traduce y saca a luz en español un año después en Buenos Aires. *La carta sobre el humanismo* ha sido

¹¹ *Ibid.* pp. 86-87.

uno de los escritos de Heidegger que ha despertado más el interés en Suramérica, especialmente, en el 48 cuando se publicó en español. Este dio a conocer a Heidegger y la revolución de sus ideas, antes de la primera traducción de *Ser y Tiempo* en 1951.

Quiero resaltar que las interpretaciones ontológico-existencialistas de la propuesta heideggeriana hechas en América Latina se le deben atribuir al análisis filosófico hecho por sus primeros embajadores en Suramérica, es decir, a Astrada y a Wagner de Reyna y no como se ha dado por entendido 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 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.¹²

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

¹² Cristina Bulacio de Medici *Las raíces de la post-modernidad en el campo del pensamiento*, pp. 20-21.

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.

Colombia

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 (Revista *Universitas Philosophica*, 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 dejó un legado, además del de sus estudiantes como Rosa Helena Santos y Sergio de Zubiría, en los libros que trataremos en seguida.

Colombia: lenguaje y verdad en Heidegger

En esta parte expuse 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, trabajé la cuestión “lenguaje y verdad”, pues dentro del análisis de algunos conceptos de Heidegger en español, considero 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 propongo este esquema: *AlhJeia-veritas-Wahrheit-Unverborgenheit-Verdad*. Quiero 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 español y en Latinoamérica, pues hay una lectura que abre las posibilidades de ver mejor esa verdad, yo diría verdades en la obra de Heidegger. Mi 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 que regreso 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”

Mi 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, sino 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.¹³

Kusch hace esta connotación del estar con la *Befindlichkeit* heideggeriana de una manera crítica, pues nos dice cómo 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.

En este análisis de la recepción de Heidegger en Latinoamérica he visto que también nos ha conducido indirectamente a la cuestión de nuestro “estar”; pienso 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, post-coloniales y “de-coloniales” (mi tesis), y quizá, nos trasladará a otras dimensiones del pensar filosófico en esta región del mundo. Lo que nos lleva a otra manera de descubrir, develar la verdad del hombre o nos muestra su(s) otra(s) cara(s).

Como conclusiones de este trabajo considero que la recepción de Heidegger en América Latina alcanza los tres niveles de recepción

¹³ Rodolfo Kusch, *Geocultura del hombre americano*, p. 153.

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 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. Pienso 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. Pienso que la recepción de Heidegger 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 y ocultado. 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.