

**Freie Universität Berlin  
Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften**

**DISSERTATION**  
**„Die Sprache bei Heidegger und die Rezeption seines Werkes in Lateinamerika“**  
**Zur**  
**Erlangung des Grades**  
**Eines**  
**Doktors der Philosophie**

**Vorgelegt**  
**Von**  
**Andrea Cortés-Boussac**

**Berlin 2005**

**Erstgutachter: Prof. Dr. Carlos Rincón**

**Zweitgutachter: Prof. Dr. Christoph Menke**

**Datum der Disputation: Berlin, 22-06-2005**

## Índice

### Apertura-introducción I-VI

#### I

##### Primera Parte

##### Kann man nur Heidegger auf Deutsch lesen?

<b>I. Primer Capítulo:</b> El alemán heideggeriano	
Las posibilidades de leerlo en español en Latinoamérica	Pág. 1
I.A. El alemán heideggeriano: metafórico y multidimensional	2
El habla en Heidegger y sus dimensiones desde la topología del ser: las dimensiones del habla en-los-lugares-del-ser	11
El imperativo del alemán heideggeriano	19
I. B. Trilogía pueblo-habla-ser/ <i>Trilogie Volk-Sprache-Sein</i>	25
I.C. El alemán heideggeriano: ¿Un giro metafísico o postmetafísico?	45
<b>II Segundo Capítulo</b> Heidegger leído e interpretado en Latinoamérica con el concepto de “estar”	51
II. A. La traducción del alemán heideggeriano al español	52
<i>Die Gefahr der Übersetzung</i> <sup>1</sup> : Traducir Heidegger es un desafío	54
¿Cómo afecta la traducción a la recepción latinoamericana?	62
II. B. Posibilidades de “de-colonizar” el alemán heideggeriano con el “estar”	78
<i>Dasein</i> : estar-ahí	79
<i>Dasein</i> : estar-siendo (ahí)	84
<i>Befindlichkeit</i>	88
“ <i>West</i> ” y “estar-siendo”- “estar aconteciendo”	94
“Estar” concepto para una “de-colonización” del pensar en América Latina	97
“ <i>Seinsvergessenheit</i> ” y olvido del estar: El intento de formular la pregunta por el ser desde las perspectivas de ser y estar.	108
<i>Gestell</i>	112

#### II

##### Segunda Parte: La recepción

##### Aspectos de la recepción de Heidegger en América Latina

<b>III.Tercer capítulo:</b> La recepción	115
III. A. Primera Recepción	117
Recepción mediatizada	118
Marco histórico	119
Trilogía cultural: México, New York y la Habana	122

---

<sup>1</sup> El peligro de la traducción

De España (Grupo de Madrid) a México (Grupo Hiperión)	123
Figura de Ortega y Gasset (Grupo de Madrid)	125
Figura de María Zambrano (Grupo de Madrid)	131
Infraestructura del grupo de Madrid al grupo Hiperión	132
Figura de José Gaos (Grupo de Madrid)	135
Grupo Hiperión: ¿Un grupo en busca de una cultura filosófica o de una identidad cultural?	146
La recepción en la literatura: Figura de Octavio Paz (Grupo Hiparión)	151
III. B. México norte y Argentina Cono Sur: puertos simultáneos de la llegada de Heidegger a América Latina	
Figura de Emilio Uranga	163
Figura de: Edmundo O’Gorman	171
Figura de Carlos Astrada	174
Figura de Alberto Wagner de Reyna	190
III. C. Recepción actual	197
Colombia	
La recepción y la verdad	201
Danilo Cruz Vélez: El misterio del lenguaje y Heidegger	
Argentina	
Rodolfo Kusch: El <i>Dasein</i> heideggeriano y el concepto de “estar” suramericano	212
III. D. Entrevistas con exponentes de la recepción de Heidegger en América Latina	
Transcripción de la entrevista em video con el Prof. Dr. Bolivar Echeverría	218
Entrevista al Prof. Dr. Angel Xolocotzi	225
Entrevista al Prof. Dr. Diego Tatián	227
Entrevista a la Prof. Dra. Rosa Helena Santos	228
Entrevista al Prof. Dr. Julián Serna Arango	231
Entrevista al Prof. Dra. Helena Cortés y al Prof. Dr. Arturo Leyte	233
Entrevista al Prof. Dr. Juan Vermal	235
<b>IV. Ocaso del trabajo: conclusiones</b>	238
Bibliografía	244
Anexo	
Zusammenfassung (Resumen en alemán)	250

## Apertura Heidegger y América Latina

### El análisis del lenguaje en Heidegger como la matriz de la recepción

En esta disertación se hará un análisis del lenguaje en la obra del célebre filósofo alemán Martin Heidegger para mostrar su recepción en América Latina, pues el problema del lenguaje en Heidegger afecta la recepción y, asimismo, la hace posible en este continente, en donde nunca estuvo y al que no dirigió su mensaje, pero al cual su discurso llegó, y ha sido escuchado, leído, trabajado y aplicado a los campos del saber. Para este fin hay que tener presente que toda la problemática del pensar heideggeriano está centrada y concentrada en el lenguaje. Es necesario estudiar primero el lenguaje en Heidegger para luego poder exponer mejor la recepción, de lo contrario es imposible investigar este fenómeno. Es más, donde realmente comienza la recepción es al encontrarse con el lenguaje pensado, usado por Heidegger, con su “alemán heideggeriano”. Debido a esto se tomará el lenguaje heideggeriano como matriz de la recepción.

El hilo conductor de la primera parte del trabajo será la siguiente cuestión: *Kann man Heidegger nur auf Deutsch lesen?*<sup>2</sup> Esta es una pregunta que de entrada nos condiciona para poder hablar de una recepción de Heidegger en otro idioma y en otro contexto que no sea el germano. Por eso, en el primer capítulo se estudiará “el alemán heideggeriano” con el objetivo de ver cuáles son sus posibilidades de ser leído en español en América Latina. Este capítulo está dividido en dos partes. I.A. “El alemán heideggeriano metafórico y multidimensional” Como su título lo indica, expondré estos dos aspectos fundamentales del alemán heideggeriano, los cuales, asimismo, se prestan para entender su pensar y salir de las fronteras que el mismo alemán heideggeriano impone con su construcción greco-germana en otras palabras, presocrático-heideggeriana. I.B. Trilogía crítica “pueblo-habla-ser/*Kritik Volk-Sprache-Seiu*. Demostraré como con esta trilogía, engendrada en el alemán heideggeriano, Heidegger quiere formular la pregunta por el ser en su alemán y en su contexto. I.C. El alemán heideggeriano: ¿Un giro metafísico o postmetafísico? Aquí quiero corroborar que con la destrucción heideggeriana, el lenguaje, da un giro post-metafísico. Aunque Heidegger mismo no utilice este término lo considero adecuado para nombrar esa vuelta-destructiva de la metafísica. Hay un giro en su lenguaje que al ser traducido a otro idioma muestra esa destrucción, es vuelta “post-metafísica”, que también hay en éste.

---

<sup>2</sup> ¿Se puede leer Heidegger solamente en alemán?

De acuerdo con lo trabajado en la primera parte surge el propósito central de la disertación, se pretende demostrar cómo el intento de Heidegger de implantar su alemán heideggeriano en una estructura homogénea, al final, sin apartarse de su objetivo inicial, cumple la función de ser leído y entendido heterogéneamente. Pienso argumentar esta tesis con la lectura hecha en América Latina con el “estar” expuesta en el segundo capítulo “Heidegger leído e interpretado en América Latina con el concepto de “estar””. El cual está dividido en dos partes: En la primera parte II.A. se hará un breve análisis de “La traducción del alemán heideggeriano al español”, siguiendo el traspaso de su obra a este idioma se estudiarán los problemas que se presentan para que la traducción misma se realice. En la segunda parte II.B., se expondrá las “Posibilidades de de-colonizar” el alemán heideggeriano con el “estar”, donde se mostrará el alcance de “ser y estar” para explicar términos heideggerianos, llegando también a enriquecer a algunos de ellos. Estos verbos propios de la lengua española se tomarán como conceptos y no como algo meramente lingüístico y verbal. Aquí se verá cómo Heidegger busca en su alemán las dimensiones del “estar”, claro que desde las del ser, pues en alemán no existe el “estar”. Plantearé que el “estar” puede ser un concepto propio del pensar latinoamericano, aunque provenga del español, que sin romper del todo con éste, que ya forma parte de sí y que es una característica del amplio territorio latinoamericano, la cual recoge su uso y lo más importante su pensar/expresión que no es la misma que la española por supuesto. Es por eso que propongo hablar aquí de un de-colonización, en el sentido de una liberación de este pensar, de esta colonización del pensar, pero en el mismo idioma. Sin embargo, hay que tener presente que las posibilidades que tiene el estar como verbo no tienen ninguna limitación territorial. Quiero resaltar que con el “estar” como concepto formado por el pensar latinoamericano, me refiero al constituido por los dos “pensares” de la región, el nativo y el euro - céntrico, impuesto durante la colonia, que en la actualidad encarnan una unidad en su mezcla. Pienso que el “estar” también puede ayudar a mostrar algunos de estos caminos del pensar destruidos o alterados por el pensar metafísico colonialista en América Latina.

Podemos ver en la propuesta heideggeriana la revisión-crítica a Occidente por el olvido del ser (Seinsvergessenheit) -tema de su obra maestra “Sein und Zeit”-. Esta crítica conduce a cuestionar la metafísica, el desenvolvimiento de la filosofía durante, aproximadamente, 2.000 años después de los presocráticos hasta la actualidad. Esta nueva propuesta es la que abre el camino para que, no sólo la filosofía en Alemania o en Occidente, *Abendland*, se cuestione a sí misma o sea cuestionada, si no que en otras partes del mundo también: *“Hoy esta pregunta ha caído en el olvido, aunque nuestro tiempo se le atribuya el progreso de una reafirmación de la “metafísica”. Sin embargo, nos creemos dispensados de los esfuerzos para desencadenar*

*una nueva γιγαντομαχία περι τῆς οὐσίας (lucha de los gigantes en torno a la esencia). ”<sup>3</sup> De acuerdo con la *Seinsvergessenheit* heideggeriana demostraré que puede aplicarse al caso latinoamericano pues considero que no es lejana ni ajena a América Latina, pues desde la conquista los seres nativos fueron tomados como entes<sup>4</sup>, al concebirlos de esta manera hay necesariamente olvido de su ser, del ser. La manifestación del pensar heideggeriano en la filosofía se podría interpretar como un pensamiento revolucionario, renovador que no se fija en los supuestos tradicionales para indagar por el ser. Sugiero la hipótesis que este pensar revolucionario nos lleva a los recintos de la filosofía en América Latina, porque al ser recibido y aplicado a los problemas regionales ayuda a de-colonizar, a liberarse de las barreras en el pensar impuestas por el intelecto colonizador europeo, que con lleva la tradición metafísica criticada por Heidegger. Por tanto, cabría preguntarse: ¿Cómo se recibe este pensamiento revolucionario en América Latina? Esta pregunta será respondida a lo largo del trabajo teniendo como punto de referencia la hipótesis de que en el pensar latinoamericano había una pre-disposición para recibir la obra heideggeriana, por su misma visión de mundo y porque de cierta manera se esperaba un mensaje como el Heidegger.*

La segunda parte de la disertación está dedicada a la recepción de la obra de Heidegger en América Latina. EL tercer capítulo, “aspectos de la recepción de Heidegger en América Latina”, está dividido en dos partes, en el origen y en el acontecer, en otras palabras, en la primera recepción y en la recepción de las últimas décadas.

La lectura 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. Hago énfasis en este acontecimiento porque es a través de la recepción de una lengua romance, como se han creado nuevas corrientes filosóficas en el pensamiento francés actual, como el “post-estructuralismo” y “el de-construtivismo”. Con éste Derrida alcanza el tercer nivel de recepción, la evolutiva, re-productiva, en el sentido de que él parte de Heidegger para proponer su de-construcción. En italiano también se ha alcanzado un alto nivel de recepción por ejemplo con “*il pensiero debole*” de Gianni Vattimo. Sin embargo, la intención en este trabajo es mostrar que no es únicamente a través del francés y del italiano, que la obra heideggeriana es enriquecida, sino también en español, en Latinoamérica

---

<sup>3</sup> SZ. §1. S.2.

<sup>4</sup> En el sentido “ente también se aplica a una persona a la que se desprecia por otras cualidades”. Moliner, María “Diccionario del uso del español” Editorial Gredos S.A. Madrid 1984.

para ser más precisos. También quiero demostrar que la recepción francesa no es la única que alcanza un nivel alto en ese campo, pues la recepción latinoamericana ha conducido a la cuestión del ser, debido a su falta de definición e identidad, que también nos ha llevado a replantear la pregunta por nuestro “estar”. En la actualidad a discursos post-modernos, post-coloniales, , a la “Filosofía de la Liberación” del argentino Enrique Dussel, a mi tesis “de-coloniales”, y quizá a otras dimensiones del pensar filosófico en esta parte del mundo. Por esta razón quiero revisar y probar, en qué medida es acertada la afirmación de Maliandi en su artículo “Heidegger in Lateinamerika”: “*En general es la recepción en América Latina -por lo menos proporcionalmente- mayor que en los países europeos y que en los Estados Unidos.*”<sup>5</sup> Recorro a esta cita, por un lado, para mostrar a qué niveles ha llegado la recepción de Heidegger en América Latina. Por el otro para examinar la comparación que hace el autor con las otras recepciones que ha habido en el mundo occidental.

Mostraré la recepción de la obra de Heidegger desde los diferentes niveles en que se ha dado en América Latina. Estos niveles son meramente filosóficos, pues la recepción ha empezado por la filosofía como también se ha desarrollado en ella, aunque también se haya expandido en otros campos del saber, es en la filosofía, en el pensar donde ha predominado. Son tres los niveles de recepción que se trabajarían: 1. Lectura, 2. Explicación-exposición comentada y 3. Creadora. Por tanto, trataré lo siguiente: ¿Qué niveles alcanza la recepción de la obra de Heidegger en América Latina? Si ésta llega al primer nivel, que es el intento de comprensión de lectura, que lleva consigo el fenómeno de la traducción, el cual es fundamental en la recepción de Heidegger en otros idiomas. O si la obra llega al segundo estadio, en el que es estudiada y comentada; o pasa al nivel crítico, donde se ve si hay crítica a Heidegger. Por último se verá si se crea teoría desde Heidegger o hay un punto de partida desde la propuesta heideggeriana para tratar problemas fundamentales de la filosofía en Latinoamérica.

La primera recepción fue investigada en los países-puerto, México y Argentina, puesto que y es ahí donde se originó y asimismo más se ha desarrollado, aunque después se haya expandido y en la actualidad se trabaje también en otros países del continente. Esta es también una manera de seguir las huellas y la estructura heideggeriana, pues 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

---

<sup>5</sup> MALIANDI, Ricardo “Heidegger in Lateinamerika in Zur philosophischen Aktualität Heideggers III” Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989. S. 203.

puestos de llegada, acontecimiento y conservación. Presentaré la recepción a través del análisis de la obra de las figuras más sobresalientes e importantes, que hicieron posible su realización. Investigaré su obra con el propósito de mostrar la presencia, la inspiración y la influencia de Heidegger en ella. Los primeros embajadores de Heidegger en Latinoamérica fueron el argentino Carlos Astrada, el peruano Alberto Wagner de Reyna, ambos suramericanos, que fueron alumnos de Heidegger, y el español José Gaos. Cada uno de ellos encarna una obra-puerta del pensamiento 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, el argentino Rodolfo Kusch y en otros campos del saber cómo el histórico, el mexicano Edmundo O’Gorman; en el literario el reconocido escritor mexicano Octavio Paz. Aquí mi intención es mostrar la existencia de un puente entre dos grandes-obras de Heidegger y Paz siguiendo la línea: Ser y Tiempo-El Laberinto de la Soledad-decolonización. De acuerdo con este estadio de la recepción sugiero la siguiente hipótesis: la obra de Heidegger nos ha conducido a recorrer espacios y caminos, que nos llevan a reflexionar sobre nuestro pensar. Se trabajará la cuestión: ¿Por qué ha llegado la obra heideggeriana a estos espacios tan íntimos del pensar en Latinoamérica?

En la primera recepción revisaré el traslado de la obra de Heidegger a este continente, desde un marco teórico e histórico. En otras palabras veremos cuál es la topografía cultural en el momento de su llegada: ¿Qué se ve en Heidegger para que se dé esta recepción? ¿Qué es lo que inspira Heidegger? En esta parte mostraré cómo aparece Heidegger en la búsqueda de una cultura filosófica española y sigue presente en la búsqueda de una cultura filosófica latinoamericana. La primera recepción cubre la llegada de la obra de Heidegger a América Latina, que se caracteriza por estar mediatizada por varias razones. Mencionaré las tres más importantes, desde mi punto de vista. La primera, el hecho de que 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”, que crea, de cierta manera, un obstáculo en su lectura hasta para el propio germano-hablante, también teniendo en cuenta que la traducción es una mediación. La tercera, porque la obra de Heidegger viene de Europa mediante diferentes portavoces, unos son europeos y otros son estudiantes latinoamericanos alumnos del mismo Heidegger, quienes regresan a su país de origen para propagar lo aprendido, traducir y escribir sobre la obra de su maestro. En América Latina se hacen las primeras traducciones de Heidegger al español. En esta época ya se comienza a reconocer a Heidegger

como pensador innovador del siglo XX y se ve en su obra una nueva propuesta que abre perspectivas en el nuevo pensar, creando un impacto que de alguna forma se estaba esperando.

### **Recepción actual**

En este capítulo serán revisados brevemente los aspectos de la recepción actual de Heidegger. Pienso que para sustentar y exponer mejor esta última recepción, que todavía se está dando, hay que aprovechar el aspecto vivo, puesto que no puede ser estudiada como la primera a manera de archivo histórico. Es por eso que incluiré algunas entrevistas con expertos de Heidegger en América Latina en la actualidad para ilustrar mejor este fenómeno, manteniéndome en la línea de presentar la recepción mediante personajes que ha hecho posible su realización. Por otro lado, cabe resaltar que hoy hay más traducciones de su obra siendo Heidegger reconocido a nivel académico como un pensador fundamental que tiene un lugar preponderante en el p<sup>é</sup>nsu(m) de los programas de filosofía en casi todas las universidades del continente.

#### Colombia: lenguaje y verdad en Heidegger

En este aparte expondré la recepción del lenguaje y la verdad de Heidegger siguiendo la cuestión del lenguaje en el análisis que el colombiano Danilo Cruz Vélez, quien fuera alumno de Heidegger, 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 trabajaré la cuestión “lenguaje y verdad”, pues dentro del análisis de algunos conceptos de Heidegger al español, considero que es posible decir mejor la(s) verdad(es) de Heidegger en este idioma. Siguiendo el giro heideggeriano propongo este esquema: *Αληθεια-veritas- Wahrheit-Unverborgenheit-Verdad*.

Argentina: “El Dasein heideggeriano y el concepto latinoamericano de “estar” de Rodolfo Kusch. Aquí demostraré cómo Rodolfo Kusch vuelve siempre a Heidegger, para exponer su tesis sobre el concepto del “estar latinoamericano”.

Como último propósito intentaré revelar hasta qué punto llega Heidegger a jugar un papel en la cuestión de una filosofía latinoamericana, no como una condición para pensar esa posibilidad en Latinoamérica, sino como un punto de arranque para hacerlo. Mi intención es exponer el “estar” como un concepto que constituye un pensar filosófico Latinoamericano.

## Primera parte: *Kann man Heidegger nur auf Deutsch lesen?*

### I. Primer Capítulo

#### El alemán heideggeriano: las posibilidades de leerlo en español en América Latina

“...gerade Tatsachen gibt es nicht,  
nur Interpretationen”  
(NIETZSCHE, Friedrich  
“Der Wille zur Macht” Paragraph 481)

El lenguaje es la primera barrera con la que el lector se encuentra al aproximarse a un escrito heideggeriano, ya sea en alemán o en español. Para empezar hay que tener en cuenta que Heidegger no considera al lenguaje un instrumento, al contrario, toda su estructura filosófica está en el lenguaje; en el lenguaje está el pensar heideggeriano por excelencia. Por consiguiente, analizar el lenguaje en Heidegger y adentrarse en él es estudiar su pensar y toda su propuesta, la cual no entra dentro los sistemas epistemológico-metafísicos tradicionales, que han regido el pensamiento occidental. El propósito de esta primera parte de la tesis es hacer un análisis del lenguaje en Heidegger desde la lectura hecha en América Latina y desde la traducción de su obra al español. Igualmente, se empleará el lenguaje en Heidegger como la matriz de la recepción. El lenguaje es un tema discutido y analizado por Heidegger; está presente en toda su obra- pues si ésta se revisa, ella misma comienza y termina en el λόγος (logos)-. Cabe aclarar que identificar lenguaje con logos ya es un problema, pues puede ser cuestionado desde la misma propuesta heideggeriana. Por esta razón, trabajaré el lenguaje desde diferentes perspectivas que se irán desarrollando de acuerdo con cada dimensión recreada por Heidegger con su *lenguaje* en el lenguaje. Estas dimensiones no se dan en orden consecutivo sino paralelamente. Para poder presentarlas claramente las expondré en dos capítulos: I.A. “El alemán heideggeriano”, dividido en tres partes, y el II.B. “Heidegger leído e interpretado en América Latina con el concepto de “estar””, trabajado en dos partes.

En el estudio del lenguaje en Heidegger y en su recepción en otros contextos hay dos aspectos fundamentales que resaltar: el destructivo y el cultural-contextual. En este capítulo me centraré en el “destructivo”, el cual se da en su misma obra a través de la destrucción del lenguaje tradicional-metafísico. Para poder seguir este camino es necesario explicar lo que Heidegger quiere decir con “destrucción” porque, de lo contrario, puede caer en un mal entendido: “*Destrucción no significa aniquilar sino desmontar, desarticular y desplazar.*” Yo asentaría que destrucción aquí tiene la connotación de despejar, de mover los obstáculos implantados por la metafísica, que ocultan al ser y, asimismo, no le permiten hacer o tomar otro camino en el pensar. En otras palabras, aunque sean redundantes, se trata, pues, de dejar

ver y dejar ser al ser (sehen lassen, sein lassen); verlo, escucharlo, darle simplemente el espacio para que se muestre. *“Destruir quiere decir abrir los oídos, dejarlos libres para lo que se nos asigna en la tradición (entrega) como ser del ente. En la medida en que escuchamos esta asignación, logramos la correspondencia.”*<sup>6</sup> En este camino Heidegger cuestiona el olvido del ser, lo muestra, lo interpreta, lo destruye y finalmente, lo enriquece con su propuesta hermenéutica. Esta destrucción se ha hecho con el alemán heideggeriano, pues lleva consigo una re-lectura crítica y un acercamiento apropiador de los conceptos clásicos de la filosofía. Para poder comprender este lenguaje propio y nuevo se requiere también de una “nueva” lectura, de otra disposición y apertura hacia este, lo que es en sí mismo una alternativa a lo tradicional, sin eliminarlo completamente sino, más bien, mostrando su desarrollo desde y en el lenguaje.

Mi intención es demostrar que al releer la obra heideggeriana en otro idioma y contexto se realiza un segundo giro “destrutivo” de la obra de Heidegger, que en América Latina se podría calificar –según mi propuesta– de “de-colonialista”, en el sentido de una “de-colonización” del pensar y del lenguaje instaurado durante la colonia. Esto lo argumentaré siguiendo, desde una perspectiva filosófica, el traspaso de la obra de Heidegger a América Latina, pues al leer la obra en español, en un “nuevo” contexto se reconoce este lenguaje heideggeriano, que lleva consigo la revisión-crítica del lenguaje, que ha condenado al hombre a ser ente, especialmente en el nuevo mundo. El propósito con este segundo giro es mostrar, que el imperativo de Heidegger de poder pensar filosóficamente únicamente en (su) alemán, es sobrepasado. Propongo seguir los dos giros heideggerianos detenidamente para comprobar esta tesis. El primer giro se seguirá en este primer capítulo y el segundo en el posterior.

### **I.A. El alemán heideggeriano: metafórico y multidimensional**

En esta parte analizaré el papel, que juega la lengua alemana en la obra de Heidegger. Revisaré cómo Heidegger caracteriza y relaciona su lengua materna con su pensar. El propósito central es ver hasta qué punto se puede afirmar que su obra puede ser leída únicamente en alemán, lo cual haré mediante un análisis de su lenguaje leído en otro idioma, en español, y en un contexto fuera del hemisferio eurocéntrico, como es América Latina. A medida que vaya haciendo este análisis iré exponiendo cómo Heidegger con su “alemán

---

<sup>6</sup>¿Qué es esto, la filosofía? Universidad Católica de San Marcos, Lima. Pág. 45. Traducción de Victor Li Carrillo, quien fuera alumno de Heidegger.

heideggeriano” hace una revisión-crítica<sup>7</sup> de la metafísica de occidente y postula un salto (*Sprung*) en el pensar de occidente. También seguiré el movimiento heideggeriano: el “hermenéutico”, el cual juega con la interpretación, que también se hace al analizar las nociones heideggerianas en otro idioma.

Al leer, por primera vez, un escrito heideggeriano se presenta la dificultad de entrar en su juego de lenguaje, pues éste es ya de por sí un giro del pensar, que siempre vuelve a los griegos y deviene en un alemán estilizado. ¿Por qué estilizado? Porque ha recogido dimensiones del lenguaje que solamente pueden ser proporcionadas por el pensar griego, dimensiones que le dieron a Occidente el amor a la sabiduría, la filosofía. Aunque sea posible afirmar todo lo contrario, que el alemán heideggeriano no es estilizado sino, más bien, sencillo, pues trabaja con el alemán en sus formas más simples y porque va directo a su esencia; Heidegger analiza, desmonta cada una de sus construcciones para mostrarlo mejor. Mostraré cómo Heidegger reivindica al alemán como lengua filosófica por excelencia, es decir, como única capaz de pensar.

De acuerdo con la propuesta heideggeriana trabajaré la cuestión entre filosofía e idioma partiendo de la cuestión de si el pensar y el lenguaje filosófico solamente se pueden dar en un idioma determinado o no. Lo cual está ligado a la pregunta de si el lenguaje filosófico es homogéneo o no. Es un problema que nos lleva a la eterna pregunta filosófica enfocada desde dos únicas perspectivas: la universalista y la contextualista: ¿Tiene la filosofía un lenguaje universal o es un preguntar o reflexionar exclusivamente occidental, más exactamente, greco-alemán? Esta pregunta nos conduce a la cuestión de si hay una filosofía latinoamericana. Aquí podemos ver cómo el lenguaje nos lleva a la problemática contextual de la filosofía y a su lucha por pertenecer solamente al mundo occidental, limitada a la cultura greco-alemana y a sus lenguas. Precisamente tenemos el ejemplo de una primera lectura de Heidegger, que nos habla en un alemán extraño, tal vez, descifrado, porque a medida que va analizando y mostrando el significado de los conceptos-palabras griegos también lo va haciendo y enriqueciendo con sus palabras-conceptos alemanes. Asimismo Heidegger critica su tránsito en el tiempo, que va del pensar griego de los presocráticos al de Sócrates y luego al latín. Este problema sobre la traducción de los conceptos fundamentales del pensar en occidente lo desarrolla en su escrito “La sentencia de Anaximandro”, en el que vuelve, como su título lo

---

<sup>7</sup> Con revisión-crítica me refiero al trabajo destructivo/deconstructivo heideggeriano de la metafísica. Quiero mencionar que él no usa el término “crítica” cuando elabora su crítica a la metafísica.

muestra, a la primera sentencia del pensar en occidente: “¿O se trata de una mera apariencia? ¿Se esconde tras esa apariencia el abismo entre el lenguaje de nuestro pensar y el lenguaje de la filosofía griega? Pero precisamente porque τὰ ὄντα significa “lo ente” y εἶναι no nombra otra cosa más que “ser”, hemos salvado ya cualquier abismo y, a pesar de todas las diferencias de las épocas, nos encontramos con los primeros pensadores en el terreno de lo mismo.”<sup>8</sup> A primera vista, como lectores hispanos, nos encontramos con una condición para poder leerlo: saber alemán y griego antiguo. Le podemos preguntar a un alemán, obviamente que no sea experto en Heidegger, que nos explique lo que dice Heidegger en las siguientes líneas, que traigo directamente del original, pues mi intención es mostrar la dificultad de leerlo: “Jedes Wörterbuch gibt uns die breiteste Auskunft darüber, dass εἶναι, “sein”, ἔστιν “ist”, ὄν “seiend” und τὰ ὄντα “das Seiende” bedeuten. So steht es in der Tat. Wir haben auch nicht im Sinn, dies zu bezweifeln. Wir fragen nicht, ob ὄν durch “seiend” und εἶναι durch “sein” richtig übersetzt seien. Wir fragen nur, ob bei diesem richtigen Übersetzen auch richtig gedacht werde. Wir fragen nur, ob in dieser geläufigsten aller Übersetzungen überhaupt noch etwas gedacht sei.”<sup>9</sup> Este personaje tampoco nos puede ayudar a resolver el problema porque ya estamos en otra dimensión, que no sólo comprende el problema de no dominar el griego antiguo ni la lengua alemana sino el de no ir a la profundidad de los significados de las palabras, es decir, ir a ver lo que nos muestran las palabras mismas, en la explicación de los conceptos y en lo pensado de esas traducciones milenarias. El problema no se detiene en lo idiomático sino se desarrolla en el recorrido para resolver los enigmas de la verdad del ser en los presocráticos. Por eso, hay una doble barrera en la lectura de la obra heideggeriana, la que aparece a primera vista: el alemán y el griego en sí mismos, y la que rodea el pensar, que envuelve y sustenta esas lenguas filosóficas. En este estadio es muy difícil separar el alemán reflexivo-filosófico de su propio estilo, como en el caso del heideggeriano o de otro pensador, que haya empleado al lenguaje alemán en su sistema de pensamiento de tal forma, que haya sido recreado como manifestación propio de ese pensar, por ejemplo, la dialéctica hegeliana con “an sich- für sich”, o el lenguaje kantiano “das Ding an sich”.

Para empezar considero necesario traer a colación la noción de habla (*Sprache*) en Heidegger porque con ella podemos precisar mejor este problema del lenguaje. Sin detenernos en discusiones lingüísticas, puesto que aquí están indirectamente contenidas y, seguramente, enfocadas más hacia lo hermenéutico, quiero resaltar que en alemán no existe, como en

---

<sup>8</sup> “Caminos de Bosque” Traducción De Arturo Leyte y H. Cortés. Pág. 301.

<sup>9</sup> GA 5. HW S.333. La traducción se puede consultar en “Caminos de Bosque” Traducción De Arturo Leyte y H. Cortés.

español, la diferencia entre idioma y lenguaje, pues se usa la misma palabra para los dos: *Sprache*, es más, la palabra abarca la trilogía idioma-lenguaje-habla. La diferencia entre idioma y lenguaje la podemos hallar en que el idioma tiene un sentido meramente verbal, lingüístico, es comúnmente considerado un medio de comunicación, un instrumento, representa o mejor caracteriza la forma de comunicación de un grupo cultural; en principio el idioma es la voz de un pueblo. El lenguaje (habla) en cambio no se queda en lo verbal, aunque sea considerada un instrumento del hombre, que se extiende a otros campos de la comunicación del hombre, como el corporal, el artístico, por ejemplo, la pintura y en el último siglo humano, la técnica. Heidegger critica esta errónea comprensión de la noción-palabra alemana *Sprache* porque ha quedado reducido a ser un objeto. Él revisa críticamente su desenvolvimiento en la historia del hombre y se encuentra con el mismo problema del ser, es decir, que se ha instaurado al ser en su primera manifestación, como mero ente y al habla (*Sprache*) como instrumento, medio, herramienta como algo adherido al hombre, y no como característica propia de su ser, del ser del hombre. Al olvidar al ser (*Seinsvergessenheit*) también se ha olvidado al habla como tal, ha quedado reducida a su funcionalidad, a estar al servicio del hombre. Lo que busca Heidegger es hacer ver el habla en su propiedad, es decir, con su característica primordial con la intención de rescatar su esencia y liberarla de su objetivación, por ello dice: *"Pero nosotros vamos a saltarnos ahora todo el proceso de tergiversación y decadencia, y procuraremos restablecer de nuevo la expresividad genuina del lenguaje y de las palabras, pues las palabras y el lenguaje no son estuches que sirvan para empacar las cosas y ser intercambiadas luego por vía oral o la vía escrita. En la palabra, en el lenguaje primero están siendo las cosas, se van haciendo. Por ello, el uso impropio del lenguaje por medio de habladurías, palabras huecas y frases sin sentido, hace que pierda su verdadera relación con las cosas."*<sup>10</sup> Aquí la palabra deviene cosa y la cosa palabra; ninguna es recipiente de la otra como tampoco es simple desviación denotativa. En su propuesta Heidegger construye palabras en las que libera al lenguaje e igualmente, a las cosas de ser objetos. Esto se puede ver en su construcción del término *Zuhanden* (*estar disponible a la mano*), en el que las cosas no son objetos (*Gegenstände*) que están al frente sino sirven para algo, son útiles con los cuales vivimos diariamente, con las que estamos-en-el-mundo. Los hacemos *Zuhanden* cuando los utilizamos. El paso del objeto (*Gegenstand*) a *Vorhanden* y a *Zuhanden*, se puede ver la Movilidad otorgada por Heidegger a las palabras.

---

<sup>10</sup> He traducido directamente del original por eso lo cito: *"Wir aber überspringen jetzt diesen ganzen Verlauf der Verunstaltung und des Verfalls und suchen die unzerstörte Nennkraft der Sprache und Worte wieder zu erobern; denn die Worte und die Sprache sind keine Hülsen, worin die Dinge nur für den redende und schreibende Verkehr verpackt werden. Im Wort, in der Sprache werden und sind erst die Dinge. Deshalb bringt uns auch der Mißbrauch der Sprache im bloßen Gerede, in den Schlagworten und Phrasen um den echten Bezug zu den Dingen."* EiM S.11.

Heidegger clasifica esta objetivación:

“Lenguaje como objeto a la mano

Lenguaje como útil

Lenguaje como campo de útiles

Lenguaje como muestra de vida...

*1. Hablar a partir del hombre. El tradicional aspecto metafísico del lenguaje.*”<sup>11</sup>

Por ello, en la concepción tradicional, la única posibilidad que nos brinda el lenguaje, el habla es la de servir como un instrumento; no nos deja desenvolvernos y reconocernos en sus otras manifestaciones. Aquí cabría preguntarnos: ¿Cuáles son los procedimientos lingüísticos de Heidegger para mostrar que el lenguaje no es un mero objeto, es decir; para sacarnos de la objetivación del lenguaje de la metafísica?

Para empezar es necesario tener en cuenta que Heidegger no se queda en, ni recurre a otros procedimientos lingüísticos, externos y formales, sino elabora sus propios procedimientos y es así como el rompe con los parámetros tradicionales de la lingüística y el uso de ellos. En este capítulo veremos como Heidegger hace un giro lingüístico en su destrucción, para ello traeré a colación la noción de “post-metafísica” para ilustrar mejor ese giro lingüístico realizado por él. Cabe mencionar que aquí también nos encontramos con el problema de la traducción porque Heidegger da el giro en su alemán. Hay un nuevo lenguaje o mejor una nueva apropiación, acercamiento al ser. En primer lugar, Heidegger vuelve al *logos* (λόγος) pre-socrático, un *logos* libre de implantes absolutistas, cuyo propósito es dar respuesta a todo. Al contrario de dar respuestas, el *logos* busca mostrar caminos alternativos para guiar y poder dejar ver, escuchar la apertura del ser. Estos caminos son preguntares, que no nos llevan a la finalidad única de la metafísica, que es el responder. El *logos* pre-socrático se basa en el preguntar; en la pregunta misma se deja ver lo cuestionado. Heidegger trabaja estas nociones pre-socráticas con su alemán para revivir, despertar el pensar de los más antiguos, entablando un diálogo con ellos de esta manera tomar otra vía en los caminos del pensar, alternativa a la tradicional. Comienza a hacerlo en su obra “Ser y Tiempo”, en donde vuelve a las nociones originales de *logos* para mostrar su estructura. Los pasos dados por Heidegger se pueden resumir en los siguientes: *logos* mostrativo (Sehenlassen): “*El logos hace ver algo (φαίνεσθαι), vale decir, aquello de lo que se habla, y lo hace ver para el que lo dice [...] No todo decir tiene este modo de patentizar que es propio del hacer-ver mostrativo [...] Y tan sólo porque la función del λόγος en cuanto αποφανσις consiste en un hacer-ver mostrativo de algo, el λόγος puede tener la forma estructural de la συνθεσις[...]* El *συν* tiene aquí una significación puramente apofántica, y significa:

---

<sup>11</sup> He traducido directamente del original por eso lo cito: “*Sprache als vorhandener Gegenstand. Sprache als Werkzeug. Sprache als Werkbereich. Sprache als Lebenserschienung... Vom Menschen her-Sprechen, Reden. Vgl. Den überlieferten metaphysischen Anschein der Sprache.*” GA 85. S.33-34

*hacer ver algo en su estar junto con algo, hacer ver algo en cuanto algo.*"<sup>12</sup> El logos ha sido cultivado por el pensar occidental bajo diferentes denotaciones que siempre vuelven a la de razón. Heidegger trata de rescatarlo de esta reducción de su noción, "significado" hecha desde la traducción al latín, pasando por la filosofía medieval hasta la modernidad. Veamos lo que dice Heidegger al respecto: *"Desde la antigüedad ha sido interpretado el Λόγος de Heráclito de diferentes maneras; como ratio, verbo, como ley mundial, como lo lógico y necesario de ser pensado, como el sentido de la razón"*<sup>13</sup> En esta cita podemos ver como queda el logos identificado con la razón y como ha perdido sus otros movimientos dados por los pensadores pre-socráticos. Hay que tener presente que el logos no se queda en un "dejar ver" sino también es un "escuchar", este escuchar está constituido en el λέγειν, que es el verbo infinitivo activo de logos, literalmente significa decir. Heidegger ve el λέγειν en el ὁμολογεῖν omologeîn, en el cual se manifiesta como oír: *"En λέγειν como ὁμολογεῖν esencia/se está manifestando el propio escuchar...Este señalado leer, establecer, estar es el λέγειν, en el cual el Λόγος acontece/está aconteciendo."*<sup>14</sup> Aquí se trata el qué y el cómo, se podría interpretar al Λόγος cómo algo está, con "está" me refiero a ese movimiento o estado que implica este "cómo está" o "cómo se está manifestando", teniendo en cuenta que Λόγος y Ἐν Πάντα son lo mismo: *Ἐν Πάντα dice lo que el Λόγος es. Λόγος dice como Ἐν Πάντα está siendo, esencia. Ambos son lo mismo.*<sup>15</sup>

Heidegger continúa con su trayecto por el logos presocrático con la noción de fenómeno, que no es simplemente algo que aparece, se presenta. El fenómeno es rescatado de esta mera manifestación en su unión con el logos dando la noción de fenomenología, en la que el ser se muestra y está siendo interpretado en su mostrar mismo. La fenomenología es hermenéutica. *"La fenomenología del Dasein es hermenéutica, en la significación originaria de la palabra, significación en la que designa el quehacer de la interpretación."*<sup>16</sup> En esta cita podemos ver la propuesta hermenéutica de Heidegger, en donde el lenguaje está constituido por el logos presocrático. Es pues un trabajo de interpretación en el que el Dasein mismo es interpretado no como un punto aislado sino como ser que está ahí-en-el-mundo. Su "estar" se manifiesta interpretándose. Aquí es necesario recurrir a la noción usada por Heidegger de "Er örterung" explicada por Vattimo de la siguiente manera: *"Este modo de interpretar la palabra - es lo que*

---

<sup>12</sup> ST Págs. 55-56. Traducción de Rivera. SZ S. 32-33.

<sup>13</sup> He traducido directamente del original por eso lo cito: „Seit dem Altertum wurde der Λόγος des Heraklit auf verschiedene Weise ausgelegt: als Ratio, als Verbum, als Weltgesetz, als das Logische und die Denknöwendigkeit, als der Sinn als die Vernunft.“ VA. S. 200

<sup>14</sup> He traducido directamente del original por eso lo cito: „Im λέγειν als ὁμολογεῖν west das eigentliche Hören. ... Dieses ausgezeichnete Legen ist das λέγειν, als welches der Λόγος sich ereignet.“ VA. S.207.

<sup>15</sup> He traducido directamente del original por eso lo cito: "Ἐν Πάντα sagt, was der Λόγος ist. Λόγος sagt, wie "Ἐν Πάντα west. Beide sind das Selbe." Ibid. S. 213.

<sup>16</sup> ST. Pág. 60. Traducción de Rivera. SZ. S. 37.

*Heidegger llama Er-örterung. Este término significa, en su acepción corriente discusión, pero Heidegger se apoya en la raíz (Ort=lugar) para subrayar el hecho de que la verdadera escucha es aquella que no se limita a tomar nota de lo que se dice explícitamente en un discurso, sino que coloca (por eso traduciremos el término por “colocación”) lo dicho en el “lugar” en que resuena, es decir, en lo no dicho, de lo cual procede lo que se dice que es regido por lo no dicho.”<sup>17</sup> Bajo esta interpretación de discusión=co-locación llegamos al una noción fundamental en Heidegger: “Lugar” mostrada e interpretada en sus diferentes manifestaciones-dimensiones *Ort, Da*, las cuales, obviamente, no se quedan en la noción de lugar como tal, es decir, resaltan más bien el estar del ser, el mostrar del ser, la dimensión en la que sale a relucir el ser cuando se muestra. Pienso que este *Ort* (lugar) en sentido heideggeriano nos “localiza”, es decir, nos muestra las dimensiones del ser-en-el-mundo. Se sale de la objetivación de mundo, porque se interpreta en-el-mundo, desde el tiempo. La interpretación resalta la unión espacio-temporal, pues está resaltando una manifestación en el mundo desde el tiempo.*

El alemán heideggeriano tiene dos características propias: la metáfora y lo multifacético. Estas características, por su flexibilidad, son más fáciles de traspasar y abren más posibilidades de recepción y de propagación de su obra en Latinoamérica. Teniendo en cuenta que la metáfora muestra las cosas de diferente manera con otras imágenes y dibujos. Las imágenes abiertas por la metáfora sirven para crear otras metáforas en el otro idioma y contexto, son más flexibles y no se quedan bajo una única dimensión o posibilidad-dimensional. En este punto aparece un problema del lenguaje relacionado con la posición contextualista, puesto que se trata de la imposibilidad lingüística de pasar la metáfora a otro idioma, pues al traducirla hay que recurrir a otra metáfora al idioma fin que corresponda al idioma de origen. No existe una equivalencia completa de las palabras que dibujen lo mismo en el idioma fin. Pero aquí estaríamos aún en el problema de la correspondencia, seguiríamos bajo la visión tradicional. Para no quedarnos en ésta, es necesario tomar la traducción de la metáfora de una manera más distensionada y no tan rígida, pues hay metáforas que se pueden traspasar sin ningún problema, cuyo traslado es más fácil de hacer, tal vez porque cubren más dimensiones las que se piensa pues al ser creadas su contenido conceptual no se pierde en el traspaso. Por tanto, existe la posibilidad de traducir metáforas que son flexibles y se reflejan en otros contextos y lenguas fuera del alemán y del griego antiguo. Precisamente porque hay idiomas que etimológicamente vienen del griego antiguo por ejemplo los romances, que pasando por el latín, aún conservan formas y significados del griego. En el caso

---

<sup>17</sup> VATTIMO, Gianni “Introducción a Heidegger” Editorial Gedisa S. A. Barcelona 1995. Pág. 122.

latinoamericano no es tan ajeno este pensar como tampoco algunas de estas metáforas debido a la gran influencia que ha tenido el pensar y la cultura europea sobre este continente. Hay que tener presente que el intento de europeización, que ellos llamaban “civilización”, se ha dado también en el pensar, en los sistemas de pensamiento, por eso se ha tomado la filosofía greco-alemana no sólo como modelo sino también como raíz. Con la conquista, la institucionalización eclesiástica, la imposición y radicación de la religión católica sobre la religión, creencias y mitología nativas se sepultó su pensar, su manera de estar-en-el-mundo, haciendo del nativo un objeto o un ser viviente digno de la “civilización”. El colonialismo nos llevó, nos obligó a los latinoamericanos a **ser** más cercanos a Europa cuando en realidad **estamos** más cerca.

Se podría afirmar que el “Habla” es rescatada por Heidegger, es reconocida por él como la voz del ser del hombre, como el hombre se manifiesta; es una fuente de comprensión, característica del *Dasein*, es decir, nuestra particularidad como seres humanos. En otras palabras el habla es esa propiedad única del hombre es el refugio del hombre, su morada:” *El habla es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y los poetas son los guardianes de esta morada. Su cuidar es la realización de la apertura del ser, por lo tanto ellos la traen hacia al habla, a través de su decir, y en el habla la conservan.*”<sup>18</sup> En esta cita podemos ver cómo Heidegger trabaja con un nuevo “vocabulario” por no decir léxico caracterizado por la metáfora, recurriendo a otras modalidades del lenguaje para exponer su pensar. Nos muestra el habla a través de la metáfora “la casa del ser”. En primera instancia, tenemos casa como dimensión arquitectónica, morada, refugio, bajo este aspecto sería algo local que rescata el lugar del ser. “Casa” en América Latina significa hogar tiene la característica de ser algo más íntimo, llevando consigo la noción de calor de núcleo, que son también metáforas del Ser, en el vocabulario heideggeriano. No se queda en el plano figurativo arquitectónico de la noción formal de casa. Se podría decir que esta noción de “casa” en su metáfora alcanza a rozar su vocabulario, a divisar, de cierta manera, el juego hecho por Heidegger con el topos y el ser, cómo lugar, la morada del ser.

Otro punto que hay que dejar claro para poder seguir con la exposición es el siguiente: el alemán heideggeriano sigue el movimiento y correspondencia con el griego antiguo, más exactamente con el de los presocráticos. Hay que partir de que Heidegger quiere pensar con

---

<sup>18</sup> Traduje el texto directamente, por eso lo cito del original: „Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren.“ Brief über den Humanismus S. 5.

los griegos, percibir como ellos, dialogar con ellos, encuentra la manera de poder hacerlo a través de un análisis profundo del griego intercalado con el alemán, donde el diálogo sobrepasa al análisis filológico-etimológico, ya que no se queda ahí sino que transmite su intento de comprender y, al mismo tiempo, de explicar los conceptos griegos y su movimiento. Esta interpretación la comparte también A.F. Nelly: *“De este modo Heidegger espera revitalizar el decir del lenguaje que encuentra voz en el alemán o en el griego, ésto es, el original y, en el sentido más profundo, en la revelación poética, formada por estas lenguas históricas.”*<sup>19</sup> Se podría decir, que este corresponder al griego en su diálogo, al tras-pasarlo al alemán es *“aufheben”* eliminar, elevar y conservar, el griego. Ésto se puede ver en sus escritos, por ejemplo en el: *“Der Spruch des Anaximander”*, *“Logos”* (Heraklit, Fragment 50), en el que se puede seguir el análisis filológico y el diálogo entre Heidegger y los pre-socráticos. En segundo lugar, se encuentra su texto y en *“Aus einem Gespräch von der Sprache: Zwischen einem Japaner und einem Fragenden”* (De un diálogo acerca del habla: Entre un Japonés y un indagador) que ilustra lo que se quiere lograr con este giro hacia, a través, de los griegos:

*“Japonés. Qué hay pues de su relación con el pensamiento de los griegos?”*

*I. Hoy, nuestro pensamiento tiene por tarea pensar lo pensado por los griegos de modo aún más griego.*

*J. Y comprender así mejor a los griegos que ellos mismos.*

*I. No, no es esto precisamente; pues todo gran pensamiento se entiende mejor a sí mismo, es decir, en los límites que le son asignados.*

*J. ¿Qué significa entonces: pensar de modo aún más griego lo que fue pensado de modo griego?”*

*I. Esto puede explicarse fácilmente dirigiendo la mirada sobre la esencia de la apariencia. Cuando la presencia misma es pensada como el aparecer, entonces reina en la presencia la emergencia hacia lo claro, entendido como desocultación (Unverborgenheit). Lo desoculto se deja ver en el descobijar como un clarear (Lichten). Pero en tanto acontecer apropiador (Ereignis) el clarear mismo queda sin ser pensado desde todos los puntos de vista. Entrar a pensar lo no pensado, quiere decir: emprender de modo más originario lo que ha sido pensado por los griegos, verlo en la esencia de su procedencia. A su manera griega, esta visión griega, y no es ya respecto a lo que percibe ni puede serlo jamás.”*<sup>20</sup> Con esta cita se puede entrar en el movimiento

heideggeriano, el cual en cierta manera es un retornar, encontrarse con los griegos y un volver a partir, que nos quiere impulsar más allá. Heidegger no se limita a un análisis etimológico hace un ejercicio esencial con el pensar y con el habla, el lenguaje llevándolo a las dimensiones profundas del aparecer del ser. Pienso que este movimiento ya supera una limitación del idioma, donde se rompen de cierta forma las barreras territoriales como por ejemplo una lengua alemana o un pensar griego; se va a la esencia del habla en la esencia de

<sup>19</sup> KELLY A.F. “Language and Transcendence: A Study in the Philosophy of Martin Heidegger and Karl-Otto Apel” Peter Lang Verlag. Berne, Berlin. Page. 124.

<sup>20</sup> “De camino al habla” traducción Yves Zimmermann. Odós, Barcelona 1987. Págs 121-122. „Unterwegs zur Sprache“ S. 134-135.

la poesía y en la propuesta del escuchar. Sin embargo es necesario seguir el análisis propuesto, dar el giro, para poder llegar hasta este punto, porque en el giro mismo también se da la otra manifestación, es decir, la imposición del idioma y territorio alemán.

### **El habla en Heidegger y sus dimensiones desde la topología del ser**

Empezaré con la noción de Topología para mostrar el manejo del lenguaje en Heidegger, pues ésta expone una parte fundamental de la propuesta heideggeriana. Topología viene de las matemáticas T, hecho que nos lleva ya a otro espacio fuera del tradicional filosófico. Heidegger usa el término “topología del ser” (*Topologie des Seins*) por ejemplo en su escrito “poético” *Aus der Erfahrung des Denkens* de 1947, donde recurre directamente a la topología del ser en el “verso”, en el que intencionalmente expone esa vecindad entre poesía y pensar: *“Pero el poema pensante es en la verdad la topología del Ser. Aber das denkende Dichten ist in der Wahrheit die Topologie des Seyns.”*<sup>21</sup> Cuando Heidegger habla de *Ortschaft des Seins* (lugar del ser) vuelve a la Poesía, a la apertura de ese lugar en el poema. Por eso, en su *Er-örterung* en el poema de Trakl: *“Dilucidar significa aquí, ante todo, indicar y situar el lugar....Significa luego estar atento al lugar. Ambos, la indicación y la atención al lugar, son los pasos preliminares a una dilucidación....Ésta indaga acerca de la localidad del lugar....La dilucidación habla de Georg Trakl sólo en cuanto piensa acerca del lugar de su obra poética.”*<sup>22</sup> En esta cita podemos ver como Heidegger es consecuente con su propuesta y coloca al poema en la verdad de la topología del ser. Muchos de los expertos en Heidegger han interpretado la “Topología del ser”. Un ejemplo de dichas interpretaciones, es la hecha por Pöggeler, quien dice: *“Muchas de las lecciones, escritos, ensayos, cartas, que Heidegger ha publicado en las últimas décadas, se podrían resumir como fragmentos de una Topología del Ser....con la topología del ser prueba la culpabilidad de la simple topografía del metafísico pensamiento del ser. El intento de Heidegger de fundar la ontología en una ontología fundamental, de elevar, superar la metafísica a una metafísica en una metafísica, se da primero en esta Topología del ser a sí misma.”*<sup>23</sup> En esta cita se puede ver como la misma obra de Heidegger nos lleva a hacer una experiencia, una lectura que se aleja de la postura tradicional metafísica y sugiere algo nuevo en el pensar, o simplemente otro pensar, otra forma de llegar a él. Esta experiencia se puede ver en la interpretación de Pöggeler, que

---

<sup>21</sup> “Aus der Erfahrung des Denkens” S. 23.

<sup>22</sup> US „Unterwegs zur Sprache“ S. 37. „De camino al habla“ Pág. 35.

<sup>23</sup> He traducido la cita del original: „Die vielen Vorlesungen, Abhandlungen, Briefe, die Heidegger in den letzten Jahrzehnten veröffentlicht hat, könnte man zusammenfassen als Fragmente zu einer Topologie des Seins... die bloße Topographie des „metaphysischen“ Seindenkens in eine Topologie des Seins zu überführen. Heideggers Versuch, die Ontologie in einer Fundamentalontologie zu gründen, die Metaphysik in einer Metaphysik von der Metaphysik aufzuheben, kommt erst in dieser Topologie des Seins zu sich selbst.“ PÖGGELER, Otto “Philosophie und Politik bei Heidegger” S. 71-72.

encamina la estructura heideggeriana *Topologie des Seins* hacia una superación de la metafísica, aunque él mismo continué utilizando el término metafísica, siguiendo tal vez los mismos pasos de su maestro. Es necesario señalar que aquí la noción de superación conlleva el “*Aufheben*”, que es levantar, suprimir, pero conservando. Por eso usa tres veces “metafísica”, como una metafísica que se supera a sí misma, pero igualmente sigue conservando su carácter de metafísica. La topología del ser es trabajada en la tercera fase de la obra heideggeriana, en sus últimos escritos, donde sus preguntas lo conducen a “la pregunta por el lugar del ser”. Esta noción viene de la palabra griega τόπος tierra, compuesta con λόγος logos, por tanto topología desde la perspectiva heideggeriana es el lugar del ser (*Ortschaft des Seins*), como el lugar donde habla, se muestra el ser, se da el ser, yo diría se está-manifestando el ser. Es importante ver cómo Heidegger llega al lugar del ser, a través de pensar el juego de la ausencia y presencia del ser, en el ausentarse oscilante, intermitente. El lugar no se ve a primera vista: “*De qué se debería apartar el Ser? Del ente no, que descansa en el Ser, aunque el ser permanece/esté diferenciado del ente. Del Ser no, en cuanto ser mismo que es él mismo. Pero en la ausencia queda la relación a algo como lugar donde permanece/está en el camino de la ausencia, qué es eso: la ausencia del desocultamiento como tal. Este lugar es la morada, en el que permanece/está esencialmente la ausencia del desocultamiento. Wovon sollte sich das Sein auch je absondern? Vom Seienden nicht, das im Sein beruht, obzwar das Sein zum Seienden im Unterschied verbleibt. Vom Sein nicht, als welches das Sein selbst Es selber ist. Aber im Ausbleiben west der Bezug zu dergleichen wie Ort, aus dem Weg das Ausbleiben bleibt, was es ist: das Ausbleiben der Unverborgenheit als solcher. Dieser Ort ist die Bleibe, in der das Ausbleiben der Unverborgenheit wesenhaft bleibt.*”<sup>24</sup> El ocultarse, ocultamiento (*Verborgenheit*) y el desocultamiento (*Unverborgenheit*) están juntos en este lugar, ambos pertenecen a éste. Me detengo en la noción de “topología del ser” porque ésta ayuda a seguir el camino tomado por Heidegger en relación con el “nuevo” lenguaje, además nos lleva a los lugares en los que se muestra el ser y asimismo es pensado. Heidegger saca al ser de la abstracción en que la tradición lo había dejado con el hecho de localizarlo. Él utiliza dos términos fundamentales para sostener su estructura *Ort* y *Ortschaft*. *Ort* es literalmente lugar, espacio. Lugar es la apertura propiamente en la que se da la relación hombre-ser, en éste se devela la verdad, que está localizada en la morada del ser, o con la ayuda de la lengua española en el “estar” del ser. Heidegger habla directamente del ser como localidad. *Ortschaft* es localidad, pero también significa pueblo. Pienso que esta noción también nos ayuda a comprender el juego del(os) lugar(es) del ser en la obra heideggeriana y a aclarar su posición contextualista, pues tiene que ver precisamente con el “lugar”, “espacio” en donde sale o está saliendo el ser. Por eso Heidegger habla directamente del ser como

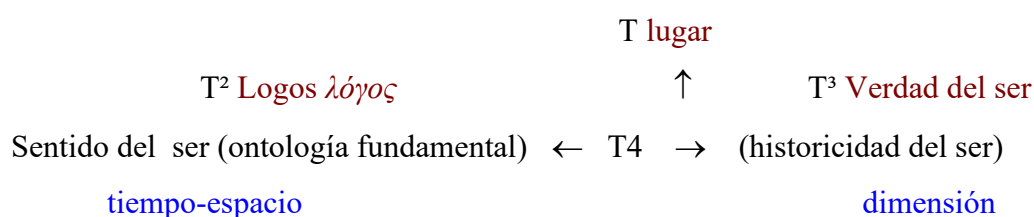
---

<sup>24</sup> NII. S. 322

localidad: “La localidad del lugar del ser en cuanto tal es el Ser mismo.” *Die Ortschaft des Ortes des Seins als solchen ist das Sein selber.*<sup>25</sup> Se podría decir que *Ortschaft* ya contiene esa partícula comprendida por nosotros como el qué del lugar. Con esta noción de *Ortschaft* como pueblo Heidegger nos presenta de nuevo al pueblo como fundamento de su propuesta, lo que nos lleva a interpretar, por extensión, estos indicadores como contextualistas y políticos.

De acuerdo con la noción de morada, localidad del ser (*Ortschaft des Seins*) se podría interpretar el juego metafórico de Heidegger como un mapa del ser, en el que se dibujan los caminos hacia el habitar, es decir, a donde habita el ser. También nos muestra en que lengua el ser se manifiesta mejor. Sin embargo, hay que tener cuidado con la interpretación de un mapa, pues con su dimensión plana se puede caer en los parámetros y léxicos metafísicos, por tanto aquí se trataría más de una topografía del ser que de una topología. Es más, dentro de la propuesta heideggeriana no es posible quedarse en el mapa, pues sería un plano muy insípido para mostrar las dimensiones del ser, pues las dimensiones planas del mapa no alcanzarían a dibujar y a cubrir las dadas por esta noción heideggeriana. Además el mapa solamente abarca un tiempo, una dimensión y señala varios puntos, desde una sola superficie: la plana. En la historia de la filosofía el ser solamente se ha observado, no se han visto ni se ha hecho experiencia con sus otras dimensiones.

Pienso que la noción de topología en Heidegger, la T, se puede presentar como un juego multidimensional: T es logos, decir mostrativo; T<sup>2</sup> es en el lugar donde se muestra el ser, se dice la verdad del ser; T<sup>3</sup> la historicidad del ser. La T se da en tercera dimensión, se puede mirar solamente desde adentro y divisar así los multilugares donde se dan las multimanifestaciones-apariciones del ser. La visión-está-dentro/en-la-casa-del-ser. Aunque yo agregaría la T<sup>4</sup>, que es esa dimensión en donde se ve desde adentro todo este movimiento abarcando el bombardeo de las imágenes brindadas por el mundo y en-el-mundo en la actualidad. Estas imágenes muestran, asimismo, otras dimensiones a las que el *Dasein* no puede llegar de otra forma sino a través de este lugar.




---

<sup>25</sup> Ídem

En esta imagen multi-dimensional tenemos la diferencia entre topografía y topología; entre la metafísica y el intento de Heidegger de mostrarnos el ser. Se podría decir que las “grafías” no entran dentro de la propuesta heideggeriana, pues nos presentan las cosas en un espacio plano, en una única dimensión. Los planos, mapas solamente se ven desde el exterior, desde lejos y cumplen perfectamente con la función de la estructura de confrontación sujeto-objeto. El mapa está sobre la mesa como el objeto mientras el sujeto observador, lo ve desde arriba. Todo está trazado y dibujado, se indican los puntos y los caminos por donde hay que ir. En el mapa hay una premisa: el sujeto lo tiene controlado, pues desde arriba controla sus puntos y señales. Aunque se quiera hacer la experiencia de perderse en el mapa se sigue siempre en el mismo plano, en una única dimensión, es decir, no se puede estar en dos planos al mismo tiempo. Tampoco permite tan fácil y explícitamente la posibilidad de perderse, pues está lleno de señales para encontrar el camino, bueno ésta es la esencia del mapa. Este es un “estar controlando”, pues la espacialidad está controlada por el sujeto. El mapa está hecho para ser dominado por el sujeto, es un objeto que él maneja y sigue sin ningún esfuerzo, es algo ajeno. El espacio ofrecido por el mapa está atrapado, congelado en una simple demostración; es la simple presencia. Mientras en la “topología del ser” se está/dentro con otra mirada, pues no se observa únicamente, hay más perspectivas desde esta posición. Tampoco se da desde un plano exterior, como la del sujeto-observador, sino se ve desde dentro proyectado hacia todas las direcciones y dimensiones; se es parte de lo mirado, yo diría se está en lo mirado, al pertenecer a lo mirado se ve a sí mismo. Si relacionamos este juego de la topología con lo anteriormente dicho sobre el lenguaje, se podría decir que Heidegger al hacer estos “movimientos”, “giros en el lenguaje”, “giro lingüístico”, libera al habla de su encierro en el objeto, del lenguaje formal y nos la muestra a través de imágenes, metáforas y en otras dimensiones. El habla deja de estar en una sola dimensión, la del plano comunicativo como instrumento; ya no se manifiesta en el lenguaje plano, ordinario. De esta manera el habla adquiere movilidad, flexibilidad, también se puede divisar desde otros aspectos, imágenes diferentes a la simple denotación.

Como se mencionó anteriormente, Heidegger le da nuevos usos a las palabras, acentúa la diferencia en los sufijos y los prefijos mostrándonos las palabras en su totalidad, en todos sus movimientos, rompiendo así con la diferenciación de teoría-praxis. Esto lo hace por ejemplo con la estructura *In-der-Welt-sein*, en la que se constituye la unidad hombre-mundo y desaparece el esquema divisorio y de enfrentamiento de sujeto/objeto. Otra muestra

fundamental del lenguaje heideggeriano es la metáfora “el habla es la casa del ser”, en la que dibuja esa cercanía de hombre y habla; el habla es el albergue del ser, es el “lugar” en donde el ser está y, dentro del juego de la ausencia, así no quiera siempre volverá. Hay que tener en cuenta que este lugar no es algo puntual sino es una apertura, porque da la posibilidad de que el Ser se abra en sus manifestaciones. La “casa” es a donde pertenecemos, a dónde siempre retornamos. La casa nos cobija, protege y al mismo tiempo nos muestra en donde estamos. Por eso, esta construcción se puede considerar como intrínseca, el ser está dentro; “estamos en casa”, en la que se manifiesta la pertenencia del habla al ser del hombre. Esta unión se da, simplemente, en un juego de pertenencias y cercanías no reconocidas en la mirada del voyeur, que simplemente observa, divisa, se posesiona de lo que ve pero no reconoce que él pertenece a lo observado. En la estructura heideggeriana el hombre al mirar alrededor se mira a sí mismo porque no examina, ni mantiene un punto fijo, está disperso, desparramado en el mundo y es así como el *Dasein*, *Da*=ahí, se ve donde el ser-se-da-en-el-mundo, mejor aún, se está-manifestando-en-el-mundo.

Heidegger con su trabajo nos dibuja, esculpe o “instala”, otras figuras, imágenes del ser, nos las muestra desde otras perspectivas y lugares. Vemos la película en otra dimensión, en realidad nos vemos en la película. Al contrario del cuadro metafísico, en el que las imágenes quedan plasmadas en lo plano. La mejor expresión de este cuadro es la fotografía, en la que se registra sólo el presente como en el caso del ente. De acuerdo con esto se puede colocar el “lenguaje” metafísico en el plano fotográfico. Si pensamos la noción de topografía en imágenes, la grafía sería el plano, el mapa, que nos muestra los caminos ya trazados y las metas. Es pues el plano dibujado y plasmado en un cuadro. Al poner las fotografías en orden sucesivo, a una determinada velocidad, cobran movimiento y se da la película. La película puede interpretarse desde lo metafísico y desde lo “post-metafísico”<sup>26</sup>. Puede ser metafísico en el sentido de darle solamente movimiento a la fotografía, es decir, de conservar la fotografía pero expuesta en movimiento consecutivo. En este punto la noción de “post-metafísica” estaría ligada a la metafísica no tanto como algo posterior sino como otra expresión de la misma. Entonces cabría preguntarse: ¿Qué imágenes nos proporciona el lenguaje “post-metafísico”?

En primer lugar, no podemos colocarlas en un solo marco o en una sola definición porque eso ya sería meramente metafísico. Hay, por lo tanto una tendencia hacia la variedad que nos

---

<sup>26</sup> Ver aparte I.C. en el que se trabaja la noción de post-metafísica.

proporciona la tercera dimensión (3D), ya que no hay un solo plano, ni un solo movimiento; aquí se es participe y no solo observador. También nos ofrece la variedad de tiempos dados no consecutivamente; el juego de realidades entre la virtual y la real. Pues lo “post-metafísico” también encarna ese juego “estético” dibujado por la fragmentación del lenguaje, es decir, su dispersión en imágenes y su mezcla, extendiéndose así a otras realidades. Esto quiere decir que el lenguaje abre otras realidades, otros espacios abarcándolos en tiempos simultáneos. Este fenómeno lleva a una nueva apropiación de la realidad, pues ésta ya se aprehende y se experimenta de otra manera, irónicamente a través de la fuga de su propia realidad a otras realidades, proporcionadas por la técnica, como sería el caso de la realidad virtual. En este punto se presenta la técnica como el nuevo lenguaje de la humanidad. Heidegger pregunta directamente por la esencia de la técnica, pues ella impera en estos tiempos en la manifestación del ser del ser humano. Es a través de la técnica, que el ser se manifiesta de otra manera, asimismo, el lugar *Ort* y la localidad *Ortschaft* son transportados, y, además, son multiplicados. Un ejemplo de esta tras-localización, es la de los medios de comunicación –la medial-, que nos proporcionan imágenes como las de la televisión, el video, el Internet. Ellos sacan al ser de su localidad original, de una única dimensión, y lo trasladan a otros lugares, a otros espacios, creando también esos espacios virtuales en los que el ser también aparece. Este fenómeno nos saca de un discurso eminentemente contextual y lineal, se vive, se piensa y se habla en la red. De esta manera podemos abarcar lo multifacético desde/en nuestra dimensión. La topología del ser se manifiesta en diversas acciones y lugares, de modo que la primera u original manifestación es llevada, prolongada, se hace más accesible en otros entornos. Aquí se puede ver el ser desde otras perspectivas, pero también hay que tener en cuenta que puede ser sólo observado, pues el hecho de trasladarlo y de transmitirlo a través de una pantalla en imágenes tiene la posibilidad de interpretarlo desde dos posiciones. Por un lado, desde el esquema sujeto/objeto, donde, por ejemplo, las proyecciones de la televisión son tomadas como objeto, que van de un plano directo al sujeto, en este caso la tras-localización del ser sería solamente observada, tal vez, recibida pasivamente. Por otro lado, las imágenes televisivas, del Internet son ventanas en las que se puede entrar a ese lugar, que se está proyectando, y no solamente observar. Lo propio de la localidad de origen es que inmediatamente se ve desde dentro, mientras en las imágenes televisivas se percibe esta localidad desde otro plano, como se acaba de mencionar, se presta para quedarse fuera y solamente observar el lugar. Es muy difícil tener una mirada interior de un lugar nuevo, que no se conoce y es transmitido de esta manera. En el traslado se pueden perder las manifestaciones del ser así se den a través de imágenes en película o en realidad virtual, pues

la imagen queda plasmada como lo nuevo y extraño presentado, lo cual puede cubrir solamente el plano informativo.

Sin embargo, esta mirada nueva de otro lugar puede cambiar en la película, pues si se trata de una película artística, en la cual se recoge o mejor se muestra el qué, es decir, aparece el ser del lugar y se borra esa barrera del televidente propia del sujeto que observa al objeto recogiendo sólo el presente en su calidad de ente. Pienso que este traslado no se queda solamente en imágenes, pues en la actualidad los “*mass media*”, la globalización y el efecto de la reproducción de la obra original también se da en otros campos como en el pensar.

Para continuar con esta exposición del *Topos*, lo aplicaré al fenómeno de la tras-locación, traspaso de la filosofía, pues ésta pierde su inmovilidad en este traspaso como también su ejercer solamente en un contexto, puesto que se traslada a otros mundos, se manifiesta en otros lugares. Pienso, que en el traslado sale a relucir el carácter universal de la filosofía, porque es válida para y en otros contextos, ella se mueve en ellos, se abre en ellos, no es una reflexión únicamente para el contexto, en que se hizo. Aclaro que con universal no me refiero al hegemónico sino a un universal aplicativo e interpretativo que se acomoda a cada contexto. Por consiguiente, se desvanece aquella tradición filosófica, que considera que la filosofía solamente es creada y desarrollada en su contexto y bajo el juego dialéctico recobra desde su particularidad lo universal. Sin embargo, la universalidad aquí se queda bajo un plano abstracto e irrealizable a diferencia de la propuesta original porque los otros contextos no son reconocidos en su develar filosófico. En este punto podemos regresar a Hegel, quien proclama el *Weltgeist*, *Zeitgeist* como espíritu universal de tiempo y mundo (espacio), que no es válido, simplemente no entra en el nuevo mundo porque éste no tiene el espíritu suficiente para alcanzarlo. Por tanto, podríamos concluir, que aquí no hay proceso dialéctico absoluto porque dejamos todo un contexto en el mero en sí, es decir, en la etapa más indeterminada. El fin de la universalidad de la filosofía es la de pasar a otros ámbitos o contextos no sólo como reflejo o como modelo de pensamiento sino como posibilidad de generar otras filosofías.

Mi intención es demostrar que la filosofía no se queda en el metarrelato hegemónico sino, que se fragmenta también en sus multi-dimensiones y en los multi-contextos, pudiéndose leer e interpretar de otras maneras. Se abren otras “filosofías”, otros caminos del pensamiento que no pertenecen precisamente a la región eurocéntrica, así no sean reconocidas como los sistemas de pensamiento creados en esta región. Propongo hablar aquí de una tras-

contextualización de la filosofía. Habría que partir de la cuestión propia de la filosofía, pues ésta trata problemas exclusivos del ser humano, se pregunta por su existir, el Ser, el tiempo, el espacio. Son cuestiones que le atañen, le pertenecen al hombre, que cualquier hombre o mujer se puede formular sin importar su raza, contexto o idioma. La ontología es algo universal, que se estudia desde un contexto o desde un pensar particular, pero teniendo al ser como universal. Es necesario hacer énfasis en el preguntar filosófico, pues éste se hace desde un lugar y por un ser, que se interpreta particularmente. Esa particularidad, ese contexto y ese momento siempre son fundamentales para marcar el estudio filosófico y el preguntar mismo, igualmente, éstos encarnan, vienen de un “estar”. Pienso, que se debería preguntar también por ese “estar” que condiciona la particularidad y eleva la universalidad del ser humano, que está siendo en su preguntarse por sí, por su existir. En cada viaje de la filosofía a otro contexto hay una de-construcción de ella, obviamente de su manifestarse, es decir, de su lenguaje. Por eso, es tan importante seguir el giro lingüístico hecho por la recepción de la obra de Heidegger en el mundo, puesto que nos muestra cómo la filosofía sale de la tierra donde fue originada y le habla al resto del mundo. Heidegger busca con su lenguaje rescatar esos movimientos del ser cubiertos por la capa estática, él quiere sacar al lenguaje del esquema clásico de ser meramente correspondencia entre la cosa y la denotación de ella, por eso hablo de una linealidad estática, en la que se da la correspondencia entre la cosa y su denotación quedándose en este único movimiento lineal del sujeto nombrando la cosa. Al intentar liberar al lenguaje de esta estaticidad, de descongelarlo se abren simultáneamente otras formas de filosofar; otras vías en el pensar. Sin embargo, aquí cabría preguntarnos si este lenguaje sigue siendo contextual o nos brinda la oportunidad de traspasarlo a todas sus dimensiones. En este punto pienso, que se puede hablar de una tras-localización de la filosofía. Se podría decir, que el giro “post-metafísico”, el “post-moderno” también nos da una des-contextualización de la filosofía, pues éste le da la posibilidad, o mejor, deja ver a la filosofía manifestarse en otros ámbitos y en diferentes formas. La idea de una filosofía, que parte de un lugar para ejercer universalmente es meramente moderna, pues se trata de un metarrelato y, en cierta manera, de un lenguaje único siempre referente al contexto de origen. Aquí habría un problema en la “universalidad” porque este pensar proclama una universalidad, pero en realidad sólo se limita a su contexto y lenguaje; es en sí universal, pero no es realizable en esos otros contextos, que no tienen la capacidad para asimilarlo, entonces cabría preguntarse: ¿Hasta qué punto es universal? ¿Acaso es universal solamente para ese contexto que lo proclama?

A pesar de las postulaciones de una “contextualidad” de la filosofía, específicamente euro-céntrica, ella ha logrado ser recibida y trabajada en los otros contextos, en las periferias recobrando así su carácter universal –interpretativo no hegemónico-. La recepción de la filosofía no se queda en un estado pasivo, en un mero recibir, que asimila completamente al pie de la letra lo dicho, quedando doblegada a éste. La recepción ha sido más bien activa, pues ha servido para crear otros sistemas de pensamiento alternos. La recepción de Heidegger en América Latina nos ayuda a ver el fenómeno de la tras-localización de la filosofía más claramente, puesto que con el nuevo manejo de la filosofía, con la relectura de Heidegger de la metafísica se da la posibilidad de repensar ese camino hegemónico euro-centrista. En el caso de América Latina se abre la posibilidad de poder liberarse, en cierta forma, del pensamiento impuesto por la colonia, que trajo consigo ese pensamiento metafísico euro-centrista. En los últimos años se ha desenvuelto activamente el fenómeno de la tras-contextualización, pues en los siglos XVIII y XIX se asimilaba la filosofía euro-céntrica bajo una postura, por llamarla así, colonialista. Con esto me refiero a una posición pasiva en la que no se genera un sistema de pensamiento o un pensamiento nuevo a partir de ella sino, más bien, se sigue mirando o admirando al otro como modelo único a seguir.

Un ejemplo de la traslocalización de la filosofía se puede ver en la filosofía de la liberación latinoamericana, con uno de sus máximos representantes el argentino Enrique Dussel, que se remite a Heidegger para argumentar muchos puntos de la posibilidad de la filosofía de la liberación: *“Todas las descripciones ontológicas de Heidegger o Husserl, todas las descripciones de Hegel, Feuerbach y de Marx, en el fondo, tienen como última categoría la totalidad. Ahora nos enfrentamos, exactamente, a esta categoría. Solamente mostrando su espantosa agresividad, cuando ella se cierra, es que vamos a comprender la realidad. Desde las ruinas de la totalidad ha de surgir la posibilidad de la filosofía latinoamericana.”*<sup>27</sup> Como se puede ver en la cita también vuelve a Heidegger para criticarlo, pues para Dussel Heidegger también encarna, de cierta manera, ese pensar eurocéntrico que sigue girando sobre sí mismo.

### **El imperativo del alemán heideggeriano**

Para abordar la cuestión del alemán heideggeriano como imperativo considero necesario formular la siguiente pregunta: Si al referirnos al alemán lo hacemos como lengua filosófica, por excelencia, o si existe la posibilidad de filosofar en otra lengua, que no sea el alemán, por ejemplo, el español. Parte de la recepción se frena al encontrarse con el alemán, porque se

---

<sup>27</sup> DUSSEL, Enrique “Introducción a la filosofía de la Liberación” Editorial Nueva América. Bogotá. 1979. Pág. 81.

queda en la misma postulación heideggeriana como se puede apreciar en esta cita: “*Yo pienso en el parentesco particular e íntimo de la lengua alemana con la lengua de los griegos y su pensamiento. Esto me lo justifican hoy constantemente los franceses. Cuando ellos comienzan a pensar, hablan en alemán; ellos aseguran, que no lo logran con su lengua.*”<sup>28</sup> Este es un problema contextual, yo diría dimensional, pues la filosofía, en este caso la greco-alemana, aunque tenga un supuesto universal, realza y fortalece su contexto con las barreras erigidas por su propio idioma: el griego antiguo y el alemán. Estas lenguas llevan consigo esa dificultad gramatical y de sintaxis, que impiden que sean aprendidos fácilmente y exigen tener gran noción suya para poder pensar como lo afirma Heidegger en la cita anterior. Según esto, se podría afirmar que el lugar del ser (*Ortschaft des Seins*) se da en la lengua propia, en su contexto. En este punto sale a relucir un aspecto muy interesante de la recepción en América Latina, pues ésta ha sido posible, a pesar de estas barreras. Sin embargo, se mantiene la imposición del contexto y su lengua de origen. Este fenómeno paradójico lo podemos ver en la fórmula: Latinoamérica ha sido europeizada.

La cita anterior es extraída de la entrevista concedida por Heidegger a la revista alemana “*Der Spiegel*” en 1966, que fue publicada *posmortum* en el año 1976. Lo dicho por Heidegger en esta entrevista se ha concebido como aquella respuesta esperada por el mundo sobre la relación de su pensar con el nacional socialismo, yendo más lejos a la autoafirmación alemana como ser superior. Lo citado, a primera vista o desde una perspectiva, que no conoce ni ha estudiado profundamente su obra, parece una confirmación del pensamiento de Heidegger con respecto al nacional socialismo, pues él mismo coloca a la lengua alemana en un plano superior al de las lenguas romances, asegurando que solamente se puede pensar en alemán. Aquí se puede ver que cuando Heidegger se refiere a la preponderancia de la lengua alemana sobre las otras, no usa metáforas ni recurre a un léxico especial para sustentar su tesis. Él simplemente trabaja con ella y al referirse a ella, en la mayoría de los casos lo hace directamente. Sin embargo, la afirmación heideggeriana tiene que ver con un problema de la historia, de la filosofía y del lenguaje mismo, que se puede juzgar desde dos perspectivas opuestas, que en cierta manera no se excluyen, precisamente, por la ambivalencia heideggeriana. Por un lado, nos lleva arbitrariamente a la premisa de que solamente se puede pensar en griego y en alemán; la filosofía nació en Europa y reposa en ella. De acuerdo con esto cabría preguntarse si acaso el habla solamente nos habla, se expresa en alemán: ¿Son acaso los pensadores y poetas griegos y alemanes los únicos que cuidan la morada del ser?

---

<sup>28</sup> HEIDEGGER, Martin „Interview mit „Der Spiegel“ in Antwort Martin Heidegger im Gespräch“ Verlag Günter Neske, Pfullingen 1988. Páginas 107-108.

Por el otro lado, Heidegger no se queda dentro de las dos únicas posibilidades ofrecidas por el dualismo imperante, que ha mantenido y enmarcado la historia: la metafísica con su tendencia universal y su contrario el relativismo. Heidegger se sale del lenguaje tradicional metafísico, de sus imperativos y toma otras vías en el pensar. Aunque se pueda calificar a Heidegger de contextualista hay que tener presente, que este contextualismo también goza de dos facetas, dos caras de la misma moneda. Por un lado, nos puede llevar a la interpretación de que el lenguaje de la filosofía no es universal; se fragmenta en la diversidad, en la variedad de léxicos. Por consiguiente, si no hay un lenguaje universal en la filosofía el ser sólo se muestra en griego pre-socrático y en alemán. Sin embargo, por el otro lado, este contextualismo permite vislumbrar las posibilidades negadas por el lenguaje formal imperativo anterior, libera al lenguaje de su cárcel objetiva y de verlo solamente en el dualismo blanco-negro, bueno-malo, universal-particular, sujeto-objeto etc. De todas maneras sugiero volver a la estructura heideggeriana para estudiarla desde dentro porque lo anterior es una interpretación del segundo Heidegger, en el que no se hace explícito el contextualismo.

En una primera lectura se podría decir que Heidegger le da el puesto primordial a la lengua alemana desde dos puntos de vista: el gramatical y el etimológico. Debido a esto no podemos apartarnos de lo dicho y hecho por Heidegger con respecto a la lengua alemana: *“Todo el desarrollo de la gramática occidental se fundamenta en la reflexión sobre el idioma griego, tomando, de este modo, todo su significado. Por ello, este idioma (de acuerdo a las posibilidades del pensamiento) y el alemán, constituyen los más poderosos y espirituales.”*<sup>29</sup> Aquí no hay duda de que Heidegger reivindica la lengua griega y condecora la alemana. Como podemos ver en la cita él argumenta esta posición a través de la gramática, pues el alemán ha sido esa lengua que ha retomado la sintaxis griega y guarda esa unidad y movimiento de los verbos ricos en sufijos y prefijos. Al contrario de las lenguas romances que se fundamentan en las raíces latinas. Heidegger toma una posición radical frente al latín y frente a las lenguas derivadas de éste, pues para él el gran error se desarrolló y acentuó en el latín, lengua que certificó el olvido del ser, es decir, se dio el pensar del ente y no del ser. Según Heidegger las lenguas romances/latinas son metafísicas por excelencia, se basan en el participio öv, se quedan en el juego del presente-ente, por tanto son lenguas de la presencia y, por tanto, del ente. Con excepción, quizá, del francés en Francia y no en las colonias, por supuesto, estas lenguas no tienen una tradición estrictamente filosófica, aunque partan del pensar romano, puesto que

---

<sup>29</sup> IM “Introducción a la metafísica” Traducido por Hannelore Kruger. Honduras. 1994. Pág. 59. EM S. 11.

éste pronto se convertirá en un pensar cristiano-católico–apostólico. Por tanto, se fundan en una tradición cristiano-teológica, la cual no permitió el desarrollo de la filosofía en los pueblos de estas lenguas:”*Este proceso de traducción del griego al romano no es una actitud cualquiera que carece de importancia, sino que significa la primera etapa de un desarrollo en el curso del cual se viene aislando y alienando el carácter original de la filosofía griega. La traducción romana ha sido entonces determinante para el Cristianismo y la Edad Media cristiana. La Edad Media ha ido allanando el camino que lleva la filosofía moderna, que a su vez, tiene sus raíces en el mundo de los conceptos de la Edad Media...Pero nosotros pasaremos por alto aquí todo el proceso de tergiversación y decadencia, y procuraremos restablecer la expresividad genuina del lenguaje griego.*”<sup>30</sup>

En su análisis etimológico de la palabra “ser” Heidegger indaga en las raíces indoeuropeas que la determinan. En la raíz más antigua la palabra ser viene de la raíz “es”. ““Asus” en sánscrito significa: la vida, lo que vive...a ello corresponden las formas verbales *esmi, esi, esti*. En griego *einai*...en latín *esum* y *esse*. Análogamente se hallan *sunt, sind* y *sein*. Es notable que en todas las lenguas indoeuropeas existe, desde el principio, el *ist*...”<sup>31</sup> Ese “ist” al que se refiere Heidegger es el “es” que en español se conserva igual y también aparece en el verbo *estar*. El “es” que predomina en todas las lenguas indoeuropeas sería igual en español, aquí no hay que rebuscar las similitudes y los cambios en la lengua como lo hizo Heidegger con el “ist”. En este análisis se recogen tres significados de ser: vivir, *leben*; manifestarse, aparecer, brillar, abrirse, *aufgehen, leuchten, scheinen*, y permanecer, *gewesen, west*. “De ahí se fue desarrollando en alemán *gewesen* (sido); y, además “*was*”, “*war*” (era), “*es west*” (ello es), “*wesen*” (ellos son). El participio *wesend* (siendo) lo encontramos todavía en las formas *an-wesend* (estando presente-yo diría- está presente-), *ab-wesend* (estando ausente-yo diría- está ausente). El sustantivo “*Wesen*” originalmente no significaba el “qué-es”, la *quidditas*, sino el permanecer como actual, como presente y ausente.”<sup>32</sup> Aquí podemos ver la importancia que tiene el verbo *estar* en español para mostrar la noción de presencia, pues “estar” está implícito, tanto que para designar presencia An-wesen y ausencia Ab-wesen se reduce a decir *está* y *no está*. El “estar” recoge este movimiento y “ser” recoge los otros citados por Heidegger. Sin embargo, el “estar” no recoge solamente este movimiento, no se reduce solamente a la simple presencia (Ver el capítulo II B). Se podría decir, que Heidegger hace un diálogo directo con los griegos, un diálogo tras-histórico y tras-dimensional tratando de saltar sobre las variadas interpretaciones/transformaciones del griego, que se han hecho a lo largo de la historia de la

---

<sup>30</sup> Ibid. IM. Pág. 17.EM S. 11.

<sup>31</sup> Ibid. Pág. 72. S. 54.

<sup>32</sup> Ibid. S 55. Pág.73.

metafísica, empezando con el mismo griego y luego con el latín, que fue la lengua que transformó la Palabra esencial de los griegos y propagó la traducción no acertada, que, según Heidegger, perdió el significado fundamental de las palabras ὄν εἶναι (ente- ser) τὰ ὄντα (ente en el sentido del presente, estar en -frente, *gegenwärtig-Anwesen*).

En el traspaso del verbo “ser” εἶναι al latín se recoge solamente el movimiento estático de la noción ὄν, ente, la simple presencia, lo que está en frente, el hecho de estar presente. En castellano ὄν sería un está, lo que está. Debido a este traslado el ser pierde el movimiento que tenía en el griego, se queda, pues, en los participios de la enunciación del verbo εἶναι, ὄν, οὐσα, ὄν, masculino, femenino y neutro. En el latín el verbo ser, εἶναι tomo del griego las connotaciones *sum, esse* (infinitivo presente), *fui* en español se traduce como existir, haber, que en el griego tenía la connotación de lo que en latín es *exsero*: estar abierto, salir hacia afuera, poner al descubierto, mostrar. La φύσις (naturaleza) en griego, en los pre-socráticos, se puede decir que tenía la misma connotación y movimientos del ser. La naturaleza era ser porque florecía, salía a luz, nacía, se abría al mundo: “En los griegos φύσις significa actuar abriéndose y permanecer actuando”<sup>33</sup> En el paso al latín *natura,ae* queda igual que el sustantivo *res, rei*, cosa, como algo que está presente sin movimiento perdiendo las dimensiones del griego. Otros verbos en latín que toman algunas connotaciones del εἶναι son *sedeo, sēdi, sessum*: intr. Estar sentado, sentarse, quedarse, estar estable. *Stare* que también viene de *sum, esse, fui*: esperar, no hacer nada, *adsum sto steti statum* estar de pie, *adversus* estar contra alguien. Esto quiere decir, que no se recoge al ser en su totalidad sino en su manifestación presente, en lo que está, en lo existente, en el ente. En otras palabras, se queda en un estudio de lo que está en frente, presente, es decir, en este punto el ser no se diferencia del ente, todo queda bajo una perspectiva, se pierde el movimiento del ser. Debido a esto, sugiero la hipótesis de que el alemán heideggeriano quiere rescatar aquello que se perdió en el traspaso del griego al latín.

Aunque parezca que Heidegger se detiene en fundamentar su tesis en el análisis gramatical y en el etimológico, se puede afirmar, que la manera de demostrar su tesis no se basa en la argumentación gramatical ni en un análisis meramente etimológico, como él mismo afirma después de haber hecho el análisis gramatical de la palabra “ser”: “En el infinitivo ya no se vienen apreciando los diferentes significados de la palabra; al contrario, se van borrando...La sustantivación viene consolidando y objetivando esa confusión. La palabra se convierte en un nombre

---

<sup>33</sup> IM Pág 18. EM S. 11-12.

*que indica algo indefinido.*”<sup>34</sup> El indagar etimológico de Heidegger continúa en los siguientes apartes de “Introducción a la metafísica”, pero se puede hablar, más bien, de un análisis hermenéutico-etimológico, que seguirá en el resto de su obra. Él está completamente convencido de su tesis, por ello se arriesga a revisar la historia de la filosofía en Occidente, la metafísica con su arma hermenéutico-etimológica, con la que demuestra que solamente es posible investigar en los espacios del ser con el alemán; lengua, que rescata la sintaxis performativa griega. En este proceso etimológico-hermenéutico hay de-construcción pero simultáneamente se construye un estilo heideggeriano, en el que prevalece su alemán.

Volvamos de nuevo al aspecto metafórico del lenguaje en Heidegger, pues hay que tener en cuenta, que la metáfora siempre es libre de interpretación y en el traspaso a otra lengua se pueden enriquecer sus dibujos. Pienso que este lenguaje metafórico traspasa, de cierta manera, los límites territoriales de la formalidad de la lengua, aunque en primera instancia juegue con la condición de la imposibilidad de su traducción. Es un desafío filosófico-lingüístico para el pensar, en el caso de Heidegger crea un lenguaje basado en metáforas algunas muy difíciles de traspasar, las cuales reafirman su contextualismo pero por el otro lado rompe también con esa tradición de la imposibilidad de extensión, reflejo o traspaso con metáforas o conceptos elaborados metafóricamente que tienen correspondencia en otros idiomas. Un ejemplo de ello son las propuestas heideggerianas encarnadas en los conceptos: salto (*Sprung*), nuevo comienzo (*neu Anfang*), vuelta o giro (*Kehre*). Aunque éstos términos sean propios de la estructura heideggeriana se pueden tomar como metáforas flexibles, extensivas a otros contextos, como también a otros idiomas, porque lo que dibujan es traducible, se puede leer en cualquier idioma, obviamente, la interpretación filosófico-histórica, que se haga de ellas pertenece más a un problema hermenéutico que a uno meramente lingüístico. Claro está, que estas figuras conceptuales no se pueden tomar a la ligera ni literalmente, son todo un conjunto, cuyo contenido está también en su forma. Aquí también habría complejidad en el traspaso porque es un juego de doble filo, pues la figura-concepto aparece como una sencilla, pero en realidad está encarnando la revisión-crítica del pensamiento de occidente y busca, al mismo tiempo, liberarse de éste y crear otro, otras vías en el pensamiento. Hay que tener en cuenta que con estos términos también se parte de la no contextualidad de la filosofía o del pensar, pues los temas, cuestiones, conceptos aquí trabajados son universales como ser, verdad, ente, mundo, entre otros. Claro está, que desde el contexto específico de estos conceptos el preguntar toma otros caminos y se hace desde otros espacios.

---

<sup>34</sup> IM Pág. 75. EM S. 56.

Con lo visto hasta ahora podemos concluir que con la revisión-crítica de la metafísica hecha por Heidegger, se puede dar un giro contra su propuesta, es decir, es posible criticarlo por su imposición idiomática. Al ser leída y recibida su obra en otros idiomas, por ejemplo en español, se rompe esta misma imposición idiomática del imperativo de la lengua alemana en el pensar.

### **I. B. Trilogía pueblo-habla-ser/ *Trilogie Volk-Sprache-Sein***

En esta parte analizaré la trilogía heideggeriana pueblo-habla-ser, que, de cierta manera, nos lleva a connotaciones políticas, puesto que en ella se hace evidente cómo Heidegger intenta sacar al ser de su olvido desde una postura meramente alemana con su lengua, pueblo y ser. Para ello es necesario volver a su contexto filosófico, es decir, al lugar en donde Heidegger se sitúa para pensar, hablar, escuchar, establecer su diálogo con los griegos. Es en este punto donde se devela la “necesariedad”, la necesidad heideggeriana de recurrir a la lengua alemana porque para él ésta es la única lengua, que ha recogido el lenguaje filosófico griego y ese momento histórico de claridad griega mientras que el latín lo que hizo fue perder el trabajo de reflexión de los griegos en su palabra. Conceptualmente el alemán se ha desarrollado como lengua filosófica después del griego. La elaboración de los conceptos muestra otras facetas de la lengua en las que trabaja o se manifiesta específicamente un pensar. Cabe aclarar que dicho manejo de la lengua alemana es el filosófico, el cual ha aprovechado la riqueza de los aspectos mencionados del idioma alemán para pensar.

Habría que comenzar por cuestionar por qué Heidegger en su obra cuando lleva el habla a las profundidades del ser, donde sostiene que en el lenguaje *habla* el ser del hombre, instituye en este estudio el habla alemana como la única capaz de entrar en estas dimensiones del ser. “Puesto que el destino del idioma se fundamenta en la correspondiente relación de un pueblo con el Ser, por ello se nos presentará la pregunta por el ser, en primer lugar, conjuntamente y en conexión con la pregunta por el idioma. Es más que mera coincidencia externa que ahora nos aprestemos para sacar el hecho mencionado como el oscurecimiento del ser en toda su trascendencia, nos veamos obligados a partir de las reflexiones idiomáticas.”<sup>35</sup> En esta cita podemos ver cómo Heidegger de nuevo se mueve en tres dimensiones en la conexión, que hace entre el habla, el idioma de un pueblo con su ser. Para poder entrar a esta conexión hay que verla como nos la muestra

---

<sup>35</sup> IM. Págs. 52-53. EM. S. 39.

Heidegger: como unidad, en la que se manifiesta el ser a través del habla; es mediante y en el habla cómo se dirige el hombre, el pueblo a su ser. Por tanto, el habla nos conduce al desencubrir el ser del pueblo; el habla es la voz del pueblo, es la variedad de voces condensadas en un mismo lenguaje. Llegado a estas dimensiones un pueblo sin habla no existe. Se juega con la trilogía HABLA-PUEBLO-SER. Ser y lengua (idioma) van juntos como ser y habla. Sin embargo, esta interpretación viene con el problema de la traducción porque el texto en alemán dice *Sprache*, que en español significa idioma, lengua y habla. Hay que tener en cuenta que en el texto original esta palabra (*Sprache*) viene en cursivas y con ello se refiere al idioma. Esta manera de llegar a los conceptos y de mostrarlos nos confirma que Heidegger maneja y ve el lenguaje de una manera tri-dimensional, “multi-dimensional”, porque los conceptos ya no se definen sistemáticamente como en el espacio unidimensional de plasmar la definición de un concepto en un diccionario o en un libro sistematizado filosóficamente, utilizando la definición de los conceptos y encasillándolos, en el peor de los casos, de una manera similar a la de un *Vademécum*. Heidegger crea un nuevo léxico, una nueva forma de asir, ver, escuchar los conceptos, los muestra en 3D, tercera dimensión, por ejemplo, la trilogía habla-pueblo-ser. De acuerdo con este enfoque local (pueblo) el habla no es solamente, la casa donde está, reside el ser y de ahí sale, sino también es el fundamento, muestra la unión de pueblo y ser. Heidegger ubica la pregunta por el ser en el centro de Europa: *“Es por esto que relacionamos la pregunta por el ser con el destino de Europa, donde se decidirá el destino del mundo entero, constituyendo nuestra presencia histórica el propio centro. La pregunta dice así: ¿constituye el ser una mera palabra y su significado es como humo, o comprende, todo lo que se entiende por la palabra “ser”, el destino espiritual de Occidente? La pregunta anterior puede ser para muchos exagerada; pues en último caso, resulta posible discutir la pregunta por el ser desde muy lejos, pero no en forma mediata ponerla en relación con el destino histórico de la tierra....Sin embargo sí existe esta relación.”*<sup>36</sup>

En realidad la cuestión a tratar es por qué Heidegger da ese giro *Kehre*, o sea, busca ir a otro principio del pensar del hombre e intenta formular la pregunta por el ser desde dos puntos fundamentales:

La lengua alemana: Alemán heideggeriano (lenguaje)

Alemania: (territorio occidental)

Esta posición contextualista, encarnada en la trilogía: pensar, pueblo y lengua, sugiere una posición política, que nos lleva a la siguiente cuestión: ¿Cómo nos lleva Heidegger a través del lenguaje, que es el eje y centro de su ejercicio filosófico, del pensar, a las dimensiones

---

<sup>36</sup> Ibid. Pág. 44.S. 32.

políticas? Cabría preguntarle ¿Si acaso el habla solamente nos habla, se expresa en alemán? ¿Son acaso los pensadores y poetas griegos y alemanes los únicos que cuidan la morada del ser?

En este espacio se hace evidente cómo la lengua alemana establece esa relación entre un nacionalismo político y, porqué no, filosófico. En este enlace no se puede juzgar separadamente la lengua alemana de sus connotaciones. Es precisamente en este espacio en donde se podría dictar la sentencia política sobre Heidegger, no sólo debido a su actuación política -con esto me refiero a su toma de posición como rector de la universidad de Freiburg bajo el régimen nacionalsocialista (1933)- sino también el hecho de hacer explícita la supremacía de la lengua alemana sobre las demás para pensar filosóficamente. De acuerdo con esto, se podría afirmar, que el lenguaje en Heidegger tiene su propio imperativo: la lengua alemana. Este imperativo se puede llevar a dimensiones políticas, aquí de nuevo se vuelve a conformar la trilogía: habla, verdad y pueblo. El habla nos muestra la verdad del ser, por consiguiente el imperativo de la lengua alemana nos muestra la verdad del ser alemán y, asimismo, la verdad de su pueblo alemán. El alemán y el griego antiguo como lenguas filosóficas encarnan una cultura de esta índole, por tanto son culturas filosóficas. En la Antigua Grecia, por ejemplo, organizadas políticamente como en la *Polis*. En el alemán la revelación política, sobretodo “la moderna”, tiene connotaciones totalitaristas, que vienen de un sistema absolutista del pensar, en las que se da el apogeo de la razón en los sistemas de pensamiento moderno creados por Kant y Hegel. La interpretación política se ha basado en lo homogéneo hacia un totalitarismo en la unidad del pueblo, en una voz, idioma y raza. Una prueba de ello, llevado a su máxima consecuencia es el nacionalsocialismo.

Para ilustrar mejor el movimiento heideggeriano con todas sus ambivalencias haré un breve análisis de su conferencia de 1936, hecha en Roma, titulada “*Europa und die deutsche Philosophie*” (Europa y la filosofía alemana). En este escrito Heidegger hace énfasis en que se referirá a la filosofía alemana y con ello de la filosofía en general. De entrada se puede ver su posición contextualista, pues la filosofía alemana es de hecho la universal. Heidegger empieza a diseñar el mapa por Alemania, parte con una postura eminentemente política alemana y declara el problema a partir de su territorialidad filosófica. Luego, recorre Europa como continente al que ésta pertenece buscando una hermandad que está subyugada por la supremacía de la cuna de la filosofía que es Alemania misma: “*Diremos algo aquí, por un instante, de la filosofía alemana y, por tanto, de la filosofía en general. Nuestra existencia histórica*

*experimenta con creciente aflicción y nitidez, que su porvenir se halla equiparado con la nuda alternativa entre la salvación de Europa o su destrucción. Con todo, la posibilidad de una salvación demanda dos cosas:*

- 1.-La conservación del pueblo europeo ante lo asiático.*
- 2.-La superación de su propio desarraigo y dispersión.”<sup>37</sup>*

En estas líneas se reconoce de entrada una posición político-filosófica radical alemana con respecto a Asia. Digo alemana y no europea porque a lo largo del discurso sobresale Alemania por su tradición filosófica y por ser la única lengua y pueblo, que pueden recoger el pensamiento europeo como lo hicieron los griegos, se podría afirmar, que está al nivel de los antiguos griegos. A primera vista, se presenta la cuestión si se trata de salvar al occidente (*Abendland*): ¿Acaso es Alemania el pueblo privilegiado, que puede salvar a Europa, a occidente? Obviamente esta no es una guerra física ni una salvación espiritual. Entonces: ¿En qué espacios estamos, acaso en los recintos del pensar humano o vamos más allá? Esta guerra está basada en una lucha esencial en la que se encuentra *Dasein* (ser del hombre) para manifestarse en el mundo. Nos encontramos, -estamos- pues, en los recintos del ser. En esa misma lucha sale a relucir el lugar donde ésta se efectúa desde su origen, se establece ya en un campo, en un territorio. Se “juega” en un espacio y tiempo determinados, en el que el ser lucha por manifestarse, sobresalir en su territorio, rectificando su espacio, yo diría rectificando su estar. Por tanto, el saber, que encarna esta lucha, es el que llega a tener el pueblo (*das Volk*) para saber qué es lo que es (*was es ist*), este saber lo acerca a su origen. En este punto se puede interpretar, a primera vista, ese pueblo como el pueblo alemán, haciendo una reivindicación de la autoafirmación del pueblo alemán y de Heidegger como el pensador del partido, no sólo por lo que dice sino por la fecha en que lo escribió, pues es justo después de su nombramiento al rectorado por el partido, en el apogeo nazi. Sin embargo, él va a donde el mapa realmente comenzó; a ese principio, a ese espacio, donde siempre se vuelve, del cual depende el desenvolvimiento, el desarrollo del pensamiento de occidente, de su filosofía. La hermandad europea está custodiada por la antigua Grecia, asimismo, como su pensar filosófico. Lo que hace Heidegger es volver al griego no local sino al pensar para dar la concepción de filosofía. Heidegger va más allá de la preeminencia del pueblo alemán, se interna en los conceptos y en el origen para analizar la noción de filosofía y las rutas que ella misma tomó. Trae a colación dos historias que recordar: la de Tales de Mileto y la de Sócrates. La primera define la filosofía como “*ese buscar y preguntar*”. La segunda:

---

<sup>37</sup> HEIDEGGER, Martin “Europa und die deutsche Philosophie in Heidegger und Europa” Vittorio Klostermann Verlag. Frankfurt am Main, 1993. M.H. Gesellschaft. S. 31. Traducción de Breno Onetto, revisada en Buochum-Santiago. 1996-2000. Internet. Website „Heidegger“ –por- Capurro.

*“filosofía es ese decir, en el que de lo mismo siempre lo mismo será dicho”*. La historia de la filosofía queda dividida entre la presocrática y la socrática, en efecto la historia de occidente parte de la socrática y la sigue. Hay que aclarar, que lo que descubre y reclama Heidegger es que la filosofía solamente se quedó en una historia, en la de Sócrates y, más exactamente, en el desarrollo del platonismo. Por esta razón, Heidegger retrocede más allá de estos caminos y llega a la sentencia de Anaximandro. *“Qué es la filosofía? ...La respuesta a esta pregunta la sacamos igualmente, de la primera gran época de la filosofía de occidente. Ahí oímos nosotros el viejo dicho, que nos ha sido transmitido inmediatamente del comienzo de la filosofía griega, el juicio de Anaximandro.”*<sup>38</sup> Que es analizado por Heidegger cómo el preguntar por el Ser, *Seyn* *“Filosofía es el decir preguntado del fundamento del Ser como el ser del fundamento de todas las cosas.”* El movimiento de la filosofía es un devenir, que siempre vuelve al principio y recoge lo ya preguntado, es un preguntar que se repite por lo que *“sea el ente- un decir de la verdad del Ser.”*<sup>39</sup>

Pero estos tres comienzos de la filosofía recorridos por la genealogía alemana no han sido seguidos adecuadamente con sus interpretaciones y conceptos de Ser y de verdad. Por ello, para poder ilustrar la exposición sobre el Ser, el hombre y el concepto de filosofía, hay que remitirse a la noción de verdad (*Wahrheit*), que está implícita en el ser; el decir del ser es la verdad que él mismo muestra en su aparecer, igualmente, es la palabra la que recoge y guarda este aparecer. Heidegger se detiene en los pre-socráticos, pues para él, son quienes tocaron la unidad entre ser y verdad. Se une a ellos buscando en su pensar esa proximidad con el ser y su verdad. Heidegger vuelve a las palabras mismas: Ser (*Seyn*), que en principio significaba φύσις, que nosotros traducimos por naturaleza, porque es aquello que se abre y sale a relucir, que florece y que se esconde; verdad ἀλήθεια es lo que desoculta, descubre, deja ver al ser del ente, para los griegos Ser y Verdad (φύσις y ἀλήθεια) son unidad.<sup>40</sup> En este análisis sale a relucir la diferencia entre Ser (*Seyn*), ser (*Sein*) del ente y ente (*Seiende*), porque el ser a diferencia del ente no está sino *west se esencia, se mueve, -lo traduciría por está siendo, está aconteciendo-*. (Ver capítulo II. B *““West” und/y “estar-siendo”- “estar aconteciendo”*).

Pienso que en este movimiento Heidegger se sale de las connotaciones políticas con las que comenzó su discurso y logra entrar, profundizar, “adentrar” en el territorio del ser, donde no hay limitación local ni terrenal. Se rompe con las primeras dimensiones del lugar y la

---

<sup>38</sup> Ibid. S. 33-34.

<sup>39</sup> Idem.

<sup>40</sup> Ibid. S.35-36.

contextualidad, es decir, con la primera manifestación política y se profundiza en la verdad del ser buscándola en dimensiones más densas, que no pueden ser percibidas en un primer estadio/plano. Es como si fuera al centro de la tierra o más allá, donde no hay fronteras en el pensar, solamente las que el mismo hombre se pone. Sin embargo, a su regreso vuelve a lo local, el ser tiene su lugar, su localidad (*Ortschaft des Seins*). Se podría afirmar, que en su recorrido etimológico él recae en la “tradicción” local, con la imposición del habla y pueblo alemán. Luego va con su crítica a la misma Grecia, esta vez dirigida a Platón. Prosigue su viaje de retorno pasando por Francia con su crítica al racionalismo sistemático de Descartes y sigue con los propios alemanes Kant y Hegel. En otras palabras en este giro, (*Kehre*) se ve cómo Heidegger va más allá del mapa físico rompiendo con las delineaciones, limitaciones históricas. Se podría afirmar, que él despierta esa memoria, escucha el silencio, indaga en la amnesia de occidente, y ya consciente de su olvido regresa a su punto de partida con una crítica hacia la misma locación de la tradición, pero hay que tener en cuenta que al mismo tiempo, con una reivindicación a su lengua capaz de mantener un diálogo tras-territorial, tras-histórico y porque no, tal vez, capaz de curar la amnesia en que su propio pueblo se encontraba.

Heidegger sigue con su exposición y al final se remite en un solo párrafo a los filósofos alemanes de la modernidad, a quienes les critica la metamorfosis de la filosofía elaborada exclusivamente en sistemas, dada a partir de la filosofía de Descartes, el padre de la racionalidad, desde su perspectiva también de matemático, continuada por los filósofos modernos. En otras palabras, la filosofía se convierte en una sistematización racional, en la que se tratan las formas de conocimiento del hombre, su relación y visión de mundo pero no se pregunta por el ser que está conociendo o que intenta conocer. Les critica el hecho de haber olvidado de preguntarse directamente por el ser, y haberlo tomado y dejado como tal en la abstracción de la idea desde Platón. Salvo Hegel y Nietzsche, que trabajan con la noción de ser, pero también con errores debido a mal traspaso del pensar griego. Heidegger mismo se sale de esta sistematización mediante de la destrucción y de la crítica, ya mencionada, del olvido del ser. Debido a todos estos problemas, que ha traído la historia por la traducción de los griegos, Heidegger propone como cuestión si se trata de: “*Ser y Pensar o Ser y Tiempo como el título de su libro- (Sein und Denken oder Sein und Zeit)*.” Acá se puede ver cómo vuelve a la propuesta de su obra. En este escrito se le podría objetar a Heidegger que toma un camino, que en cierta medida, sigue el de Sócrates, puesto que se volvería a repetir lo mismo, es decir, a caer en una única vía; en el error de la preeminencia de una lengua y un territorio.

Quedarían, pues, los mismos caminos dibujados en el mismo mapa. Sin embargo, no podemos quedarnos en este primer esbozo, puesto que Heidegger cambia, altera el camino, juega con dos vías, tal vez, con más. Por un lado, su recorrido e intento de despejar el camino del ser, que ha sido también fundamental para la historia de la filosofía y, asimismo, ha abierto otras vías en el pensar de occidente. Por el otro lado, quiere sacar, rescatar al ser de su olvido pero al mismo tiempo lo quiere hacer solamente con el alemán; pensó que el pueblo alemán era el único capaz de salvarlo. Sin embargo, es arriesgado formular esta crítica, puesto que es bastante difícil entrar y, más aún, romper esta “destrucción construcción” heideggeriana, pues para hacerlo no se pueden usar los mismos argumentos tradicionales, puesto que él toma también otro camino, el cual no está definido ni construido bajo la lógica tradicional, la aristotélica, como tampoco en el espacio de la metafísica ni en el esquema sujeto-objeto.

Esa dimensión, que se podría interpretar como política, adquirida y expuesta por él en sus textos del 33 al 36, cómo el que estamos siguiendo, lo condenan a llevar una imposición, que, asimismo, frena ese salto *Sprung*, que él propone y nos presenta más nítidamente en su tercera fase en “Aportes a la filosofía” (*Beiträge zur Philosophie*), porque al haber un camino delimitado: el alemán, estamos, por tanto, condicionados a él. De acuerdo con esto, se podría afirmar, que es ambiciosa la propuesta de Heidegger porque dentro de su misma ambivalencia quiere conservar las dos vías. Lo que hay que reconocerle a Heidegger es que rompe con el comienzo ya trazado por la historia como único cuando propone el salto, o mejor, cuando hace el salto (*Sprung*) a los pre-socráticos para no quedarse en un círculo vicioso: “*La reflexión “ontológico fundamental” (fundamentación de la ontología hacia su superación) es el sobrepaso del final del primer comienzo hacia otro comienzo. Pero éste es a la vez el arranque para el salto, por el que solo puede empezar el (otro) comienzo como continuo revisor del primero.*”<sup>41</sup> Este aporte al pensar de occidente es lo que lo salva de no caer en el mismo camino tradicional.

La prueba de que hay apertura y ruptura dentro de su misma propuesta, como lo mencioné anteriormente, está en su recepción global, en los estudios internacionales sobre Heidegger, por ejemplo, a nivel académico, la revista “Heidegger Studies”, en la que se publican artículos sobre él en diferentes idiomas y en todas partes del mundo, tanto así, que hay un gremio de expertos en Heidegger a nivel mundial. Fenómeno mismo que debe ser estudiado a nivel

---

<sup>41</sup> GA 65. §117 S. 228. Este texto no ha sido traducido aún al español hay una traducción en proceso por la argentina Gina Piccoli. „Die “fundamentalontologische” Besinnung (Grundlegung der Ontologie als ihre Überwindung) ist der Übergang aus dem Ende des ersten Anfangs zum anderen Anfang. Diese Übergang aber ist zugleich der Anlauf für den Sprung, durch den allein ein Anfang und zumal der andere, als ständig überholer vom ersten, anfangen kann.”

científico, de la lingüística como propone Andreas Michel en su investigación sobre “la recepción francesa de Heidegger y sus consecuencias idiomáticas/del lenguaje”. Según Michel *“Esta internacionalidad de una filosofía, que está estrechamente ligada a la lengua alemana, ofrece un campo de trabajo extraordinariamente fructífero ante todo tanto a la filología comparada como un extraordinario campo de trabajo de la ciencia de la traducción.”*<sup>42</sup> Sin embargo, este fenómeno va más allá de un simple análisis o estudio filológico o gramatical, no se queda en esta perspectiva sistemática. Por eso no nos podemos quedar en las barreras de un estudio científico-lingüístico-metodológico de esta índole, aunque en esta área sea necesario, pues dentro del mismo cuerpo heideggeriano esta postura epistemológica-filológica, en la que el lenguaje es objeto de estudio no cabe, no entra, simplemente no tiene validez. El lenguaje mismo encarna todo, no es un objeto, que denota solamente, es significado y significante, es más, ya no tiene estas características. Por otro lado, es necesario resaltar que la misma obra de Heidegger es un desafío para la traducción, pues hay innovación en ello. Este tema será tratado directamente en el capítulo II A: “La traducción del alemán heideggeriano al español.”

El lenguaje en Heidegger no se puede tomar como un objeto de estudio, hecho desde un plano observacional como el acabado de mencionar. El lenguaje es unión de ser y pensar, por tanto un estudio meramente filológico-metodológico no lo cubre totalmente, no llega a su “esencia”. El estudio de la obra de Heidegger pasa a ser hermenéutico-filosófico-filológico, porque encierra nociones y conceptos, los cuales se abren con la indagación filológica, se muestran con la interpretación y se comprenden filosóficamente, ya en el espacio del pensar, en el cual se da el encuentro manifestado entre pensar y ser. Por eso es necesario preguntarse: ¿Por qué habla Heidegger de la filosofía como un problema territorial? ¿Por qué dibuja este mapa? Puesto que el análisis etimológico lo hace también desde el espacio virtual griego y el real alemán; recoge también el fenómeno histórico. Al situar a la filosofía en Grecia y en Alemania Heidegger nos conduce a la cuestión de si se puede hacer filosofía en América Latina, pues ella forma parte del hemisferio occidental, y es una gran receptora del pensar europeo.

Si revisamos la historia de la filosofía podemos ver, que ella nos ha legado: dos eras, dos modernidades: la griega y la alemana. Donde nació y la que la conservó. Siempre dentro de los parámetros europeos. Sin embargo, la historia debe ser mirada cuidadosamente para

---

<sup>42</sup> MICHEL Andreas „Die französische Heidegger-Rezeption und ihre sprachlichen Konsequenzen” “Diese Internationalität einer Philosophie, die aufs engste mit der deutschen Sprache verwoben ist, bietet vor allem der vergleichenden Sprachwissenschaft sowie der Übersetzungswissenschaft ein außerordentlich fruchbares Arbeitsfeld.” S XV.

poderla esculcar, buscar en sus escombros, fragmentarla en sus diferentes manifestaciones “simultáneas” y así recogerla en su integridad. A nosotros nos llegó solamente el mensaje de la historia de los que pudieron decir algo, es decir, de los “vencedores” -en América Latina la de los conquistadores-. Asimismo, en la filosofía hay mucho, que no ha sido expuesto porque ha quedado resguardado bajo la voz, o mejor, en el silencio de los que callaron o hicieron callar. ¿Cómo se manifestó el ser de aquellos que quedaron bajo los escombros en el regazo del silencio?

Las voces de la filosofía gritaron, por vez primera, en griego, muchos o pocos las escucharon, pocos las siguieron. En el aparecer histórico del hombre se ve que han sido correspondidas directamente en alemán, o por lo menos esta lengua es aquella, que ha quedado marcada en la historia como la que las ha seguido. Estas voces también han sido dibujadas por el silencio, que ellas mismas manifestaron, tal vez, todavía lo hacen. Con respecto a la lengua alemana, se podría decir, que al ser considerada, o mejor, al autoafirmarse como la preservadora de la filosofía también entra a formar parte de la historia de los vencedores. En este punto entraría en cuestión si las voces de la filosofía se pueden seguir, escuchar, ser correspondidas en otro idioma, como también establecer un diálogo, pues, como hemos visto hasta ahora, es algo que Heidegger no nos permite. Pero al mismo tiempo su intención es la de dejar escuchar, ver aquellas voces, que han quedado en el olvido, que han sido guardadas en el silencio. Debido a ello, nos valemos acá también de la propuesta heideggeriana para poder sacar a la historia de occidente de su amnesia, escuchar a los que callaron, a los que hicieron callar, a los que el *logos* no se dirigió ni recogió, a los que quedaron enterrados con su verdad. Despertar al hombre de su mudez es acercarlo a su verdad, por eso hay que recordar como propone Heidegger, pensar en el pasado de esta manera para poder volver al ser: *“Si con ello se hablará de una superación de la metafísica con el desarrollo de la pregunta por la verdad del ser, entonces significa esto: recordar al ser mismo. Tal recuerdo proviene del no pensar el hasta ahora fundamento de la raíz de la filosofía.”*<sup>43</sup> En esta cita se expresa claramente la tarea del *Andenken* de recordar al ser y sacarlo de su olvido, para poder lograrlo hay que superar la historia de la metafísica, ir más allá de ella, ya que ella guarda en su regazo el olvido del ser. Esta memoria es la que hay que buscar y rescatar, es aquella que ha caído en el silencio, la que no ha sido contada o a la que, tal vez, le cortaron su decir. Es la memoria que entraña la otra historia del ser. Es lo que occidente no ha escuchado. Por eso Heidegger recurre, como hemos visto, al salto *Sprung*

---

<sup>43</sup> „Wenn somit bei der Entfaltung der Frage nach der Wahrheit des Seins von einer Überwindung der Metaphysik gesprochen wird, dann bedeutet dies: Andenken an das Sein selbst. Solches Andenken kommt über das bisherige Nichtdenken an den Grund der Wurzel der Philosophie hinaus.“ Einleitung zu: Was ist Metaphysik? S 10.

para superar la metafísica: “El salto es el atreverse de un primer adelanto en el campo de la historia del ser.”<sup>44</sup> Él lo lleva a descubrir, a revivir esa memoria oculta donde se mostró el ser de otra manera.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que las voces buscadas por Heidegger no son las únicas que han quedado ocultas bajo los grandes monumentos de la historia y que su diálogo greco-alemán no es el único, ni el privilegiado para entablar la dinámica de verdad y ser. Hay otras verdades, otras manifestaciones del ser, las cuales no tienen que ser necesariamente las expuestas en la lengua ni en el pensar greco-germano. Sin embargo, esta búsqueda tiene que ver, indirectamente, con aquella de los países colonizados por Europa, en extensión por este pensar.

La memoria de los vencedores es posible verla en la “*Filosofía de la Historia*” de Hegel, que solamente recoge la filosofía en su lógica desde los griegos, de acuerdo con la crítica de Heidegger, ni siquiera desde los presocráticos sino desde Platón y Aristóteles. A pesar de sus diferencias es necesario mencionar el punto de encuentro entre los dos pensadores alemanes. Hegel pensó el espíritu del tiempo solamente desde Europa, más exactamente, desde la Grecia platónica hasta la Alemania “moderna”, es decir, hasta la ilustración (*Aufklärung*). Heidegger pensó que con su lenguaje (alemán heideggeriano) podría sacar al ser del olvido histórico. Aquí podemos ver cómo los dos pensadores alemanes realzan, parten y vuelven a su territorio (tierra natal), lengua y pensar para salvar el espíritu histórico<sup>45</sup> y al ser. De nuevo tenemos la trilogía pueblo-lengua-ser en los dos grandes y reconocidos pensadores alemanes. Ellos consideran tanto al *Weltgeist* como a la filosofía algo universal, pero cuyo origen solamente reside en Europa. De acuerdo con esto, cabría preguntarse si es “causalidad” que los dos grandes pensadores alemanes se basen en su territorio y lengua para dar su propuesta. Pienso que no es casualidad ni es gratuito, pues dentro del sistema hegeliano, en su filosofía de la historia está clara la “posición” de la razón en el centro de Europa, también porque el apogeo de la razón se da en esta región y no en la periferia. En este caso se puede hablar de una razón estructurada por una cultura en especial, cuya lengua permite crear/elaborar ese sistema de pensamiento. Hegel excluye completamente al nuevo mundo de la filosofía, y en realidad, todo lo que está fuera de Europa central, teniendo en cuenta que España no pertenece a este hemisferio pensante, que tiene al *Weltgeist* (Espíritu del mundo, de la historia): “*De América*

---

<sup>44</sup> GA 65. § 115. S. 22.

<sup>45</sup> El espíritu histórico también encarna el filosófico, el pensar en su totalidad. Es el espíritu del tiempo porque se reflexión sobre él, sobre el momento histórico. Es el tiempo pensado, marcado por la historia.

y su cultura, especialmente por lo que se refiere a México y Perú, es cierto que poseemos noticias, pero nos dicen precisamente que esa cultura tenía un carácter del todo natural, destinado a extinguirse tan pronto como el Espíritu se le aproximara. América se ha mostrado siempre y sigue mostrando débil tanto física como espiritualmente. Desde que los europeos desembarcaron en América, los indígenas han ido decayendo, poco a poco, al soplo de la actividad europea”<sup>46</sup> Aquí cabría preguntarle a Hegel: ¿Dónde queda la universalidad? ¿Acaso este espíritu no es universal? Definitivamente en este sistema hay un espíritu que impera sobre otro. El espíritu del “nuevo mundo” no está al nivel para recibir al europeo; no alcanza a entrar en el juego dialéctico porque no es reconocido como otro, lo Otro. Con respecto a la cita quisiera aclarar, que no es que “los indios fueran decayendo frente a la actividad europea” sino, más bien, ella los hizo decaer, los fue extinguiendo. Estas memorias también se alcanzan a guardar en la manifestación actual de la técnica, pues ya se ha dejado la imagen romántica y se vive bajo el espectro de la técnica, donde el *Dasein* se desenvuelve de otra manera. Se podría decir, que hay otro lenguaje el tecnológico, que comienza a imperar, por eso ya se da otra posibilidad del lenguaje del *Dasein*, que no se queda en los límites de lo europeo. La noción de técnica (*técne*) es fundamental para comprender el giro que da Heidegger con respecto a la filosofía y no limitarlo solo a una afirmación fuera de contexto. Esto se puede ver en la misma entrevista con “*Der Spiegel*” cuando le preguntan por el futuro de la filosofía, que parece haber llegado a su fin, él responde: “*Ha llegado a su fin pero no ha desaparecido, sino que se hace presente de nuevo en el diálogo. Pero sí afirmo: el modo de pensar de la metafísica tradicional que ha sido cerrado con Nietzsche, no ofrece ninguna posibilidad más de experimentar con el pensamiento la era técnica que ahora empieza.*”<sup>47</sup> Quiero aclarar que Heidegger con técnica se refiere también al volver a la esencia de la técnica resguardada en la *técne* griega. Más adelante afirma que esa posibilidad de comprender la técnica y de establecer una relación armoniosa con ella, en la que no se pierda la libertad del hombre no queda reducida al continente europeo: “*Y quién de nosotros puede decidir sobre ello, si un día en Rusia o en China no despertarán antiguas tradiciones de un pensar, que colaboren a hacer posible para el hombre una relación libre con el mundo técnico?*”<sup>48</sup> Esto muestra que la lengua envuelta, entretejida en el pensar actual, en la técnica, ni siquiera se queda en el alemán, aunque este giro del lenguaje, este explorar tendrá que retornar o recoger, porque se da en un movimiento circular, a su origen, que no ha quedado excluido ni disuelto en el devenir del pensar. Por eso el diálogo con las raíces (griegas) y con aquellos que la conservaron (alemán) se dará. En este punto habría que tener en cuenta algo

---

<sup>46</sup> HEGEL, G.W.F. “Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte” Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1825-45, 1986. Band 12, Seiten 107-108.

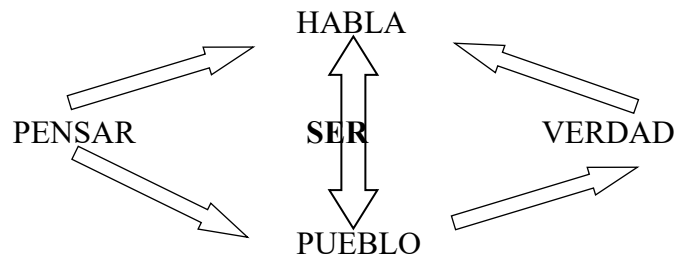
<sup>47</sup> Antwort “Interview mit Der Spiegel” S. 103.

<sup>48</sup> *Ibid.* S. 106.

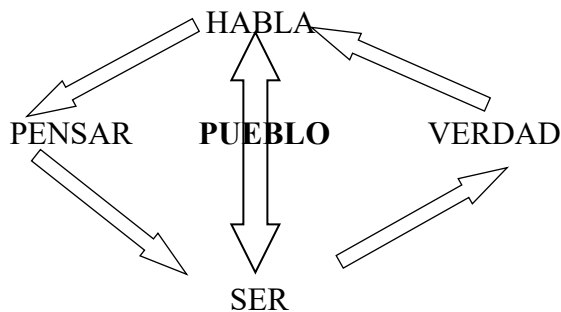
fundamental en Heidegger, que él ya no está hablando de filosofía sino de pensar, pues la técnica o mejor, la *técne*, la esencia de la técnica no encarna la filosofía sino la producción artística, envuelve otro pensar, otro discurso fragmentado en la imagen.

Con este breve análisis se ve más claro el giro heideggeriano, aunque éste no se pueda criticar fácilmente, puesto que se caería en el riesgo de entrar en un círculo vicioso o de no entrar en el espacio del “ser”. Desde su propuesta se pueden derivar posiciones, que al mismo tiempo, se oponen. Por ejemplo, por un lado, aquéllas que aseguran que hay una rigurosidad en su lenguaje propia del alemán que hace énfasis en develar su cara política. Por el otro lado, aquélla que toma su lenguaje como un intento de mostrar el ser y va más allá de la dimensión política. Por tanto, tomar posición ante una sola cara suya y criticarla es un riesgo, puesto que se cae en la ambivalencia de tener opuestos en una misma unidad; porque aquí se juega con tres espacios: pueblo, habla y ser en uno solo el del Ser. En donde cada uno de estos sale a relucir de acuerdo con la interpretación que se le haga o depende desde la perspectiva desde donde se vea, se escuche, se siga.

Veamos los siguientes cuadros que exponen lo acabado de mencionar:



Este cuadro mostrado desde una perspectiva que trabaja lo político se vería de la siguiente manera:



Debido a este juego tridimensional, multidimensional, en cada análisis o crítica que se pretenda hacer, sale a relucir la dimensión trabajada, la esfera criticada o desde donde se crítica. En palabras más sencillas, si se hace desde una dimensión filosófica se trabaja en la

relación ser-habla; desde la filosofía del lenguaje habla-ser, si se trabaja desde la lingüística se queda solamente en la esfera del habla. Aquí podemos ver cómo el trabajo desde la perspectiva científico-observacional solamente capta una esfera y la hace plana. Por ejemplo, en el caso de la crítica si se intenta caracterizar el trabajo de Heidegger como una metafísica, esta crítica continuaría en el espacio del ente, de lo estático y no entraría al espacio del ser en el que trata de instalarse Heidegger. Por tanto, aquí ni siquiera se entraría a la dimensión en la que se muestra el ser sino se seguiría en el espacio dominado por el ente en su única revelación como lo presente. No se podría dibujar la esfera anterior multidimensional sino hacer un esquema plano, lineal del tema de estudio, como por ejemplo: investigador-lenguaje. Sin embargo, estas posibilidades de crítica se desvanecen en su misma estructura debido a su juego tridimensional y de no jugar con la lógica tradicional. El camino que se tome para llegar al espacio del ser ya está entañado por los espacios, ya mencionados, en el que lenguaje es ese camino principal a tomar porque es el que nos lleva al manifestarse del ser.

Volviendo al punto de partida sobre la cuestión del lenguaje, se podría decir que hay dos riesgos en el “alemán heideggeriano”. El primero es el de quedarse elevado en el espacio abstracto del ser, es decir, de abrir esta dimensión y quedarse en ella, en donde no hay forma de volver a un espacio más tangible. En otras palabras, de perderse en estos recintos, de girar en el círculo hermenéutico. El segundo, que se da en el mismo alemán y en otros idiomas, es que al escribir sobre Heidegger, al tratar de explicarlo, comentarlo o simplemente al traerlo a colación en la exposición de una tesis, su estilo se reproduce, se copia, yo diría, queda preso de su lenguaje. Para mostrar cómo ha sido reconocido el alemán heideggeriano iré a los extremos de su recepción, no sólo en español sino en alemán porque quiero comprobar que desde la lengua alemana hay un reconocimiento de éste. Recurriré al texto de Theodor Adorno “Jargon der Eigentlichkeit” en el cual se hace una crítica al alemán heideggeriano y en ésta es considerado y estatuido como jerga de la autenticidad. En su libro Adorno más que comentarlo y explicarlo, elabora una fuerte crítica al estilo heideggeriano: *“Wie Heidegger in dem Werk Eigentlichkeit schlechthin, existentialontologisch, als fachphilosophisches Stichwort einführte, so hat er energisch in Philosophie gegossen, wofür die eigentlichen minder theoretisch eifern, und dadurch alle gewonnen, die auf jene vag ansprechen...Sein Buch erlangte seinen Nimbus, weil es als einsichtig beschrieb, als gediegen verpflichtend vor Augen stellte, wohin es den dunklen Drang der intelligentia vor 1933 trieb. Zwar hallt bei ihm und allen, die seiner Sprache folgten, abgeschwächt der theologische Klang bis heute nach.”*<sup>49</sup> Adorno nos muestra también la relación

---

<sup>49</sup> ADORNO, Theodor „Jargon der Eigentlichkeit, zur deutschen Ideologie“ Edition Suhrkamp. Verlag, Frankfurt am Main 1964. S.8.

de Heidegger con la teología, relación que se puede llegar a correr el riesgo de la abstracción a la que nos lleva su lenguaje. Voy a nombrar algunos representantes de la recepción de Heidegger para corroborar lo dicho sobre la dificultad presentada al tratar de separarse del lenguaje heideggeriano para poder explicarlo. En alemán tenemos a Von Hermann y a Pöggeler entre otros. En español, en América Latina tenemos a Gaos, a García Bacca, a Rivera, a Wagner de Reyna y a Tatiana Aguilar, entre otros. Con esto quiero hacer énfasis que en la recepción en el mismo alemán ocurre lo mismo que en otros idiomas y eso que en éste no existe el otro problema el de la traducción. Cabe decir, que se pueden presentar más riesgos como más interpretaciones del alemán heideggeriano, puesto que son tres vías multiplicables, es decir, se crean y se toman vías multifacéticas, en las que su lenguaje no se puede seguir linealmente.

Heidegger en su libro *“Sein und Zeit”* hace una exposición del intento de formular la pregunta por el sentido del ser. Esta idea la expone muy bien Reyes Mate en su texto *“La lengua del esclavo”* publicado en la revista española *“Revista de Occidente”* (volumen 233) en la que se trabajó el problema de *“pensar en español”* basado en la entrevista con *“Der Spiegel”*. Reyes Mate nos muestra cómo Heidegger es acogido en el mundo de la lengua española hasta el punto de abrir posibilidades en el campo del pensar en vez de tomarla como una propuesta discriminatoria de las demás lenguas, especialmente de las latinas: *“Valía la pena detenerse en estos críticos análisis de Heidegger porque cualquier respuesta a la pregunta ¿Qué significa pensar en español? O ¿Qué sentido tiene hablar de una cultura iberoamericana? Pasa por desmitificar o desconstruir el prejuicio más asentado y más peligroso de la filosofía, a saber, reducir el pensar a la filosofía, identificar el pensar con lo europeo o afirmar que el Espíritu Universal es europeo. La referencia a Heidegger nos permite llegar a la conclusión de que identificar universalidad con Europa es una falacia, una falacia que figura en todos los libros de texto de filosofía pues es una constante de los filósofos de la modernidad.”*<sup>50</sup> Pienso que esta reacción es más filosófica que política o histórica, pues se basa en un conocimiento profundo de la obra de Heidegger y no solamente en lo dicho en la entrevista. Esta visión-reflexión de Reyes Mate puede aportar tanto al propósito de este trabajo que es mostrar cómo con Heidegger se destruyen esas imposiciones filosófico-metafísicas, pues al destruirlas hay una liberación del pensar de la región, como a la cuestión central de este capítulo de si se puede leer Heidegger solamente en Alemán. Pues Reyes Mate ve otras posibilidades de interpretar la obra de Heidegger para el pensar en español, lee en su obra un intento de ruptura con las impostaciones metafísicas, que

---

<sup>50</sup> Reyes Mate, *“La lengua del esclavo”* Revista de Occidente vol. 233. Madrid. Pág. 91.

han afectado e influenciado el pensar en el resto del mundo, en especial, en Ibero América. Reyes Mate rescata, de alguna manera, la posibilidad de pensar-filosóficamente en español. Obviamente ésta no es la única reacción en español frente a la entrevista de Heidegger.

No todas las reacciones han sido positivas como la segunda reacción a tratar, la cual es hecha desde una perspectiva, más bien, política, que resalta la relación pueblo-habla alemán. Si se quiere justificar esta tesis aún más se puede hacer énfasis en la manifestación histórica del pueblo. Tenemos la reacción del chileno Víctor Farias, quien en su libro “Heidegger y el nacionalsocialismo” (1989) y en su conferencia “El maestro y su sombra Heidegger en el recuerdo”, relaciona a Heidegger íntimamente con el nacionalsocialismo. Farias intenta mostrar el afianzamiento, la relación de Heidegger con el nacionalsocialismo. Lo hace biográficamente haciendo una mezcla entre los episodios de su vida personal y profesional para, de esta manera, poder hacer evidente y argumentar su posición nacistá no sólo desde un ámbito político y de vida privada sino también desde su propuesta filosófica. Obviamente el fin de Farias no es quedarse en un resumen anecdótico sino argumentar desde el pensamiento heideggeriano su relación con el idioma alemán, su pueblo y la manifestación política en esa época. Por eso, Farias traduce la “Lógica, lecciones del semestre de verano 1934 en el legado de Helene Weiss” para demostrar que Heidegger sí buscaba fundar en el habla alemana más profunda (la de la poesía y del pensar) una supremacía frente a las otras lenguas y pueblos: *“el lenguaje es instituyente (stiftend) en sentido primario porque “la esencia del lenguaje es esencialmente allí en donde ella acontece como poder que crea el mundo, y como tal, es el lenguaje de la poesía”(p. 39 de la lógica)... “Con ello Heidegger abre el camino a su comprensión sacralizada de Hölderlin, tal y como ella va a ser formulada por él hasta el final de su vida.”*<sup>51</sup> Más adelante Farias interpreta el *logos* buscado por Heidegger en el develar del ser histórico: *“La esencial relación del logos al ser-sí-mismo encuentra, finalmente, su significación decisiva. La mismidad excluyente que debe caracterizar fundamentalmente es precisamente el ser histórico de un pueblo en lucha por su nazismo.”*<sup>52</sup>

Como se mencionó anteriormente esta interpretación-crítica tiene una base más político-histórica que filosófica, en el sentido de que gran parte de su crítica está fundada en la relación de Heidegger con el nacional socialismo. Aunque el hecho de tener el *logos* como eje de la interpretación-crítica nos demuestra que se sigue en la unidad habla-ser-pueblo. Sin embargo, Farias no se queda en la esfera del ser, que asimismo contiene las tres esferas, como

---

<sup>51</sup> Introducción a la Lógica XLII-XLIII

<sup>52</sup> Introducción a la lógica XLIII

Heidegger no se quedó en el nacionalsocialismo. En estas reacciones se ven las diferentes posibilidades, muchas veces opuestas, para interpretar a Heidegger. En este caso se hizo más evidente su develar político-histórico que el meramente filosófico y argumentativo. Se podría criticar esta postura argumentando que Farias se queda solamente en una crítica política y que no ahonda en criticarlo filosóficamente. Esta posición es de cierta manera muy corta porque se queda en una lectura comentada del texto con una sola faceta, cara de Heidegger: la política. Sólo con una verdad o una interpretación de ésta. Aunque para efectos reales, es decir, contextuales e históricos, esta crítica puede ser válida. Por otro lado, también sirve para desmitificar esa idea de que el ídolo o el pensador es siempre bueno. La imagen del sabio benévolo se desvanece. Se podría afirmar que para la recepción alemana, en primera instancia, no sea tan necesario hacer este análisis de la posición y relación política de Heidegger como tampoco la ubicación histórica porque es el contexto donde se vivió el nacionalsocialismo, bueno y también por perfil histórico. Sin embargo, no ha sido así, pues la controversia pública se desató justamente con la aparición del libro de Farias en Francia y Alemania. Si así sucedió en Alemania, que tuvo que esperar hasta los años 80 para despertar hacia este aspecto de Heidegger, cómo habría sucedido en América Latina, que está tan lejos geográficamente de este territorio. Esta controversia y en sí la fase “política” de Heidegger no llegó tan rápidamente a este continente. Por las distancias temporales y espaciales esa realidad histórica se transfigura, desfigura o, a veces, hasta desaparece. En la primera recepción en América Latina no llegó esta fase. También debido a que en esa época los medios de comunicación no eran tan avanzados como hoy en día. No podían transmitir toda la información de los acontecimientos, mucho menos algo tan íntimo, que en realidad necesita de una profunda investigación como lo hizo Farias.

Pienso que la crítica de Farias, a la que desde el campo filosófico no se le ha otorgado mucha validez, muestra, a pesar de ello, un perfil de Heidegger que va más allá de las meras relaciones políticas, hace énfasis en su contexto, yo diría en la relación o en las esferas pueblo-habla. Es en la contextualidad de su pensar, con la que Farias intenta llegar a justificar la posición de Heidegger frente al idioma y la política, él nos muestra caras, facetas de Heidegger que no llegan solamente desde sus escritos. Sin embargo, no estoy de acuerdo cómo Farias proclama y trabaja el lenguaje en Heidegger porque el lenguaje en Heidegger no estatuye ni propone solamente una posición política, es más, no es eminentemente un lenguaje político, por eso se presenta la dificultad de encontrar, descubrir esa faceta política en su escritura.

Se podría decir que Heidegger esperaba una revolución en el pensar por ello le da un poder a la lengua alemana en su recorrido histórico por la filosofía, para proclamar esa revolución. Él expone la posibilidad de esta revolución del pensar aclaro no meramente política volviendo a ese salto *Sprung* de la metafísica para sobrepasarla, superarla, salto que se extiende, que en cierta manera, da una vuelta. Sin embargo, en la historia de occidente este giro no ha sido suficientemente inteligible para la política. Pienso que es porque el lenguaje, que está dando ese “giro post-metafísico”, es demasiado poético y metafórico para fundamentar un giro político. Este uso del lenguaje lo podemos ver en el mismo discurso del rectorado, en el que Heidegger nos dice: *“La superación del nihilismo se anuncia en el pensar poético y en el cantar de lo alemán”*<sup>53</sup> Pero este cantar alemán está en el campo del pensar y de la poesía que no es comprendido ni llega a todos los alemanes ni al partido político oficial. Heidegger dice: *“Para entender esto, los alemanes, que hoy hablan tanto de la crianza (Zucht), deben aprender, esto es, a cuidar lo que ya poseen”*<sup>54</sup> Me detengo en este punto de la entrevista, aunque mi interés sea analizar el problema del lenguaje porque quiero mencionar que dentro de todos los textos de Heidegger hay dos que han sido traducidos a todas las lenguas romances, entre ellas, a la española. Estas traducciones se hicieron por primera, en uno de los casos por única, vez en América Latina. Los textos son *“Sein und Zeit”*, que la dos únicas veces que ha sido traducido al castellano ha sido en México y en Chile. El otro “El rectorado” discurso que Heidegger pronunció al posesionarse como rector de la Universidad de Friburgo en 1933 y que según el mismo Heidegger en “Hechos y Reflexiones” escrito en 1945 asegura que: *“En todas partes se podía saber lo que yo pensaba sobre la universidad alemana”...*” En 1933 este discurso ya estaba traducido en francés, italiano, español y en japonés. Pero parece ser que sólo pudo ser adquirido entre los estudiosos de Heidegger e interesados en el tema. El texto aparece a luz pública en Alemania solo hasta 1983 en el tomo 16 de las obras completas. Sin embargo, el discurso del doctorado estaba traducido al español ya en 1961 en la “La revista de filosofía de la universidad de Costa Rica” Vol. 10. Me detengo en este punto porque en la misma revista se tradujo, casi que simultáneamente, la entrevista con Richard Wisser para la televisión alemana ZDF *“Martin Heidegger in Gespräch”* 24 de septiembre de 1969, por motivo de su cumpleaños. El traductor es R.A. Herra, filósofo costarricense experto en Heidegger. Dirigió la revista de filosofía de Costa Rica, en la que se publicaron traducciones y ensayos sobre Heidegger, ha ayudado a expandir la recepción de Heidegger en Centro América. Esto quiere decir que hay una traducción y recepción en Costa Rica que no

---

<sup>53</sup> Das Rektorat 1933/34. S. 42.

<sup>54</sup> Lógica. Pág. 39.

hay en España, hasta que este discurso es traducido por Ramón Rodríguez García, profesor de filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, publicada por Editorial Techos en 1989.

Las figuras políticas que el alemán heideggeriano nos pueda dibujar -digo nos pueda porque como vimos en el análisis están libres de interpretación- no son percibidas directamente en la primera recepción en español. Aunque el discurso del rectorado haya sido traducido casi que simultáneamente en centro América, no tuvo recepción, fue recibido en un gremio muy restringido y no fue trabajado ni acogido propiamente en este sentido. Pero independientemente de la época en que se haya hecho la traducción el problema radica también en la traducción misma y en los intereses que tenga el lector hispano en Heidegger. Me atrevo a afirmar que el Heidegger trabajado en español, en el mundo latinoamericano, ha sido más el de un lenguaje poético, estético que el de las dimensiones políticas.

Aunque la afirmación de Heidegger haya sido interpretada como una antipatía hacia las lenguas latinas, que niega la posibilidad de pensar en ellas, fue preciso traerla a discusión, para tratar de responder la pregunta central de este trabajo: si se puede leer Heidegger solamente en alemán, en su alemán.

### **El alemán heideggeriano y la “de-colonización” del pensar de la periferia**

Hasta ahora hemos visto cómo el lenguaje heideggeriano, que en principio se movía solamente en las raíces muertas del griego antiguo y en la vigencia de un alemán trabajado y analizado, pasa a otros espacios, es leído, estudiado y recibido heterogéneamente, en diferentes lenguas como el español, el francés, inglés, japonés y chino. Cabe cuestionarse: ¿Cómo se ha leído e interpretado a Heidegger en español, en América Latina? ¿Por qué sus lecturas dejan de estar en un ámbito eminentemente cultural occidental, como la cuna de la filosofía griega y su conservación-contemplación en Alemania, y son recibidas en lo multicultural?

Pienso que con el giro de la obra de Heidegger en el mundo, especialmente con su gran recepción en las periferias<sup>55</sup>, se pueden romper barreras, que han encarcelado también a otras culturas, por ejemplo, las subalternas, es decir, las culturas y territorios, que han sido víctimas del colonialismo Europa occidental como también de su teoría de conocimiento y forma de

---

<sup>55</sup> Con periferia me refiero a las zonas que no conforman el hemisferio norte: el europeo y norteamericano (USA y Canadá).

pensamiento. Con ello me refiero a la estructura del pensar en la que impera el sujeto sobre el objeto; el pensar europeo sobre otros territorios: la filosofía alemana sobre la posibilidad de hacer filosofía en otros contextos y territorios. En otras palabras, quiero mostrar que la “destrucción” heideggeriana de estos principios de pensamiento, instaurados por la filosofía moderna, la cual ha sido constituida por la alemana con algunos aportes y referencias de la teoría-filosofía francesa e inglesa- y su recepción en la periferia, conlleva a la “deconstrucción” de su imperativo de ser solamente en alemán. Pues hay que tener presente que fue escrito en alemán (alemán heideggeriano) leído, escuchado y trabajado en otras lenguas y en la periferia. Se podría decir, que su destrucción sirve para de-construirse a sí mismo, deja ver desde dentro del sistema, que éste se está destruyendo, dejando de ser válido desde dentro. Sin embargo, cabría preguntarse por qué Heidegger impone esta barrera idiomática para proponer y emprender su salto hacia un nuevo comienzo en el pensar. Inmediatamente él mismo nos respondería con su obra, afirmando, que para lograrlo no hay otra posibilidad fuera del alemán, puesto que su estructura, su sintaxis y sus prefijos conservan al griego antiguo no solamente de una manera gramatical ni idiomática sino conceptual. El alemán tiene la capacidad de mostrar el ser al igual que el griego. En otras palabras, corresponden el pensar y el habla; por un lado por su proceso histórico y, por el otro, por tener la posibilidad de dejar ver, poder mostrar aquello, que otros pensamientos, formas de pensar y lenguas no pueden. Sin embargo, pienso que su misma obra nos devela, nos expone cómo se rompe esta instauración suya. Hay un hecho que lo demuestra, este hecho tiene nombre propio, es la recepción de su obra a nivel mundial, que se puede también clasificar en diferentes niveles (niveles de recepción) en los que se rompe la barrera idiomática impuesta por Heidegger. Si se profundiza más en la historia de su recepción el postulado de poder leer Heidegger solamente en alemán se desvanece, pues su obra ha jugado un papel importante en el desarrollo de la filosofía en muchos países, en los que ésta no ha sido leída en alemán, entre ellos lo de América Latina. En éstos también la obra de Heidegger ha sido punto de referencia en debates “post-modernos” y “post-coloniales”.

Su gran recepción mundial -Heidegger es el autor más citado actualmente en filosofía- demuestra la importancia de su propuesta como nuevo comienzo, salto, ruptura, deconstrucción de los sistemas de pensamiento tradicional occidental, como también de todos los iconos del pensar como los dioses, el dios cristiano. Es, pues, un nuevo camino porque nos intenta mostrar el mundo, nuestro ser-en-él, de otra forma. Un ejemplo de cómo se vuelve a Heidegger para argumentar estos temas lo podemos ver en el texto “Transformación

intercultural de la filosofía”. Su autor Raúl Fonet habla sobre la transformación de la filosofía en América Latina recurriendo a Heidegger para argumentar dos posturas contradictorias. Por un lado, trae a cuento el tema de la liberación de la tradición en el pensar, para argumentar su consideración del neoliberalismo como una metafísica: *“Pues si “metafísica” tiene que ver, como con razón apunta Martin Heidegger, con el horizonte histórico a cuya luz se decide en qué relación está el hombre con los seres y su mundo, nos parece que es evidente entonces que el neoliberalismo es una “metafísica”*.”<sup>56</sup> Por el otro lado, cita a Heidegger para criticarlo por su imposición idiomático-territorial, pero asimismo lo toma como referencia para proponer la filosofía de la liberación y reafirmar así una filosofía contextual, hecha en el lugar de origen: *“Empiezo con el término filosofía. Aunque la palabra, como se sabe, es indudablemente de origen griego-hecho que movió a Martin Heidegger a defender la tesis de que la filosofía es en su esencia exclusivamente griega-, debo decir que no tomo dicha etimología como una hipoteca normativa, o sea que no vinculo el quehacer humano designado en Grecia con esa palabra a ninguna exclusividad del espíritu griego o de la cultura griega. Veo más bien que ese quehacer, que en Grecia recibió ese nombre es una potencialidad de todas las culturas. En lugar, pues, de absolutizar una forma local de la filosofía, preferimos liberar el quehacer (filosófico) de toda definición definitiva.*”<sup>57</sup> Él toma el contextualismo de ejemplo y lo crítica al mismo tiempo. Esto nos muestra la ambivalencia producida por Heidegger también en su recepción, porque se presta para ser citado y para argumentar diferentes y opuestas posiciones. En esta cita se puede ver también cómo la recepción recurre a Heidegger para argumentar o justificar reflexiones, propuestas de la filosofía de la liberación, pero igualmente vuelve a él para criticarlo por su postura conservadora-metafísica. En el texto de Fonet podemos ver cómo se abordan los temas heideggerianos para emprender la búsqueda de un nuevo pensar, ya sea desde otra dirección o desde otro contexto, con lo que también se intenta reclamar un pensar latinoamericano, un pensar contextual, fragmentado, tal vez “post-metafísico” para no quedar enmarcado en la universalidad. El contextualismo filosófico también goza de ser multi-interpretable, puede caer en interpretaciones contradictorias: *“Se ve por tanto, que la necesidad que reclamamos para las filosofías contextuales, es de índole completamente distinta de la “necesidad lógica”....así como de la “necesidad epocal” que veía Heidegger en cada filosofía en tanto que articulación específica del horizonte metafísico de su época de representación de una época de la metafísica, y que a su juicio hace imposible todo intento de comparación de una filosofía con otra.*”<sup>58</sup> Aunque Fonet aclare que no se trata de una “necesidad epocal”, sí reclama una contextualidad en la filosofía.

---

<sup>56</sup> FONET-BETANCOURT, Raúl “Transformación intercultural de la filosofía” Editorial Descleé de Brouwer, S.A. Bilbao. 2001. Págs. 340-341.

<sup>57</sup> Ibid. Pág.254.

<sup>58</sup> Ibid. Pág. 14.

Como se puede ver en la cita parte de los postulados eurocentristas para ello. Por tanto cabría preguntarse ¿Cómo es posible plantear una tesis que critica la contextualidad euro centrista para hacer filosofía, o sea para pensar, y se pide al mismo tiempo una contextualidad regional, periférica? ¿Cómo es posible criticar la contextualidad de la filosofía y al mismo tiempo conservarla?: “Y es tal la necesidad de las filosofías contextuales, cómo decíamos, es resultado del contenido, del algo que tiene que decir, de aquello donde están y de lo cual deben encargarse.”<sup>59</sup> En esta crítica el autor no se puede salir de los márgenes heideggerianos, por eso hay una contradicción en ella misma, pues se critica al contextualismo con contextualismo, y sin embargo, se busca la liberación de la filosofía euro centrista enmarcado en su contextualismo. De todas formas se ve un intento de liberación del pensamiento latinoamericano desde y con Heidegger.

Hay que tener presente que en los caminos mostrados por el pensar heideggeriano no son válidas las críticas lineales porque se trabaja desde otra perspectiva, yo diría multidimensional, en la que fijarse en un punto, simplemente quedarse en una dimensión, en la plana no es válido para criticar, pues se cae dentro de la ambigüedad, en la ambivalencia, en el juego de dimensiones, donde no se puede criticar linealmente porque la crítica a una dimensión se puede desvanecer, simultáneamente, cuando sale a relucir otra dimensión que muestra lo contrario. Esto lo podemos ver en la crítica acabada de hacer, la cual cae en el juego de la ambivalencia.

### **I.C. El alemán heideggeriano: ¿Un giro metafísico o postmetafísico?**

Pienso que Heidegger con su revisión-crítica de la metafísica nos da la posibilidad de interpretar su giro, dado a través de la historia del pensar de occidente, como uno “post-metafísico”, aunque Heidegger mismo no utilice este término. Por eso intentaré dar una noción de “post-metafísica”, que iré desarrollando a lo largo de un análisis del giro del lenguaje realizado por Heidegger y desde mi lectura de su obra. Para poder hablar de “postmetafísica” hay que volver a lo que es metafísica, como cualquier definición de metafísica es muy general me basaré en la revisión-crítica de Heidegger a la metafísica.

Hay que partir del hecho de que Heidegger al preguntar por la metafísica, como él mismo dice en “*Was ist Metaphysik?*”, va ya en vía de “superarla”: “*La pregunta ¿Qué es metafísica? Pregunta sobre la metafísica. Ella expone un pensar que ya ha entrado en la superación de la*

---

<sup>59</sup> *Ibid.* Pág. 15.

*metafísica.*”<sup>60</sup> Es muy importante la noción de superación, aquí señalada, pues no se trata de cualquiera entendida comúnmente. Superar aquí tiene el sentido de recordar y pensar al ser mismo; salir de su olvido causado por la metafísica de occidente: “*Recordar al ser mismo. Andenken an das Sein selbst*”<sup>61</sup> *Andenken* es recordar, traer a la memoria, en este caso traer al ser a la memoria. Por eso superar en este pensar no es dejar atrás ni eliminar sino, más bien, un recordar o traer lo que la metafísica cubrió o dejó atrás. Esta noción de superación también está íntimamente ligada a la de verdad, pues este superar es también des-encubrir, dejar ver, remover los escombros que cubrieron al ser y sobre los que quedó sólo el ente expuesto. Igualmente superar es mostrar otro camino, así la metafísica se haya venido constituyendo a lo largo de la historia como la única alternativa en el pensamiento, este preguntar nos muestra que ya existe la posibilidad de otro pensar, que nos libera de esta instauración. Heidegger no lanza directamente una crítica a la metafísica, pues esto sería seguir en la misma línea de pensamiento y bajo el mismo sistema sino, más bien, nos muestra el error en que ha caído la metafísica al olvidarse de plantear la pregunta por el ser y darlo como sobreentendido. Por eso, cuestiona la tarea de la metafísica, pues dejó de centrarse en su objeto de estudio dando por entendido que el problema ya estaba aclarado y se dedicó exclusivamente a la teoría de conocimiento. La propuesta de Heidegger también abarca la superación del lenguaje de la metafísica, pues aquello que hay remover es su lenguaje: “*Le pertenece a la esencia de este sobrepasar que todavía está en las conocidas fronteras, ese lenguaje, que debe hablar, es algo que lo ayuda a superar.*”<sup>62</sup> Quiero mencionar que esta superación de la metafísica también sirve para recordar, remover escombros dominantes en el pensamiento latinoamericano, y recordar su propio pensamiento el nativo, que quedó completamente enterrado por la metafísica de occidente.

Al preguntar por el qué de algo ya hay un *performance*, porque se pone en cuestión la cosa misma. En el pensar heideggeriano la pregunta por el qué de las cosas nos lleva a cuestionar la misma cosa para verla o dejar que se muestre de otra manera, para que salga de su status estático de la simple presencia: “<Introducción a la metafísica> significa, por ende, introducir al preguntar por la pregunta fundamental. Pero resulta que el preguntar, y más aún, la pregunta fundamental, no se da tan fácilmente como las piedras y el agua...Por lo anterior, la introducción al preguntar por la pregunta fundamental no significa, solamente, caminar hacia algo que se encuentra aquí o allá; la introducción debe despertar y crear el preguntar. Preguntar significa querer saber. La

---

<sup>60</sup> WM. S 46.

<sup>61</sup> WM S. 10.

<sup>62</sup> *Ibid.* S 46.

*persona que quiere y que pone toda su existencia en esa voluntad, es una persona que está decidida. La decisión no desplaza nada no niega, sino que actúa de acuerdo con el momento y constantemente.*  
»63

“Postmetafísica” se podría tomar literalmente como su nombre lo indica como posterior a la metafísica. Debido a todas las complicaciones que nos puede traer lo “post” del latín, quiero subrayar que entiendo la “post-metafísica” en el sentido de como Lyotard<sup>64</sup> expone su concepción de “postmodernidad”. Para Lyotard el o lo “post” no es tomado desde una perspectiva lineal-temporal; no va en orden progresivo (post=después) de la otra, porque este orden lineal-temporal nos llevaría a una postura metafísica, al contrario, modernidad y postmodernidad van juntas, las dos nacen al mismo tiempo. Este fenómeno interpretado en sentido heideggeriano sería cómo la una se devela, sale a relucir, mientras la otra se resguarda, se oculta; en la modernidad se develan la ilustración y los metarrelatos, en la postmodernidad se ve que no hay un “ismo” hegemónico se da la fragmentación de los relatos en juegos de lenguaje. El pensar postmetafísico es otro, que no se rige por una única lógica, ni por la lógica formal como en la metafísica, es, más bien, un repensar, un revisar los esquemas instaurados por la tradición metafísica para mostrar otras formas y vías del pensar. De acuerdo con esto se podría afirmar que lo “post-metafísico” en Heidegger sería su mismo repensar el lenguaje con su giro *Kehre*. Heidegger se basa en el lenguaje para hacer esta revisión-crítica, su propuesta es la hermenéutica, basada en el *logos* griego y en la interpretación que lo actualiza en su alemán. Otro exponente de las nuevas corrientes en el pensar es el italiano Gianni Vattimo, quien continúa esta revisión-crítica, basado en Heidegger y en Nietzsche, promulgando “*il pensiero debole*” para contrarrestar ese pensamiento autónomo y absoluto. “*Il pensiero debole*” es otra vía en el pensar, es aquel que no fue tenido en cuenta en el apogeo de la razón porque la razón nunca podría ser débil, es el pensar fragmentado, que interpreta, que no se ciñe a una única forma ni esquema. No trabaja con conceptos intocables, imposibles de rebatir, amurallados en sí mismos, conceptos blindados por la razón; la razón ya no es armadura, más bien, es apertura. Vattimo en su texto “Introducción a Heidegger” explica como Heidegger se basa en el lenguaje para dar su propuesta hermenéutica: “*En sus escritos recientes, Heidegger elabora un concepto de hermenéutica que se propone oponerse como modo de pensar auténtico al pensamiento metafísico dominado por el principio de razón suficiente. El pensamiento metafísico reconoce como ente sólo aquello de lo que puede darse razón aquello de lo que puede indicar fundamento (Grund); pero este fundamento vale en cuanto es reconocido por el*

---

<sup>63</sup> IM Págs. 23-24.EM S. 15-16.

<sup>64</sup> LYOTARD, Jean-Francois “La postmodernidad explicada a los niños”. Editorial Gedisa. Barcelona. 1987.

*sujeto; el principio de razón suficiente es principium "reddendae" rationis...El pensamiento metafísico dominado por el principium reddendae rationis es el pensamiento de declaración explícita total....A este pensamiento de lo explícito, Heidegger opone ahora el pensamiento hermenéutico como escucha del lenguaje en su esencia del lenguaje poético (esto es de todo el lenguaje en su fuerza de apertura y fundación)."*<sup>65</sup> El lenguaje en la post-metafísica se repiensa, se trata de liberarlo de su condición de objeto, de instrumento, como también de su estructura tecnificada, pues la tecnificación del lenguaje se fundamenta en la metafísica. Esto lo trata el pensador alemán en sus libros: "Introducción a la metafísica", "Qué es metafísica?" y en el epílogo a éste.

Es posible también caer en el error de interpretar la noción de "post-metafísica" linealmente como una corriente, que va después o que sigue a la metafísica. Si se mira desde esta perspectiva no se alejaría de la metafísica, no sería una revisión crítica de ella sino una parte fundamental suya, constituiría su sistema. Evidentemente esta nueva noción puede ser asimilada con movimientos/corrientes "post" como "post-modernismo", "post-estructuralismo", "pensiero debole", entre otros, pues todos parten de las revisiones-críticas de la metafísica elaboradas por Nietzsche y Heidegger. Sin embargo, hay que tener en cuenta que estos pensadores no consideran ni definen su propuesta como una crítica en sí misma porque se caería en el esquema sistemático de la metafísica moderna, en este caso especial recordando a Kant cuya filosofía se basa en una concepción "crítica", haciendo así de su gran obra la crítica sistemática a la razón pura. Pienso que el gran interés que han despertado Nietzsche y Heidegger en Latinoamérica tiene que ver precisamente con esa posibilidad de ver, pensar, hablar de otra manera, no regido bajo un único esquema. En Latinoamérica también ha habido una gran recepción de corrientes, que se derivan o vienen de las propuestas de Nietzsche y Heidegger. Como por ejemplo, el "post-modernismo", el cual desde una perspectiva neoliberal es considerado como un esquema de neoconservadores porque no siguen la línea de la *Aufklärung*. "Il pensiero debole", por ejemplo, recoge, de cierta manera, ese pensar, que ha imperado en Latinoamérica en los últimos años. Aquí podemos ver la diferencia de cómo sería un pensar débil en Europa y uno catalogado o denominado débil fuera de Europa pero siempre rigiéndose bajo sus postulados de pensamiento basados en la fuerza de la razón y en la física, en la "civilización".

De acuerdo con lo anterior Heidegger nos abre las puertas para tomar otras vías, vías alternativas a la metafísica, porque también se sale de su principio fundamental: "*Nihil est*

---

<sup>65</sup> VATTIMO, Gianni "Introducción a Heidegger" Editorial Gedisa, Barcelona S.A, 1995. Págs. 121-122

*sine rationem, nada es sin razón*". Heidegger cuestiona este principio, por un lado con la pregunta por la nada y por el otro, con el traslado a otro fundamento que es lo "sin-fundamento" es decir el abismo (*Ab-grund*). Esto quiere decir que el "ser" se mueve, juega en el abismo, no está implantado en lo estático de un sólo fundamento, pues al quedarse en este estado se presenta en un sin movimiento el del presente, ente. Por eso el cambio a lo sin fundamento *Abgrund* nos permite ponerlo ya en el espacio del juego "post-metafísico entre ser y fundamento tratando de disolverse de la forma del ente, es decir, de no quedarse en el ente. Cabe aclarar que con la nada y el abismo no se trata de permanecer en el juego de la ausencia, de la no presencia y de esta manera sustituir el principio metafísico sino, más bien, de mantener la oscilación entre las dos, en la constante de estar develándose y ocultándose de una y otra, sin excluir a ninguna. Es el acontecer: "Por eso lo que viene a reemplazar las concepciones metafísicas del ser como presencia es de nuevo un estar sucediendo intermitente de lo abriente. Volviendo a la pregunta de Heidegger por el ser, que fundamenta y juega, se podría decir que en el pensar postmetafísico el ser y el fundamento se abandonan en un juego intermitente de la presencia en el cual ni el ser ni el hombre son capaces de mantener el status metafísico de estabilidad y de esencialidad (en el sujeto nominal) del ente."<sup>66</sup> Es necesario tener presente que Heidegger al cuestionar la metafísica también lo hace con la filosofía; de acuerdo con esto el fin de la metafísica sería el fin de la filosofía. Seguir este pensamiento lineal sería continuar con la lógica imperante, por eso Heidegger no estatuye un fin directamente sino nos habla de otro, de otra(s) posibilidad(es).

La verdad en el despertar "post-metafísico" cobra otro carácter, se ve desde otra perspectiva en la que no es meta-absoluta abarcadora del sujeto denominador, en donde a lo que se llega únicamente es a la correspondencia con la cosa, sino es el juego del develar. En la "post-metafísica" queda desplazada la postura del sujeto como centro del mundo; como punto de referencia del conocimiento y como organizador del mundo dándole correspondencia de veracidad a las cosas. Por ello Heidegger propone emprender otro comienzo (*Anfang*), un nuevo comienzo con el salto (*Sprung*) hacia la verdad del ser: "Ser se mueve (ha sido, es) como la verdad del ente. Sobre esto ya está decidido con los rodeos de la cruda concebida esencia del Ser. Con ello falta la decisión sobre la verdad, a este respecto, en el salto a la esencia del ser."<sup>67</sup> Nos enfrentamos de esta manera a otra vía para llegar a esa verdad del ser olvidada en el viaje de la filosofía en occidente. Pero dentro de su propuesta queda la pregunta de si acaso este salto

---

<sup>66</sup> KÜCHLER, Tilman "Post-modern Gaming: Heidegger, Duchamp, Derrida" Peter Lang, Publishing Inc., New York, 1994. Page 36

<sup>67</sup> GA 65. §120. S.235

hacia este comienzo está limitado a ser en alemán o en el alemán heideggeriano. Pienso que este salto (*Sprung*) puede extenderse, en cierta medida, a otros contextos e idiomas que han estado subyugados bajo el imperativo tradicional metafísico-occidental. Puesto que al criticar, al revisar la historia de la filosofía, de la metafísica misma, se llega a la no aceptación, a la ruptura de los esquemas instaurados en occidente, entre los que sobresalen esa única y absoluta noción de verdad, el lenguaje filosófico y el idioma ahí utilizado. Por ello, sostengo que la tesis de la primera interpretación se desvanece en la recepción de la obra de Heidegger en otras culturas e idiomas porque Heidegger trabaja con un nuevo lenguaje, rico en metáforas, prescinde de definiciones exactas y de postulaciones absolutistas y verdaderas, en el sentido de una preponderancia de una sola verdad y de una sola forma de decir la cosas.

Estas “rupturas” proporcionadas por la obra de Heidegger: el repensar el lenguaje y su gran recepción, nos dan la posibilidad de pensar la noción de “post-metafísica”, y de interpretar su giro en el pensar como “post-metafísico”. Por eso argumento mi tesis del segundo giro post-metafísico basándome en el análisis del lenguaje en Heidegger a través de la recepción de su obra en América Latina, en español. Considero que no se trata de otra metafísica, por ejemplo, la negativa como lo formulan muchos intérpretes y estudiosos de Heidegger entre ellos Volker Caysa: *“La búsqueda de otro lenguaje como el servicio de la posibilidad de hacer otra experiencia con el ser, es siempre una preparación para otra metafísica.”*<sup>68</sup> De acuerdo con todos los postulados de la metafísica, su metodología, su meta, su universalidad y su sistema de lenguaje, no habría posibilidad de hablar de otra metafísica, al hacerlo sería una contradicción de ésta. Por eso pienso, que en este caso, se puede hablar de “post-metafísica”. Es difícil divisar la barrera entre metafísico y “post-metafísico” en Heidegger, aunque él mismo no use el término “post-metafísica”. Se podría decir, que él mismo hace un juego de espacios entre las dos. Por eso si se habla de una barrera sería de una, que tampoco juega con la concepción y la expresión metafísica. Por lo tanto, podríamos concluir que la ambivalencia heideggeriana con respecto al lenguaje nos abre las posibilidades para entrar ya en un espacio “post-metafísico”. A pesar de su postura idiomática conservadora greco-alemana Heidegger nos abre un espacio para que los juegos del lenguaje nos permitan ver y escuchar las manifestaciones del ser. Pero no necesariamente las del “estar”, a esas dimensiones se puede entrar con la experiencia del pensar en Latinoamérica y, tal vez, con la recepción de la obra de Heidegger en español.

---

<sup>68</sup> CAYSA, Volker “Die negative Metaphysik Martin Heideggers” Peter Lang Verlag. F.am M.1994. S. 57

De acuerdo con lo anterior podemos concluir que la propuesta heideggeriana sobrepasa las barreras del alemán y empieza a ser escuchada por la humanidad. Se podría afirmar, que ya se han abierto otros caminos en el pensar, pues ya no se vive únicamente bajo los imperativos impuestos por la tradición del pensar occidental. Su discurso se abrió para el mundo, en-el-mundo, y es algo de lo que Heidegger mismo no se percató, no se da cuenta realmente. También habría que tener presente que gran parte de su discurso ha sido trabajado y fue recibido después de su muerte. Esa determinación, ese postulado suyo condensado en su alemán heideggeriano de pensar filosóficamente únicamente en su alemán al ser leído, estudiado, comprendido e interpretado en otras lenguas y contextos es superado, el fenómeno de la recepción nos lo constata. La filosofía se ha liberado, ha salido de las fronteras greco-alemanas; ya no es solamente una filosofía del pueblo, de un pueblo “*Philosophie des Volkes*” sino filosofía(s) de mundo, en-el-mundo “*Philosophie der Welt*”. La filosofía perdió su cuna, a su institutriz alemana para correr por el mundo.

## II

### Segundo Capítulo

#### Heidegger leído e interpretado en América Latina con el concepto de “estar”

En este capítulo se cubrirá parte del propósito central de la disertación, que es mostrar cómo el lenguaje propio de Heidegger, que tiende a ser homogéneo -de hecho su propósito es implantarlo en una estructura homogénea- al final, sin seguir la intención inicial, cumple la función de ser entendido y explicado heterogéneamente. En este trabajo se tratará de criticar y demostrar que esa idea, ese imperativo del lenguaje de sólo poder pensar o filosofar en alemán o greco alemán es una limitación del pensar y de la lengua, es quitarle su riqueza, pues el español posee dos verbos fundamentales para preguntarse por el ser del hombre: ser y estar. En este tras-paso se relacionan también aspectos del pensar regional, que enriquecen la lectura, la muestra de ello es la lectura hecha en América Latina. Pienso que el “estar” se puede considerar como concepto, que no solamente ayuda a explicar y a hacer más accesible las concepciones heideggerianas como “*Dasein*” y “*In-der-Welt-sein*”, entre otras, sino a enriquecer la propuesta heideggeriana. Con “estar” propongo hablar de una “de-colonización” del pensar, en el sentido de liberación del impuesto hasta ahora y como posible puerta para emprender caminos propios en el pensamiento de este continente. Como este estudio del concepto de “estar” es de gran importancia para el análisis del pensar en español en Latinoamérica se profundizará en el siguiente aparte IIB.

Tomando como eje el fenómeno de la recepción, se puede afirmar, que las lenguas romances encuentran otras dimensiones del pensar heideggeriano, pues el pensar latinoamericano por su propia condición puede ver, percibir, leer mejor la ambigüedad, ambivalencia, el doble sentido de la obra Heidegger. Latinoamérica, de cierta manera, no ha estado completamente enmarcada por el pensar tradicional metafísico, pues aquí se juega también con la ambivalencia de tener dos mundos en uno. La ambivalencia de este continente se ha dado desde su “comienzo occidental”, por un lado, porque fue creado en la pluralidad y mezcla de razas y, por el otro lado, porque ha sido regido por la imposición dogmática imperialista de tener solamente una vía y un sólo modelo de pensamiento, de raza y de ser. Pienso que debido a este fenómeno hay disposición en el pensar, que se da en este territorio para recibir y asimilar a Heidegger. De acuerdo con esto se podría afirmar que la recepción es, por excelencia, interpretación. Pienso que la recepción es también un juego hermenéutico, por tanto, la recepción de Heidegger continúa con éste, aún más proviniendo de él.

## **II. A. La traducción del alemán heideggeriano al español**

En este aparte se expondrán algunos aspectos de la traducción de la obra de Heidegger al español, pues se analizará, solamente, el traspaso de algunos conceptos básicos de la obra, es decir, de algunas palabras fundamentales del alemán heideggeriano. Se tomarán algunos ejemplos de las traducciones de su obra “*Sein und Zeit*” al español hechas en América Latina, la primera, por Gaos en 1951 y la segunda, por Rivera en 1997. Mi intención es mostrar cómo se puede traducir la obra de Heidegger partiendo de lo que él mismo dice sobre la traducción y cómo él mismo la trabaja en su traspaso del griego al alemán heideggeriano. Por eso se trabajará su escrito “La Sentencia de Anaximandro” en el que analiza la traducción esencial. Aquí se revisará cómo la traducción de la obra de Heidegger afecta la recepción en América Latina. Intentaré mostrar cómo se confrontan la misma hermenéutica heideggeriana con su recepción.

Dentro de la propuesta heideggeriana no se tiene en cuenta la propiedad y riqueza del español con los verbos “ser y estar”, puesto que de entrada se destituye esta lengua como capaz de pensar, debido a que tiene sus raíces en el latín, lengua, que según Heidegger, es la metafísica por excelencia: *“Lo anterior,- traducción de φύσις a natura-, sucede no sólo en relación con la traducción al latín de esta palabra, sino lo mismo sucede con todas las traducciones que se hagan del lenguaje filosófico griego al romano. Este proceso de traducción del griego al romano no es una actitud cualquiera que carece de importancia sino que significa la primera etapa de un desarrollo en*

*el curso del cual se viene aislando y alienando el carácter original de la filosofía griega.*”<sup>69</sup> Hay que tener presente que la riqueza, que recoge el latín del griego con los verbos “ser y estar” no es reconocida en los análisis etimológicos hechos por Heidegger, mucho menos en el traspaso al español. Debido a ello, quiero demostrar que al traspasar el alemán heideggeriano al español se “de-construye” su alemán para poder transmitir su mensaje en este idioma. Pero, por otro lado, también se puede quedar en el intento de traducir el heideggerianismo y no realizar la de-construcción. Hay que aclarar que este traspaso no es solamente de un idioma a otro, sino de un lenguaje, que devela una nueva relación, o mejor unión, entre las palabras y las cosas, en el sentido de que ya no se puede hablar más de relación entre lo que denota al significante y el significado sino de un nuevo/otro pensar, que no está encerrado en la lógica tradicional. Para comprobar mi hipótesis recurriré a las traducciones al español hechas en América Latina de la obra central de Heidegger “Ser y Tiempo” y haré énfasis en el uso del “estar” en este continente, pues considero que “estar”, como concepto, se presta para analizar el pensar heideggeriano. En lo que concierne al idioma español usado en las traducciones de la obra me voy a referir a un español latinoamericano, el cual se hace patente en la traducción chilena, en la cual, ya se habla de un “estar-ahí” mientras que la traducción de Gaos, español residente en México, se mantiene en un espacio estrictamente literal en la que tiende a traspasar los heideggerianismos al español sin recurrir a las otras posibilidades ofrecidas por esta lengua. El “estar” en Latinoamérica, desde la perspectiva lingüística, se utiliza casi todo el tiempo con su construcción del gerundio; hay movimiento, está lleno de usos, que no se quedan plasmados en la denotación de la simple presencia. Otro argumento es la apropiación de tiempo y espacio en esta región, la cual, a pesar de estar marcada por los esquemas eurocentristas de las medidas de tiempo y espacio, guarda aún su relación nativa, de origen con el espacio, en este caso, con la naturaleza, que no es vista como objeto. Asimismo el uso de los tiempos viene de ese estar-en-la-naturaleza y no frente a ella.

Quisiera dejar claro que los problemas de traducción, lectura y comprensión serán abordados desde la perspectiva heideggeriana en la que comprender e interpretar van juntos, son simultáneos, algo interpretado es algo ya algo comprendido, o mejor, que se está comprendiendo en la misma interpretación. No quiero separar estas nociones ni estos “procesos” de comprensión porque caería en una lógica formal, que no es la heideggeriana. Por eso considero que la mejor forma de llegar a Heidegger y de estudiarlo es siguiendo o

---

<sup>69</sup> EM S. 10-11 IM Pág. 17.

entrando en su propio pensar. Por tanto, quiero dejar claro que las posibilidades brindadas por la traducción de “ser y estar” contienen en sí el juego de comprensión-interpretación.

### ***Die Gefahr der Übersetzung: Traducir Heidegger es un desafío***

Me basaré en esta premisa para exponer el traspaso de la obra de Heidegger al español latinoamericano. Hay gran complejidad para traducir la obra de Heidegger, puesto que no se trata de pasar simplemente del alemán al español. Existen una serie de factores, que no permiten dar este paso tan fácilmente. Los voy a presentar en un orden el cual, pienso, muestra las dificultades a medida que aparecen, aunque éste no sea necesariamente el único para realizar la traducción, es más bien uno alternativo. En primer lugar la traducción de la obra del pensador alemán no es una simple correspondencia de un idioma moderno a otro, no se trata de pasar de una actualidad idiomática a otra simultánea, puesto que Heidegger recurre al griego antiguo, más exactamente, al pre-socrático. Por tanto, yo diría, más bien, que hace un giro histórico del griego pre-socrático al alemán heideggeriano. En realidad se trata de un traslado doble, pues se traducen dos lenguas: griego antiguo y alemán; dos vocabularios-léxicos: el pre-socrático y el heideggeriano; dos contextos: el griego y el alemán. Por un lado, se “destruye” la metafísica con la revisión crítica de ésta y, simultáneamente, por el otro lado, se construye un lenguaje alternativo, otro pensamiento, un nuevo comienzo. También se trata de dos historias: la pre-socrática (nacimiento del pensar filosófico) y la “post-moderna”, por así llamarla, (fin de la filosofía). Desde un plano práctico-técnico se debe tener nociones, o mejor, saber griego antiguo y filosofía pre-socrática para poder empezar a traducirlo. Desde lo teórico hay que tener conocimiento de la historia de la filosofía haber viajado a sus orígenes y haber elaborado todo el recorrido hasta finales del siglo XX. El problema de contenido es el que se analizará en este aparte.

Una gran dificultad es el traspaso de las metáforas. Este punto es muy importante porque aquí se trabaja estrictamente el contenido, el mensaje en sí y si se efectúa mal el traslado, es decir, si no se dibuja la metáfora, ni se hace, la recreación o el paralelo metafórico se pierde gran parte del mensaje. Por tanto, las metáforas se deben tratar cuidadosamente, pues no son un trabajo eminentemente literal, se juega también con la imagen, con todo lo que ella muestra. Por ejemplo la palabra *Lichtung* al pasarla al castellano trae consigo la dificultad de dibujarla, teniendo en cuenta que esta metáfora es central en la obra de Heidegger. Hay que buscar pues la forma de presentarla sin dañar su dibujo, su figura y así no perder lo que quiere expresar. En tercer lugar, se presenta el traspaso al castellano de los términos creados y contextualizados por Heidegger, es decir, ese léxico (vocabulario) propio suyo rico en prefijos

y sufijos. Pues a través de ellos hace la deconstrucción de los verbos tradicionales y le da los movimientos e imágenes deseados. Con los prefijos varía su significado, aunque se mantenga siempre el mismo verbo en su raíz. Cabe aclarar que en castellano no se usa ni se da frecuentemente esta construcción del mismo verbo con diferentes prefijos, no hay tanta variedad de prefijos y cambios de significado con cada uno de ellos. Un ejemplo de dicha construcción con prefijos es el verbo *bleiben*, que en su raíz significa quedarse, restar, estar; *auf-bleiben*, quedar abierto, quedarse despierto, velar; *aus-bleiben*, estar ausente –aquí vemos que este verbo se puede traducir por el verbo “estar”-; *ver-bleiben* quedarse, permanecer. La importancia de este verbo la mostraré enseguida en el análisis de las dificultades acabadas de enumerar. Con el verbo *lassen*, *aus-lassen*, *ver-lassen*, *über-lassen* sucede lo mismo, ya que también ha sido utilizado por Heidegger a lo largo de su obra, pues él parte de este verbo para dar una noción esencial en ella: “*Gelassenheit*”, libro escrito por Heidegger en 1959, se podría catalogar ya en el tercer Heidegger. La noción de *Verlassenheit* también es construida a partir de este verbo. Estos son sólo un par de ejemplos dentro de los muchos verbos que usa Heidegger de esta manera. Otro verbo fundamental es *stellen*, del cual crea su famoso “*Gestell*”.

Para mostrar las dificultades de la traducción, acabadas de mencionar y enumerar, me basaré en unos apartes del “Origen de la obra de arte” y del libro “Nietzsche II”, el cual fue traducido en el año 2000 al español por Juan Vermal<sup>70</sup>, argentino residente en España. Pienso que este trabajo no se había realizado antes precisamente por esos obstáculos presentados en el texto, debido al mencionado juego de prefijos. Me basaré en estos dos libros para mostrar cómo Heidegger traspasa los verbos en su exposición sobre la noción de verdad en “El origen de la obra de arte” (1935-36) a “Nietzsche II”: “*Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus*” (1944-46). Claro está que los verbos básicos, propios de su noción de verdad, están presentes en toda su obra, pues son los que encarnan sus movimientos: *verbergen* con sus sustantivos respectivos *Verborgenheit* y *Unverborgenheit*, los cuales también tienen problemas en el traspaso al español, pues son traducidos con diferentes nombres:

Heidegger	Gaos (1951) “El ser y el tiempo”	Ramos (1958) “OdA”	Leyte y Cortés (1995) “OdA”	Rivera (1997) “Ser y Tiempo”
Verbergen	Ocultar	Cubrir	encubrir, encubrimiento	ocultar
Unverborgenheit	estado de no oculto	desocultación	desocultamiento	desocultamiento

<sup>70</sup> Ver entrevista con Juan Vermal al anexo de la disertación.

(Wahrheit)				
Verborgenheit	Ocultamiento	ocultación	Ocultamiento	ocultamiento

En su escrito “El origen de la obra de arte” el autor nos muestra cómo se manifiesta la verdad del ser de manera diferente a la concepción tradicional de verdad. Trata de mostrar cómo se hace patente la verdad en la obra de arte, este aparecer lo presenta Heidegger con la ayuda del verbo *stellen* con todos sus prefijos y de los términos trabajados por él, propios de la noción de verdad: *Verborgenheit* y *Unverborgenheit*. *Stellen* significa poner, colocar, formular preguntas. *dar-stellen* es presentar, representar; *her-stellen*, producir, hacer, fabricar- en español se puede traducir por estar trayendo o poner trayendo aquí o allí-; *hin-stellen*, colocar, poner ahí; *ver-stellen*, trasladar, cambiar, disimular; *auf-stellen*, levantar, erigir, exponer; *aus-stellen*, presentar, abrir, exponer, *vor-stellen* imaginar, re-presentar. La noción de verdad dada por Heidegger contiene todo un proceso de manifestaciones, que no entran dentro la noción tradicional de verdad, la cual se rige por una sola manifestación, una apertura, un salir a la luz, único y decisivo, en el cual queda registrada la verdad. En breves palabras se podría resumir este aparecer de la verdad en la obra de arte, en un juego intermitente de apariciones entre ausencia y presencia, en donde la verdad se muestra y se oculta. La forma cómo se hace patente la verdad en la obra de arte es a través de dos rasgos, “personajes” fundamentales en este proceso: mundo y tierra. Mundo es apertura, lo abierto, “lo abriente”, porque está en movimiento, su tarea es levantar y elevar. Por eso en la obra de arte el mundo abre, es lo abriente, se podría interpretar como lo que se deja ver y al mismo tiempo expone. Tierra es lo cerrado, “lo cerrante”, la que alberga, trata de retener, de retraerse en y cerrar lo abierto, pues en la tierra se nace, se podría decir que es matriz y entrañas, por eso se requiere del mundo para salir a luz. También es la morada del hombre. La tierra quiere ocultar, cerrar mientras el mundo quiere abrir. Para que la verdad salga a relucir en la obra de arte, tiene que darse la lucha entre mundo y tierra, la tensión entre los dos: “Levantar un mundo y traer aquí la tierra son dos rasgos esenciales de ser-obra. Ambos pertenecen a la unidad del ser-obra.”<sup>71</sup> Se podría interpretar esta cita de la siguiente manera: traer un mundo levantándolo con la alternativa de continuidad estar levantándolo -que sería la traducción de *auf-stellen* porque es algo que está en movimiento y poner trayendo y estar trayendo la tierra al mismo tiempo. La traducción en español muestra mejor el movimiento de mundo y tierra, pienso que el verbo “estar” más gerundio lo capta y expone mejor, más adecuadamente, que en alemán con el infinitivo. El infinitivo es demasiado ambiguo y muy simple para este movimiento. Se podría decir que la

<sup>71</sup> OdA Pág. 40. Traducción Leyte y Cortés.UdK in Holzwege. S. 36.

obra muestra lo abierto por el mundo, o más bien, ese mundo que se está levantado, está saliendo al apreciar la obra, es decir, al manifestarse. En otras palabras, la obra hace que el mundo salga aunque siga la lucha con la tierra por retenerlo y albergarlo. Si esta lucha no existiera se quedaría en un sólo movimiento de la verdad: el tradicional, en el que sólo se contempla la apertura, el salir a luz. Por eso mundo y tierra en su tensión, se pueden caracterizar como los protagonistas principales en la manifestación de la verdad, se podría afirmar que mundo y tierra encarnan los movimientos de ocultamiento *Verborgenheit* y desocultamiento *Unverborgenheit*, por eso son constituyentes de la obra: la tierra como la morada ocultamiento del hombre y el mundo como la apertura, revelador, develador de existencia donde se es-en, se vive-en, se da y no como una acumulación de objetos. Por eso, *Dasein* está a la vez en los dos pero como hombre, ser-en-el-mundo y no solamente en-la-tierra porque ella lo enterraría. A pesar de ser, a primera vista contrarios, mundo y tierra son unidad, en la lucha la ratifican: *“La verdad se establece en la obra. La verdad sólo se presenta como el combate entre el claro y el encubrimiento en la oposición alternante entre mundo y tierra...En el combate se conquista la unidad de mundo y tierra.”*<sup>72</sup> Como se dijo anteriormente la lucha es entre lo abriente y lo cerrante, yo agregaría lo siguiente: la lucha que se está dando, que se está poniendo en obra, es decir, el mundo que está abriendo, levantando y la tierra que al mismo tiempo, lo está cerrando. Aquí también entra a jugar el “estar” que con el gerundio muestra mejor esta lucha en su movimiento. El autor después nos dice cómo se establece la verdad en la obra, teniendo en cuenta que este establecer vive en la lucha, en la tensión y en el “rasgo” (*Riß*), también en el contorno se podría traducir como rasgadura, estos movimientos no desaparecen, se mantiene(n) latente(s), como se menciono anteriormente, se da en el juego intermitente: *“El mundo exige su decisión y su medida y hace que lo ente alcance el espacio abierto de sus vías. Mientras soporta y se alza la tierra aspira a mantenerse cerrada confiándole todo a su ley. El combate no es un rasgo en el sentido de una desgarradura, de una mera grieta que se rasga, sino que es la intimidad de la mutua pertenencia de los contendientes. Este rasgo separa a los contrincantes llevándolos hacia el origen de su unidad a partir del fundamento común.”*<sup>73</sup> Cuando habla de la decisión exigida por el mundo, es cuando el mundo se mundaniza, se da la unidad mundo-ente-hombre: *“son las decisiones esenciales de nuestra historia”*.

Citaré un fragmento del libro “Nietzsche II” de Heidegger para mostrar las variaciones dadas por el verbo “*bleiben*” en sus diferentes caras. Aquí se puede ver el alemán heideggeriano en toda su manifestación, por eso lo cito en el original: *“Wovon sollte sich das Sein auch je*

---

<sup>72</sup> Ibid. S. 51. OdA Pág. 54.

<sup>73</sup> Ídem.

absondern? Vom Seienden nicht, das im Sein beruht, obzwar das Sein zum Seienden im Unterschied **verbleibt**. Vom Sein nicht, als welches das Sein selbst Es selber ist. Aber im **Ausbleiben** west der Bezug zu dergleichen wie Ort, aus dem Weg das **Ausbleiben** bleibt, was es ist: das **Ausbleiben** der Unverborgenheit als solcher. Dieser Ort ist die **Bleibe**, in der das **Ausbleiben** der Unverborgenheit wesenhaft **bleibt**.<sup>74</sup> En esta cita podemos ver cómo Heidegger hace énfasis en el juego desocultamiento y estar ausente, es decir, en la ausencia del desocultarse. El *Aus-bleiben* (estar ausente) está íntimamente ligado a la noción de *Unverborgenheit* (no estar oculto), que para Heidegger encarna la verdad. “*Bleiben*” acá es usado con todos sus prefijos para mostrar el lugar donde se hace patente el ser, en su relación con el ente, en el encontrarse, permanecer y ausentarse. Voy a traducir la cita para evidenciar como el “estar” recoge y muestra perfectamente los movimientos del ausentarse del desocultamiento: “*De qué se debería apartar el Ser? Del ente no, que descansa en el Ser, aunque el ser permanece/esté diferenciado del ente. Del Ser no, en cuanto ser mismo que es él mismo. Pero en la ausencia queda la relación a algo como lugar donde permanece/está en el camino de la ausencia, qué es eso: la ausencia del desocultamiento como tal. Este lugar es la morada, en el que permanece/está esencialmente la ausencia del desocultamiento.*” Yo interpretaría este lugar como el lugar del estar, aunque éste denote el estar ausente, donde permanece esencialmente el estar ausente del desocultamiento. El verbo “*bleiben*” es fundamental en la propuesta heideggeriana porque a través suyo se muestra el lugar donde se encuentra el ser y el hombre como tal, este verbo nos indica el *Da*, el ahí del ser, también se puede interpretar como el ahí del hombre, en su estancia, permanencia en-el-mundo: “*Este donde como el Lugar del estar pertenece al Ser mismo, es Ser mismo y por eso se llama Da-sein.*”<sup>75</sup> De acuerdo con esto se podría decir, que el lugar del ser se muestra al hombre cuando esta-siendo-ahí (*Dasein*), es decir, el ahí (*Da*) le da su lugar en el mundo; al estar-en-el-mundo se está manifestando su ser. *Dasein* es el lugar donde está-siendo-en-el-mundo. En seguida, en el mismo aparte, Heidegger usa los dos verbos *bleiben* y *lassen* con el prefijo *Aus-* para mostrarnos el olvido del ser (*Seinsvergessenheit*). *Auslassen* significa acá pasar por alto, dejar en blanco, en el sentido heideggeriano sería pasar por alto al ser, poner al ente en el puesto del ser. Aquí el olvido del ser es tratado desde la perspectiva del lugar, tiene que ver con problemas de locación, de lugares. Se podría decir, que el ser perdió su lugar, el lenguaje no cubrió sus dimensiones sino solamente su primera simple presencia, lo evidente para lo plano, plasmado en una sola dimensión: “*Aún más que el estar ausente como tal ha pasado por*

---

<sup>74</sup> N. II. S. 322.

<sup>75</sup> *Ibid.* S. 323.

alto precisamente el pensar de la metafísica, sería pues, que la metafísica este pasar por alto lo deja como su propio quehacer.”<sup>76</sup> De acuerdo con esto se podría decir que la propuesta heideggeriana se basa en la localidad, es como una arquitectura del ser y del ente porque muestra donde ha estado el ente; cómo y donde lo ha colocado la metafísica.

Como se mencionó en el capítulo anterior Heidegger establece un diálogo con los griegos para poder recuperar lo perdido en la traducción del griego al latín: “*El pensar romano toma las palabras griegas sin la correspondiente experiencia originaria, de aquello que dicen, sin la palabra griega. El pensamiento occidental empieza a perder el suelo bajo sus pies con esta traducción.*”<sup>77</sup> En este traslado histórico, se hizo una traducción sin tener la comprensión de la Palabra traducida. Una traducción es también un traspaso de pensamiento, al traducir se hace un giro en el pensar para pasar lo entendido y comprendido sin perder en el traspaso la palabra esencial, es decir, su mensaje que recoge la experiencia del pensar, y de esta manera poder traspasar lo que aconteció. Los romanos lo interpretaron de acuerdo a su pensar, lengua, contexto y experiencia histórica, diferente a la griega. Quiero resaltar que el traducir no se puede acoplar sólo a la forma que sería lo que se denomina como una traducción literal (*wörtlich*). En el traspaso de una lengua a otra se lleva también su contenido, su esencia, el qué propio. Ese paso se da en confianza donde sigue primando la palabra esencial, Heidegger lo denomina *Wortgetreut*: “*Pero mientras que una traducción se limite a ser literal -wörtlich-, no necesita todavía ser fiel al espíritu de la letra -wortgetreu-. Sólo es fiel -wortgetreu- cuando sus palabras son palabras que hablan a partir del lenguaje del asunto.*”<sup>78</sup>

Aquí nos confrontamos a dos problemas fundamentales, el primero, que ya se ha venido tratando, la palabra esencial y segundo el del lenguaje histórico. Traducir en castellano viene del latín *traducere* que tiene la connotación de pasar de un lugar a otro, de mudar. En alemán es *Übersetzung* es traducir pero también tiene una segunda connotación cuando se separa el verbo *über-setzen* que es llevar o conducir a la otra orilla que en inglés corresponde a *translation* y *cross over*. Acá podemos ver como coinciden las dos lenguas con esta definición. Si se sigue esta definición se puede interpretar el traducir un lenguaje histórico como un traspaso dimensional, que lleva en su movimiento el “espíritu histórico del lenguaje”, se pasa de una dimensión (griega) a otra (latina) con el cuidado y la lealtad hacia la palabra esencial. De aquí se puede deducir que se debe ser fiel al acontecer de la palabra para poder traducir, esto sugiere que se debe hacer experiencia con lo que es propio para el

---

<sup>76</sup> *Ibid.* S. 325.

<sup>77</sup> OdA en “Caminos de Bosque” Pág. 12. Traducción Leye y Cortés. UdK in “Holzwege” GA 5, S. 8 (13)

<sup>78</sup> “Sentencia de Anaximandro” Pág. 291. S. 322 (297).

lenguaje, hay que reconocerlo como lenguaje y no meramente como idioma. En otras palabras, hay que serle fiel al pensar manifestado por ese decir, esa Palabra: *“Justo como Heidegger se mueve, escuchando, de la lengua alemana al dominio del decir en griego –y de esta forma pone en acción (to perform) la traducción interpretada de lo que se ha pensado en griego- así debe moverse cada traductor de los textos de Heidegger, escuchando, desde su propia lengua nativa al campo del decir lo que ha sido pensado/dicho en el alemán heideggeriano.”*<sup>79</sup>

De acuerdo con lo anterior se puede llegar a la conclusión de que hay que moverse en el espacio del pensar heideggeriano para poder traducirlo a otra lengua. Es una tarea cuidadosa que nos remite siempre al origen, es decir, a la palabra esencial. A lo largo del siglo pasado se han hecho traducciones de Heidegger en todo el mundo tanto en Occidente como en Oriente, aunque él se base en y promulgó el pensar occidental, también hay en su obra y en la recepción de ésta diálogos con el pensar oriental. Heidegger ha sido leído en muchas lenguas y contextos, pero cabría preguntarse: ¿Cómo ha sido leído? ¿Y comprendido? Pues si las traducciones han sido literales se caería en el mismo error cometido en la historia de occidente, desde los antiguos, se perdería el significado de la palabra esencial y el intento de Heidegger de formular la pregunta por el sentido del ser en “su” alemán 2.500 años después. ¿Cómo no caer en el mismo error de la traducción de los griegos al latín?

¿Acaso hay que seguir el modo de la traducción esencial hecha por Heidegger? Pienso que en la lectura de Heidegger se da la respuesta. Él mismo nos muestra el modo de traducir no sólo las palabras sino el pensar, la época y las dimensiones de la palabra. Pienso que para poder traducir los escritos de Heidegger al español hay que seguir sus pasos: *“Tener el hábito de oír solamente lo que ya hemos entendido”*, por tanto, hay que comprender la obra antes de intentar traducirla, yo diría que en estos casos se debe dejar el campo para los expertos, es decir, los “filósofos traductores”, y aún así se enfrentan a otros obstáculos de la traducción misma y no logran llegar a la palabra esencial. Por esta razón propongo tener como guía los puntos que da Maly en su texto sobre las posibilidades de traducir Heidegger al inglés. Comenzaré con el paso b. porque la primera es seguir lo acabado de citar de Heidegger: *“b) ser cuidadoso del lenguaje en lo que le es propio. c) abandonar la ilusión de la exhaustiva correspondencia del uno a uno de las palabras en Alemán con las palabras en Inglés-español-. d) Nuestro ser trans-ladado en el dominio del decir, de lo intraducible, y e) Permitir que esta intraducibilidad se muestre ella misma en inglés- español- luego viene la cita de Heidegger (tomado*

---

<sup>79</sup> MALY, Kenneth „Translating Heidegger’s Works into English: The History and the Possibility “Heidegger Studies Duncker & Humblot –Berlin 2000. Vol. 16 Pág. 126.

de la GA 5, p 371) *”Pues bien, con esto tal vez aprendemos, lo que puede acontecer en la traducción. El auténtico encuentro forzoso de las lenguas históricas es un silencioso acontecer.”*<sup>80</sup>

Heidegger mismo afirma en “La sentencia de Anaximandro” (*Der Spruch des Anaximander*), obra en la que trata el tema de la traducción de la palabra esencial en la historia de la filosofía, que lo dicho por el pensador griego ha caído en una cadena de errores en el traspaso, por falta de comprensión o interpretación de las nociones de ser y ente, que van desde el mismo griego hasta la “mala” traducción romana. La historia ha heredado esta interpretación del ser como ente, la simple presencia. ¿Acaso en el *tradere*, pasar de mano en mano, se va perdiendo la esencia o es que se perdió desde el principio o no se dio en el primer traspaso?

Heidegger va directamente al significado del ser del ente, mencionando cual era la presencia esencial del ente en los griegos: “*La ἐνέργεια, que Aristóteles piensa como rasgo fundamental de la presencia, de εὖν, en Platón la ἰδέα; en Heráclito Μοῖρα, en Anaximandro Χρεῶν, en todos como rasgo fundamental de la presencia. En el oculto reino de lo mismo se encuentra la unidad del uno unificador, el εὖν pensado por cada pensador a su manera.*”<sup>81</sup> Cabría preguntarse, ¿Cuáles son las transformaciones de la palabra mencionada: es un problema de traspaso, de interpretación o de concepción? En este análisis podemos ver que no se trata de un problema de traducción de pasar de un idioma a otro, pues todo se da en el mismo idioma: griego antiguo. Lo que se traspasa son conceptos en diferentes épocas y dimensiones del pensar, en diversas formas de ver al ente, de concebirlo y de ponerlo en el sistema de pensamiento, en diversas formas de estar/ser en el mundo: *”Pues bien tal vez aprendamos a considerar lo que puede salir, ocurrir en una traducción. El auténtico encuentro destinal de las lenguas históricas es un silencioso acontecer. En el que habla el destino del ser. ¿A qué lengua se tra-duce Occidente, la tierra del atardecer?”*<sup>82</sup> Posteriormente, el autor traduce “la sentencia de Anaximandro” para demostrar su tesis; haciendo él mismo el giro de la traducción esencial: “*...a lo largo del uso; en efecto, dejan que tenga lugar acuerdo y atención mutua (en la reparación) del des-acuerdo.*”<sup>83</sup> Para evitar críticas lingüísticas y malas interpretaciones por parte de los filólogos clásicos de la traducción hecha por Heidegger del griego debe quedar claro que Heidegger no traduce del griego al alemán sino al alemán heideggeriano. Esto quiere decir que no se trata de un traspaso meramente lingüístico ni literal sino, como ya se analizó, se trata más bien de un traspaso histórico-dimensional del pensar. Por eso su necesidad de hacer por sí mismo el giro de la traducción

---

<sup>80</sup> *Ibíd.* Pág. 138.

<sup>81</sup> “Caminos de Bosque” Pág. 335. GA 5. HW S. 342 (315)

<sup>82</sup> *Ídem*

<sup>83</sup> *Ídem*

esencial, esto lo podemos ver en su análisis de la “Sentencia de Anaximandro”. Para empezar cuestiona la traducción hecha hasta ahora: *“Cómo alcanzar lo dicho en la sentencia preservando nuestra traducción de lo arbitrario? Estamos ligados a la lengua de la sentencia, estamos ligados a nuestra lengua materna, estamos, en ambos casos, ligados esencialmente a la lengua y la experiencia de su esencia....La sentencia del pensar sólo se puede traducir en el diálogo del pensar en lo dicho por él.”*<sup>84</sup> Luego comienza a hacer él mismo la traducción, traeré a cuento una parte de ésta para mostrar cómo Heidegger entra en las dimensiones del pensar griego, va más allá de lo meramente literal: *“De acuerdo con esto, γένεσις no significa en absoluto lo genético, en el sentido de la moderna representación de evolución; φθορά no significa el fenómeno contrario a la evolución....Por el contrario, hay que pensar γένεσις y φθορά a partir de la φύσις y dentro de ella como modos de aparición y desaparición clarificadores. Es verdad que podemos traducir γένεσις por un surgir en el sentido de estar fuera-Nota de los T: Traducimos con esta perifrasis el juego de significados que hace el autor entre Entstehen (surgir) y Ent-stehen (estar fuera).A continuación nuestro “salir fuera” corresponde al alemán Ent-gehen y “emerger” a hervor-gehen. También el alemán perecer Vergehen lleva implícito el verbo gehen que significa ir o partir, de ahí el consiguiente juego de significados-, pero tenemos que pensar ese estar-fuera como un salir fuera que permite que salga todo lo que surge de ocultamiento y lo deja emerger en lo no oculto.”*<sup>85</sup>

Como podemos ver en esta cita, hasta los mismos traductores al español tienen que acudir al juego de palabras hecho por Heidegger, que desde mi punto de vista es un juego del pensar, tienen que hacerlo evidente porque de lo contrario no se entiende la propuesta del pensador alemán y ni la del pensador griego. Para explicarlo en español y hacer más clara y entendible la traducción recurren al “estar”. Heidegger nos muestra su lectura y análisis de estos conceptos a través de su interpretación hermenéutico-etimológico-filosófica tratando de entablar, de esta manera, el diálogo tras-histórico de “pensares”.

### **¿Cómo afecta la traducción a la recepción latinoamericana?**

Para responder esta pregunta se traerán algunas muestras del “alemán heideggeriano”, trabajadas, pensadas en el contexto latinoamericano. Se tomarán algunos apartes de “Ser y Tiempo” para mostrar la dificultad de traducirlo y asimismo mostrar cómo la traducción de éstos ha afectado el mensaje de Heidegger y la comprensión de su pensar. Se seguirá la traducción del alemán heideggeriano bajo la cuestión de si ésta alcanza el giro hermenéutico. Se revisará si ésta es una interpretación de la interpretación.

---

<sup>84</sup> “Caminos de Bosque” Págs. 296-297. GA 5. HW. S. 303 (328)

<sup>85</sup> *Ibid.* Pág. 308. S. 315 (342)

La dificultad de la traducción de Heidegger al castellano tiene dos problemas de suyo: el primero es el de la traducción literal (*wörtlich*), pues es casi imposible traducir algunos verbos de la lengua alemana que simplemente no tienen una denominación directa en el español. El segundo es de contenido, palabra esencial (*Wortgetreu*): el juego de palabras y la etimología usada por Heidegger pertenece a un alemán descifrado por él mismo como se confirmó anteriormente se puede hablar de un alemán heideggeriano, que al ser traducido sufre cierta transformación, que influye en el entendimiento, peor aún, en la comprensión de la propuesta. ¿Qué nos aporta la traducción de la obra de Heidegger al español: enriquece o empobrece su mensaje? ¿Acaso lo transforma? En primera instancia se podría responder, que sí, siguiendo la misma propuesta heideggeriana de que la traducción es una interpretación y asimismo hay una transformación. Ahora bien, pienso que en la traducción al español es posible hablar también de una “de-construcción” del lenguaje heideggeriano, puesto que en el tras-paso de la obra de Heidegger al español hay “necesidad”, necesidad de interpretar y de buscar los movimientos correspondientes en el español mismo para que puedan dibujar las metáforas heideggerianas. Pero aquí se recurre obviamente a las imágenes en español. Como se ha visto en este traspaso el castellano recurre a sus “propias” características etimológico-deconstructivas, porque en este idioma hay varias palabras muy difíciles de traducir que no corresponden literalmente al alemán por ejemplo a la noción heideggeriana *Vorhanden* o *Zuhanden*. Estas nociones son propiamente un heideggerianismo, ya que no existe *Zuhandenheit* en alemán y *Vorhandensein* no es utilizada en el alemán común. No hay una denotación exacta en el español de estas palabras. La palabra *Zuhanden* en español ha sido traducida por “ser a la mano” según Gaos y por “útil a la mano”, según Rivera.

Para empezar con la exposición del verbo-concepto “estar” en la traducción de la obra de Heidegger al castellano, quiero resaltar que hay la posibilidad de usar este verbo en la traducción de su obra “Ser y Tiempo”. Esta posibilidad la alcanza a ver en algunos aspectos el traductor chileno Rivera, quien la utiliza mientras que el traductor español Gaos se va por la línea literal y no recoge la riqueza del “estar”. Rivera recurre al verbo “estar” para traducir el término *Vorhandensein* o también *Vorhandenheit*. Estoy de acuerdo con esta traducción de *Vorhandenheit* a “estar ahí” porque recoge lo estático de esa cosa u objeto que no se utiliza, de aquello que está simplemente ahí en frente. Sin embargo, por otra parte se caería en un error gravísimo al traducir *Vorhandenheit* por “estar-ahí” porque en castellano el verbo estar también corresponde a “sein”. Por consiguiente, la noción *Dasein* también se podría traducir,

aclaro de una manera meramente literal sin tener en cuenta el contenido, por “estar-ahí”. También habría confusión en el sentido de que Dasein tiene la connotación de existencia en alemán pero en el alemán heideggeriano no se queda solamente en esta concepción. Por estas razones se corre riesgo al traducirlo de esta manera.

En la siguiente cita Rivera explica porque recurre al “estar” para traducir estas nociones heideggerianas en el adendo (notas del traductor, pág. 462 de la página 67 del libro “Ser y Tiempo”): “...*estar-ahí: en alemán, Vorhandensein o también Vorhandenheit (destacado en el texto original) Gaos traduce “ser ante los ojos”. Esta traducción no es mala y tiene algún fundamento en los cursos del joven Heidegger, pero no me parece la mejor. Por lo pronto, la expresión “ser ante los ojos” no dice nada en español, no nos habla. Nosotros diríamos simplemente estar adelante, estar a la vista. He preferido traducir Vorhandensein, Vorhandenheit por “estar-ahí”, y en algún caso, más explícitamente, por “estar-ahí-delante”. Es la forma española de decir lo que en alemán clásico se decía Dasein y era la traducción corriente del término latino existentia. Dasein significa, literalmente, estar ahí (de ningún modo ser-ahí).*” En esta cita se ve como Rivera subraya que Dasein significa literalmente “estar-ahí”. Para no caer en malentendidos y confusiones, yo veo el Dasein como “estar-ahí” en una noción de “estar” que recoge todas las dimensiones de éste – subrayo- como concepto y no solamente como verbo. Me refiero, obviamente, a que no se queda únicamente en lo estático de la primera captura del estar, la cual sería la del *Vorhandensein*. La noción de *Vorhandensein* traducida por “estar-ahí” es más comprensible y familiar en el contexto de la lengua española, por ejemplo, cuando se pregunta: ¿Dónde está alguna cosa? Se responde está ahí. Como mencioné anteriormente con el “estar-ahí” se percibe ese objeto, que en el momento no estamos usando, no necesitamos, no nos sirve y está ahí, en frente, delante. Este aspecto denotado por el “estar” es el estático, el de estar parado, en frente, pues no tiene ningún movimiento en sí y por sí mismo. Se refiere exclusivamente a las cosas, y a la concepción tradicional metafísica de considerar las cosas en el mundo como meros objetos. Para no quedar en esta inmovilidad Heidegger recurre a la noción de *Zuhandenheit*; el útil ya no se ve, pues ya lo tenemos en la mano, “está” a la mano, es decir, no se encuentra en el plano estático para ser meramente observado, el útil es usado, simplemente es algo tan cercano que no se ve. Si se traduce con el verbo estar sería “lo que está a la mano para algo”, yo diría lo que está a disposición, aunque hay que tener cuidado con esta noción, pues de cierta manera implica una distancia. Por eso no estoy de acuerdo con Rivera porque hay que tener en cuenta que el “estar”, que podría ser tomado para traducir la noción de “*Zuhandenheit*,” no es el mismo que para la traducción de “*Vorhandensein*”. El “estar” goza de varias dimensiones, que van de acuerdo con lo que se quiere mostrar y con el

movimiento que se quiere denotar, teniendo en cuenta que el estar también denota lo estático. Sin embargo, recalco que es necesario tener en cuenta que el “estar” no cubre solamente lo estático ni es únicamente lo observado como en el caso del *Vorhanden*. Por eso pienso que en la acción del “estar” puede entrar también el *Zuhanden*, resaltando la acción sólo cuando se está usando. Aquí entra el estar en acción con el gerundio, que le da continuidad a la acción, le proporciona una acción al hecho que ya está. El *Dasein* también se está comprometiendo con el “estar”, está actuando en y con el útil. Por ejemplo cuando estoy escribiendo no veo, no soy conciente del lápiz ni del teclado del computador tampoco “de la silla donde estoy sentada”; cuando estoy durmiendo no veo la cama donde estoy acostada, cuando estás conduciendo no ves el automóvil en el cual vas hacia algún lugar, el cual seguramente sí visualizas. Es en este punto donde es peligroso poner “estar a la mano”, en ese caso habría que añadirle algo, por ejemplo, “está disponible a la mano” pero de todas maneras ese estar disponible juega entre el estar estático del *Vorhanden* y el “estar actuando”, “estar siendo usado” del *Zuhanden*. Se trata de poner en acción, se podría decir que hay “*performance*”, es “performativo”. Como el *performance* se caracteriza por ser algo que está sucediendo, aunque aquí no se trate de una acción artística como la del *performance*, sino de algo cotidiano de la manifestación de nuestro existir, yo diría estar-en-el-mundo, de todas maneras esta noción nos sirve para ilustrar ese movimiento continuo, ese estar actuando/usando/haciendo. Pienso que el encuentro entre el estar del *Zuhanden* y el del *Dasein* se da en la acción continua del gerundio con el estar, los dos actúan en la misma acción. Hay unidad entre el ser de la cosa usada, que presta el servicio y el *Dasein* que la está usando. Hay pues una unidad de seres, de lo a la mano y del hombre. Por eso en el alemán heideggeriano son *Vorhandensein*, *Zuhandensein* y *Dasein*.

Por ello para Heidegger “lo que está” está tácitamente dado, los útiles son seres que están a la mano, como están a la mano no se ven, por eso su ser sale a relucir cuando no están al servicio, cuando se dañan en ese momento son seres, que están delante, enfrente pero que aún conservan su carácter de ser útiles y no pueden ser utilizados: “*Los modos de la llamatividad, apremiosidad y rebeldía tienen la función de hacer aparecer en a la mano el carácter del estar-ahí. Lo a la mano no es tan sólo contemplado y mirado atónitamente como algo que está-ahí; el estar-ahí que entonces se anuncia se encuentra aun atado en el estar a la mano del útil. Los útiles no se ocultan aun convirtiéndose en meras cosas. El útil se convierte en “trasto inútil”*”<sup>86</sup> Con estos ejemplos

---

<sup>86</sup> ST. Pág. 101. SZ S. 74

podemos ver cómo la traducción se va enriqueciendo con la ayuda del “estar”, que no sirve solamente para la traslación de *Vorhandensein* y de *Zunhandenheit*.

El “estar” también sirve para mostrar y tras-pasar el concepto característico heideggeriano, que rompe con el esquema sujeto-objeto, básico y necesario para comprender su propuesta: *In-der-Welt-sein*. Pienso que “estar” cubre manifestaciones tanto de las cosas como del Dasein-en-el-mundo, especialmente esos movimientos que son actuales, es decir, los presentes, lo que se muestran en el ahora, por ejemplo, la pregunta: ¿Dónde está el libro? Está ahí-en ¿Dónde estamos? Estamos-en-el-mundo, localidad en-Berlín, no podemos en este caso usar la noción de ser “somos en Berlín” o “el libro es encima de la mesa”, aunque “somos seres” en el mundo y es un libro para leer. Tratar de separar estos verbos en la estructura existencial heideggeriana, referirse o trabajar solamente con uno, sería un error, pues se caería en una lógica, en una construcción plana y unidimensional. No se podría entrar en las dimensiones de “estar- en”, donde se ve el mundo y las cosas desde dentro y no desde arriba. Se trata de ver, mirar, ver-se en sí y en-el-otro y no simplemente de observar. Más bien hay que aprovechar la riqueza y las posibilidades ofrecidas por los dos verbos-nociones para transmitir el mensaje heideggeriano sin recurrir sólo a uno.

Rivera recurre al “estar”, Gaos no lo hace. Con este hecho, entre otros, quiero justificar la disponibilidad, la capacidad del pensar y del lenguaje latinoamericano para recibir y comprender la obra de Heidegger. Conceptualmente en América Latina hay más cercanía hacia al “estar”. Quiero aclarar que hago esta afirmación desde lo conceptual y no meramente desde lo lingüístico porque aquí me refiero es al pensar, a la forma de estar-en-el-mundo y de concebirlo. Se podría decir que en América Latina se usa más el “estar” que en España, porque se vive en un estado de cambio, en la búsqueda de identidad, por ejemplo, esto implica de todas maneras estar condicionado a ser un “estado”, que está en proceso, que se está haciendo, realizando. No se define como el antiguo continente, pues España de cierta manera “es”, está dentro del imperio del ser mientras al continente latinoamericano se considera como el “nuevo mundo”. En América Latina reina el estado, el “estar”, porque se reconoce el “estar” dentro/en-el-mundo, en-la-naturaleza. Las cosmovisiones de los nativos sostienen que el hombre es con la naturaleza. Esta unión no la tiene el euro-centrismo precisamente por la objetivación de mundo y naturaleza. El “estar” corresponde más al pensar nativo suramericano, pues toda su concepción, mejor, percepción de mundo y naturaleza encierra la noción de “estar”, se da desde el “estar” y no solamente desde el “ser”, yo diría que se da en

su unión en el estar siendo. En lo concerniente a lo lingüístico hay un gran uso del gerundio especialmente en la parte Andina en Suramérica, también en la forma de pensar, de concebir el mundo y la realidad, valga la redundancia, de su estar-en-el-mundo. El filósofo argentino Rodolfo Kusch nos presenta claramente esta diferencia entre el “ser” y “estar”; cómo es concebido por los nativos sur americanos. *“En el quechua, el verbo copulativo cay es el equivalente de los verbos castellanos ser y estar, pero con una marcada significación de estar....Este mero estar encierra todo lo que el quechua había logrado como cultura. Su pone un estar yecto en medio de elementos cósmicos, lo que engendra una cultura estática, con una economía de amparo y agraria, con un estado fuerte y una concepción escéptica del mundo...Todo lo europeo es lo opuesto a lo quechua, porque es dinámico, lo cual nos aventura a calificarlo de una cultura del ser, en el sentido de ser alguien como individuo persona.”*<sup>87</sup> Quiero mencionar que Kusch también recurre a Heidegger para dar su concepto de “estar”.

La estructura *“In-der-Welt-sein”* se basa en la noción de *“In-sein”*, que en castellano es más un “estar-en” porque el “In-sein” tiene el sentido de estar en algo, estar viviendo en el mundo. Es interesante ver como el “estar” en castellano al llevar consigo el “en” abarca naturalmente, es decir, corresponde sin ser una construcción forzada a lo construido por el filósofo alemán en su propio idioma. Esta noción de “estar-en” sirve para argumentar mi tesis de que el verbo “estar” en castellano aporta a la filosofía heideggeriana, hace más claros sus conceptos y por supuesto también los explica. En el mismo idioma alemán la construcción *“In-sein”* no es usada comúnmente, es una construcción filosófica, más exactamente, heideggeriana y tampoco es tan fácil de entender, mientras en el “estar” con su implícito “en” es común en castellano, se usa día a día, es cercano y encarna ese estar-viviendo-en-el-mundo, en actividad, al que se refiere Heidegger. En otras palabras, con el “estar” se hace más fácil e inteligible el traspaso, la traducción del “heideggeriano” *“In-sein”*: *“”Estar-en” en cambio, el estar-en mienta una constitución de ser del Dasein y es un existencial. Pero entonces no puede pensarse con esta expresión en el estar-ahí de una cosa corpórea (el cuerpo humano) “en” un ente que está-ahí.....”in” [en alemán] procede de innan-, residir, habitare, quedarse en; ”an” significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo [hacer] algo; tiene la significación de colo, en el sentido de habito y diligo.”*<sup>88</sup> “En” tiene las mismas raíces latinas del alemán como argumenta Heidegger, así que su tesis no es válida sólo para el alemán, además el español tiene la ventaja de que el *innan-* significa habitar e inclusive el buscado por el pensador alemán “estar-en”. Fuera de eso él recurre a las dos formas de la preposición “en” del alemán: “in” y “an”, las

---

<sup>87</sup> KUSCH, Rodolfo „América Profunda“ Págs. 89-90

<sup>88</sup> ST. Pág. 80. Traducción de Rivera. SZ. § 12. S. 54

cuales quedan reunidas en español en la de “en” y conceptualmente en el “estar-en”, que como se acaba de mencionar no necesita de la partícula “en” para expresar esta noción rebuscada por Heidegger. En la cita podemos apreciar que Rivera traduce todas estas expresiones analizadas etimológicamente por Heidegger del latín a su alemán, por “estar”. Definitivamente el “estar” impera y constituye estas nociones heideggerianas, él se esfuerza irónicamente en analizarlas y explicarlas hermenéuticamente, haciendo construcciones y de-construcciones, que naturalmente se dan en el pensar en español. En la cita también se puede leer el argumento de Heidegger en el latín, hecho que en cierta manera va contra su propuesta porque él se basa en el griego antiguo y crítica la lengua y pensar latinos y sin embargo da esta propuesta tan fundamental en su pensar apoyándose en el latín.

El párrafo §12 con el que comienza el segundo capítulo de “Ser y Tiempo”, ha sido traducido por Rivera con el “estar”: “*El estar-en-el-mundo en general como constitución fundamental del Dasein*”. Según esto la constitución fundamental del Dasein se da a través del “estar”. Lo que quiere decir, que aquí el “estar” pierde esa “estaticidad”, antes mencionada en la noción de *Vorhandensein*, porque se está-en, “estar-en”, recobra movimiento, pues se está en algo. Figurativamente se está en un trabajo, en una relación, en un problema. Por ejemplo estar-en-una-relación significa acá un “estar involucrado” en una relación amorosa, por eso se dice estar-enamorado. ”Estar-en” no es algo frío y mecánico en el sentido de tener una cosa dentro/en la otra, como una cosa en un recipiente sino es, más bien, familiar, implica confianza. “Estar en” tampoco se reduce al estar en algo con otros *Dasein*, seres-en-el-mundo y al campo de la confianza, también tiene la connotación de “estado”, por ejemplo, estar en problemas, es algo circunstancial aunque no todo el tiempo se esté en problemas. En el lenguaje coloquial colombiano, se usa la forma “estar en la olla”, ¡estoy en la olla!, no quiere decir estar en el recipiente para cocinar, aunque la connotación sugiera algo así en el sentido de estar mal, no tener dinero, estar en un problema, en ese momento se está en el mundo de esa forma. Aquí vemos una manera clara de estar-en-el-mundo porque esta expresión no se extiende temporalmente sino hasta que termina la situación. La noción de “estar en” recoge este y otros movimientos como el que ya mencioné *Zuhandenheit* y el del *Dasein* como estar en el mundo, que es realmente el más importante porque aquí nos muestra cómo hombre y mundo son uno.

Volviendo exclusivamente al problema de la traducción, un claro ejemplo de su dificultad presentada en la recepción de Heidegger en América Latina es la de “Ser y Tiempo”. Primera

edición alemana 1927, su primera traducción al castellano hecha por José Gaos en 1951 publicada por el Fondo de Cultura Económica (México), es necesario mencionar que ésta fue de las primeras traducciones de *“Sein und Zeit”* hechas en el mundo. Esta traducción, aunque es muy difícil de leer porque pretende mantenerse en el lenguaje heideggeriano a través de un tras-paso literal del texto, no se despegaba de él y usa términos muy lejanos y difíciles en español. Este problema se presenta en casi todas las traducciones de Heidegger a otro idioma, hasta en el mismo alemán, porque se quiere seguir su estilo que, cómo ya se vio no es solamente un estilo sino un léxico (vocabulario), un “lenguaje” propio, es el alemán heideggeriano, que en principio fue escrito para no ser traspasado a otro idioma, precisamente por su estructura hermenéutico-destructiva-griego-pre-socrático-alemán. En el trabajo de Gaos, se puede ver cómo la dificultad de traducir el alemán heideggeriano interfiere en el texto mismo haciéndolo casi inteligible en el idioma final: el español. Pues la traducción misma se vuelve ya un obstáculo para comprender lo dicho por Heidegger. Sin embargo no todo se queda en críticas negativas hay que atribuirle a Gaos el haber elaborado una traducción en la que intentó conservar el estilo heideggeriano para no transformar su mensaje en el traspaso. También gracias a esta primera traducción de “Ser y Tiempo” se abrió gran parte de la recepción de Heidegger en el mundo hispanohablante. Para ilustrar lo acabado de decir seguiré con una breve exposición de las palabras fundamentales que Gaos utiliza en su traducción. Comenzaré por la traducción del título del libro “Sein und Zeit”. Heidegger quiere liberar el ser y el tiempo de los artículos que lo determinan, de las determinaciones, por eso titula su libro libre de artículos “Ser y Tiempo”. Sin embargo Gaos vuelve y le da esa condición eliminada por Heidegger “El ser y el tiempo”. Lo mismo sucede con la noción de *Dasein*, la cual Heidegger en la mayoría de los casos deja libre de artículo definido, se le coloca en casos especiales por ejemplo cuando utiliza el genitivo: “*Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit*”.

Ya dentro del alemán heideggeriano nos encontramos con las palabras *Vorhandensein* y *Zuhandenheit*, cómo se vio anteriormente, son difíciles de traducir literalmente sin entrar en el discurso filosófico, por eso cito el análisis hecho por Alejandro Vigo en alemán, que me parece muy acertado, pues trata precisamente la traducción hecha por Gaos de estos términos heideggerianos: “*En la traducción de Gaos se mantiene el cuerpo metafórico cristalizado, pero al mismo tiempo, formalmente diferenciado, (mano, Hand = Praxis vs. Ojo, Auge= theorie). La expresión Zuhandenheit, que se refiere a una experiencia pragmática, la traduce él con “ser a la mano”, mientras que el concepto contrario Vorhandenheit, que se encuentra en una dimensión*

teórica, se ha traducido libremente como “ser ante los ojos”<sup>89</sup> Este *Vorhandenheit*, que aparece ya en la introducción de “*Sein und Zeit*” en el parágrafo 6 para explicar la noción de λέγειν o el *voeiv* como la percepción de algo “ante los ojos” (*Vorhandenen*), en su puro ser “ante los ojos” (*Vorhandenheit*), que en español sería lo que está presente, el objeto porque lo que está ante los ojos queda restringido al campo visual. *Begegnen*, lo traduce como “hacer frente”, siendo, más bien, un encontrar. *Zeug* lo traduce como útil, *Zeug* aquí los útiles, en su totalidad. *Das Besorgen* lo traduce como un “curarse” que en español tiene otra connotación sería, más bien, un preocuparse por, andar en algo, ocuparse de algo. Pues el “curarse de” tiene en castellano y en el contexto latinoamericano un significado de sanar, como salir de una enfermedad o de algo negativo, mientras que el “ocuparse de”, “andar en” se identifica más con el movimiento dado por Heidegger y en cierta medida muestra mejor y se relaciona más con la manera de existir en América Latina: “*El ser ahí puede, como andar en torno en el mundo, trasladar, apartar y espaciar, es porque el “espaciar” le pertenece a su ser-en-el-mundo comprendido como un existenciaro.*”<sup>90</sup>

Sin embargo, hay que anotar que el término empleado por Gaos tuvo recepción en México. Pues en el marco histórico en los años de post-revolución prevalece el existir trágico, es decir, en su inconformidad político-económico-social por la revolución, en la búsqueda de identidad que divaga entre los rastros indígenas, lo conquistado y lo impuesto por lo español. Éste marco histórico le permite utilizar “curarse” en el mundo, en vez, del andar en el mundo. Curarse de la invasión euro-céntrica en todos los sentidos. Es una época de saneamiento y de búsqueda de sí mismo. En América Latina todavía se están curando de las heridas hechas por la destrucción de su cultura, por la pérdida de identidad y por la búsqueda de lo extraviado en medio de guerras entre ellos mismos. Como lo afirma Dussel en “La Filosofía de la Liberación”: “*En 1976, cuando escribimos nuestra Filosofía de la Liberación, antes entonces del movimiento llamado “posmoderno” europeo, criticábamos a la Modernidad, habiéndonos inspirado en el uso de este concepto en el último Heidegger. En realidad no somos “lo otro que la Razón”, sino que pretendemos expresar válidamente “la Razón del otro”, del indio genocidamente asesinado, del esclavo africano reducido a mercancía, de la mujer objeto sexual, del niño dominado pedagógicamente. Pretendemos ser la expresión de la “Razón” del que se sitúa más allá de la razón” euro céntrica.*”<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> Vigo, Alejandro y Michel, Andreas „Die Heideggersche Terminologie und das Problem ihrer Übersetzung ins Spanische“ en *Heidegger Studies* Vol. 16, 2000. Página 248.

<sup>90</sup> ST. 127 SZ. 111

<sup>91</sup> DUSSEL, Enrique “La razón del otro” *Filosofía Hermenéutica*. Revista REFLEXAO. No. 53-54. Mayo/Dic 1992. Pág 85

Hay una partícula propia y central en el lenguaje del primer Heidegger, esencial para comprenderlo, resaltada en “Ser y Tiempo”, que al pasar a otra lengua trae dificultad, esta noción es la de “*man*”. Gaos la traslada como lo “uno”, que en realidad de acuerdo con lo dicho por Heidegger correspondería al “se” en castellano, a ese espacio indeterminado e indiferente que une al yo con lo otro sin involucrarlo directamente pero estando ya involucrado: “El “uno” (*se*) que no es nadie determinado y son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad.”<sup>92</sup> En este caso si se utiliza el “uno” puede dar determinación mientras que el “se” refleja ese espacio mutuo, indirecto y neutral, que para los latinoamericanos, en especial en Argentina, devela el conformismo de la vida en Buenos Aires. También en Colombia el “se” se utiliza para mostrar la situación de inestabilidad socio-política, no se habla en primera persona sino se esconde la posición frente a la realidad en el “se”.

*Eigenen* es traducido por Gaos como “peculiar”, que sería más bien lo propio. Para *Gegend* utiliza paraje, que en español no es una palabra muy usada y tampoco se comprende bien lo que quiere decir, en este caso se podría emplear la expresión “entorno”, la cual contiene también la noción de tiempo en las culturas latinas, en especial en América Latina. Aquí el “entorno” no se objetiva como en las culturas nórdicas sino se vive en el entorno y en un tiempo circular, se vive pendiente de los demás, del que dirán, se mira siempre alrededor sin fijar la mirada en un punto exacto. Por eso los latinoamericanos son calificados de dispersos, pues se comprometen con varias cosas al mismo tiempo, no se fijan en un punto fijo, el objeto como bajo el esquema de sujeto-objeto, que reina en los otros. No se detienen en una única dimensión ni determinan en un tiempo lineal. Con este ejemplo se puede ver cómo una noción como “entorno”, que aparentemente es espacial, se extiende a lo temporal. Con “entorno” también se podría traducir la noción de “*Welt*”, obviamente cuando se trata de “*in-der-Welt-sein*”, estar-en-el-mundo, proyectándose en su entorno.

Otro aspecto, que aparece al traducir Heidegger por primera vez a otro idioma, también al tratar de escribir sobre su obra, es el de caer en el error de no poder salirse de su estructura y de su estilo de escribir, de no poder despegarse de él. También porque tiene un nuevo manejo de la “sintaxis” en la que no se ciñe únicamente a la sintaxis alemana de colocar los verbos en segunda posición y en las frases subordinadas al final, va más lejos enfatizando la separación de los sufijos y prefijos de los sustantivos y verbos para darle un significado filosófico o

---

<sup>92</sup> ST. 143. SZ.127

resaltar su connotación filosófica, y además aclarar su movimiento en-el-mundo como por ejemplo en el caso de *Da-sein*. El manejo etimológico también se hereda en una primera traducción, ya sea por quedarse en el esquema de su estructura estilística, para no perder lo dicho por el alemán heideggeriano o por no querer alejarse o mal-traspasar lo dicho, escrito, ya que en un intento de alejarse de su estilo se cree caer en el error de mal interpretar su mensaje, como si dejar su estilo fuera dejar su filosofía. Esto es claro, pues como se mencionó anteriormente el lenguaje en Heidegger es fundamental en su pensar, si se sale de su lenguaje se sale de su cuerpo, de su pensar, al hacerlo pudiera caer en el lenguaje que él mismo revisa. Quizá ese sea el miedo: alejarse de su lenguaje, pues es alejarse de su pensar. Por eso si su lenguaje no es traspasado fielmente se pierde lo expuesto por el pensador alemán. Hay que tener cuidado con el traspaso fiel, pues no quiere decir hacerlo literalmente. Un ejemplo de no despegarse de su estilo y de intentarlo traducir literalmente lo podemos ver desde Gaos hasta Rivera los dos traductores hispanohablantes de “*Sein und Zeit*” en diferentes épocas 1951 y 1997. Es difícil desapropiarse, salirse de esta estructura, estilo heideggeriano, yo diría porque en su misma escritura está presente ese juego hermenéutico en que no sabemos si estamos comprendiendo e interpretando o traduciendo y copiando. Sin embargo, estas traducciones han sido fuertemente criticadas por los expertos en Heidegger, pues es muy difícil trasladar la misma etimología de las palabras alemanas, que recrea Heidegger del alemán como *Vorhanden* o *Zeug*, a otra lengua. Hay dos vías para hacerlo, la primera es guiarse por la etimología de las palabras mismas usadas por Heidegger. Al dar esta vuelta, se hace simultáneamente el giro del pensamiento, es decir, se da en el movimiento circular de la comprensión heideggeriano, que es su moverse en el logos. La segunda posibilidad es tomar el camino objetivo de realizar una traducción legible de Heidegger al castellano, lo que sería una traducción casi formal, literal, teniendo en cuenta solamente el objetivo sin la necesidad de hacer el giro etimológico y del pensar, que es sugerido ya dentro del proceso de lectura de Heidegger para poder comprenderlo. Aquí hay un punto que me gustaría discutir: ¿Qué tan legible e inteligible puede ser la traducción de algo que de por sí no ha sido comprendido en su original? Pienso que para hacer una buena traducción de “*Sein und Zeit*” hay que realizar el giro que él mismo hizo con los griegos, es una sugerencia implícita dentro de la lectura de sus textos, si no se hace es casi imposible poder llegar a comprenderlo. Es un juego de palabras que va al mostrarse del ser mismo. Quiero proponer un recorrido a partir del primero mencionado, pues éste puede abrir igualmente otra vía en el pensar, con su destrucción del lenguaje filosófico imperativo. Pienso que con las lenguas romances, en este caso con el español, es rescatada esa riqueza del latín también olvidada y obviada por los gremios greco-

alemanes filosóficos precisamente por no representar a la filosofía como la griega. Esto nos brinda la posibilidad de “destruir”, repensar y reempezar.

¿Cómo se puede leer y traducir Heidegger al castellano?

Pienso que hay que leer y traducir a Heidegger entre metáforas, siguiendo sus caminos, yendo y trayendo sus diferentes dimensiones fielmente y no sólo literalmente. Esta es mi propuesta para poder llegar a comprender a Heidegger, pues hay que entrar en su filosofía metafórica, que va más allá de los parámetros de leerlo directamente. Hay que intentar comprenderlo como un pensar, que quiere rescatar al ser, sacarlo de su olvido y mostrarlo así en sus otras dimensiones. Heidegger con su “filosofía” nos ha mostrado otras vías del pensar. Él intenta llegar a aquello que supera las dimensiones de lo lejano y de lo cercano porque se encuentra simultáneamente en los dos y nosotros nos negamos a verlo porque tal vez está muy cerca en su propia lejanía o viceversa. Las particularidades con las que Heidegger juega son solamente muestras de cómo llegar a lo más cercano cuando para *Dasein* está tan lejos. Se podría decir que en la metáfora no hay cercanía ni lejanía porque en su manifestar recoge las dos: la cercanía del significado (figura estática, presente que sobresale) y la lejanía de la figura (movimiento traslocal, que conlleva el primer movimiento) en un juego armónico y perfecto, es decir, le da la movilidad a la palabra de ser figura dos veces, en la cercanía y en la lejanía. Con este dualismo también se puede jugar con las dimensiones políticas proporcionadas por el alemán heideggeriano. Como se vio anteriormente parte de un contextualismo eurocentrista radical greco-alemán y se abre para revoluciones de izquierda y derecha en el pensar no solamente alemán. Esto se puede ver gran metáfora heideggeriana *Lichtung des Seiendes* y en la interpretación de su propuesta de van Reijen en la siguiente cita: “*El pensamiento de Heidegger y de Benjamín es un metafórico filosofar (pensar) que va más allá de izquierda y derecha.*”<sup>93</sup> Al ser un lenguaje metafórico se da esa posibilidad de no quedarse en esa una única manifestación del lenguaje plano, sino más bien de trabajar y de re-crear una figura semejante a la dibujada por Heidegger en otro idioma. La metáfora nos brinda esa posibilidad de interpretar, de dibujar y de jugar con otras dimensiones.

Heidegger se presta para ser interpretado, traducido metafóricamente, especialmente en las lenguas romances. Por eso en castellano es muy discutida su traducción porque hay palabras

---

<sup>93</sup> VAN REIJEN, Willen „Der Schwarzwald und Paris: Heidegger und Benjamin“ Wilhelm Fink Verlag. München 1998. S. 22

que suscitan la metáfora, por ejemplo, el curarse de Gaos, que en castellano se entiende por un recuperarse de una enfermedad o un estado de dolor, de decadencia o simplemente, un mal-estar. *Besorgen* significa preocuparse por, andar en algo, estar simplemente en algo, a veces comprometido en una tarea, en algo. Mientras el “curarse” tiene más la connotación de superar los dolores y obstáculos que se nos presentan durante la vida, durante la existencia, se trata de sobre pasarla. Por eso el *Besorgen* fue tan bien acogido en México porque es ese andar preocupado por su propia existencia.

Hay gran variedad de traducciones metafóricas de Heidegger, especialmente en lo que se puede denominar el segundo Heidegger, que son sus obras posteriores a “*Sein und Zeit*”, las obras de la segunda y tercera fase, en las que se trabaja arte, poesía, el habla, la Palabra. Estas se prestan para ser traducidas metafóricamente ya que Heidegger recurre a los poemas de Hölderlin, Stefan George, Rilke, Hebel y a su metáfora “el lenguaje es la morada del ser”, para sustentar estas nociones. Todo el proyecto ontológico que empezó en “*Sein und Zeit*” de una manera muy científica con un lenguaje filosófico riguroso cobra riqueza y pasa a expresarse también en metáforas y figuras rozando las fronteras entre poesía y filosofía. Éste es el, ya mencionado, “giro lingüístico”, que debe seguir la traducción, pues de lo contrario puede caer en ser un trabajo meramente literal o de forma. Entre las nociones utilizadas en el segundo y tercer Heidegger hay unas que son difíciles de ser traducidas al español como *das Lichten*, *die Lichtung* es un “clarear”, en la traducción de “*Unterwegs zur Sprache*” (De camino al habla) por Yves Zimmermann (Odós, 1987. Barcelona). En la primera traducción de “*Der Ursprung des Kunstwerkes*” (el origen de la obra de arte, traducido por Samuel Ramos FCE, México 1958), *Lichtung* es alumbramiento, claro; *Lichten* iluminar; *Hervorbringen* hacer patente; *Seiende* ente, lo patente; *die Gestalt* la instalación; *Lichtung des Seiendes* centro de luz del ente. Ramos en la introducción del texto afirma lo difícil que es traducirlo: “El último capítulo del ensayo: “La verdad y el arte” es el más difícil de comprensión- y por lo tanto, de traducción- porque vuelve Heidegger a adoptar su lenguaje oscuro y a hacer juegos de palabras que llegan a lo increíble. En esta parte, el estilo no es el de un filósofo y más parece el de un profeta o un místico que se debate por dar expresión a lo inefable... ¿.Puede lo irracional traducirse a términos que tengan un sentido para nuestra normal comprensión lógica? El esfuerzo de comprensión para estas ideas, por más grande que sea, nos deja en la incertidumbre y queda siempre la posibilidad de que nuestra interpretación sea solamente hipotética.”<sup>94</sup> En esta cita podemos ver como el traductor expresa esa dificultad de traspasar el pensar heideggeriano porque en este punto el problema radica primero en comprenderlo, pues es una nueva propuesta en el pensar

---

<sup>94</sup> RAMOS, Samuel “Introducción a la traducción del “Origen de la obra de arte””. Pág. 20

con una lógica también alternativa a la tradicional, lo que hace un desafío intentar traducir Heidegger. En la segunda versión de este texto al español traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte Alianza Editorial, Madrid 1995, *Lichtung des Seins* es “desocultamiento del ser”. *Lichtung* es calvero. Pienso que la otra traducción de las palabras mencionadas muestra como en el español la obra de Heidegger se puede traspasar metafóricamente sin cambiar mucho el sentido de lo que se quiere decir. Aquí se realiza más bien un trabajo interpretativo. En primera instancia *Lichtung* es literalmente un calvero, un claro de bosque; esa luz tenue que pasa por entre las hojas de los árboles, creando, dibujando de cierta manera un claro-oscuro. También es ese “vacío” o “hueco” en el bosque donde de repente no hay más árboles, es como una mancha en el bosque. La metáfora del calvero como la luz que pasa entre la hojas de los árboles en el bosque la escoge Heidegger para exponer el movimiento del ser del ente en su ocultarse y desocultarse. Desde una perspectiva mayor sería ese hueco claro en el bosque en medio de los árboles, el cual no se puede ver completamente estando dentro del bosque, sin embargo, se percibe. Este movimiento lleva consigo la manifestación, el aparecer de la verdad del ser, que asimismo se da en una duplicidad, que no da cabida a la tradicional noción de verdad como una luz totalizadora que encandila. Aquí por el contrario, se da un juego de luces y oscuros, que no entran en una definición absoluta sino, más bien, abren el campo de la manifestación del ser, pues no cae en una luz sino en varias, que no son solo luz sino oscuros, ocultamientos, encubrimientos.

Es debido a la dificultad de traducir la obra de Heidegger a otro idioma, que la introducción de Heidegger en América Latina fue bastante “complicada”, de suyo causaba cierto “trauma” al primer contacto. Sin embargo, el primer trauma en la recepción es superado rápidamente, porque, en vez, de frenarla abre campo para que haya más recepción también en lo que concierne a la crítica y a la corrección de la traducción. El hecho de tener una traducción no muy acertada de la obra de Heidegger también ha abierto interés y entusiasmo para estudiarlo y escribir textos sobre las traducciones, como también para aprender el alemán y leerlo en su lengua.

En el caso latinoamericano hay correspondencia, en cierta manera, con el objetivo de Heidegger de liberarse de la imposición del lenguaje tradicional de la metafísica y de sus presupuestos. En este punto las metáforas y el léxico heideggeriano se prestan para ser usados en otros contextos y a través de ellos llega su mensaje, como ejemplo una metáfora tan flexible como “*el habla es la casa del ser*”.

Hasta ahora se ha visto que a pesar de la dificultad de traducir Heidegger a otra lengua, ha sido leído en castellano, aunque muchas de sus traducciones no hayan correspondido al lenguaje esencial.

Cuadro de la traducción:

Traducciones al español de las nociones fundamentales de Heidegger:

<b>Heidegger</b>	<b>Gaos</b>	<b>Rivera</b>	<b>Kusch</b>	
<i>Dasein</i>	Ser-ahí	Dasein	Estar-ahí	Dasein, ser-ahí
<i>In-der-Welt-sein</i>	Ser-en-el-mundo	Ser-en-el-mundo Estar-en-el-mundo	Estar-en-el-mundo	Ser-en-el-mundo Estar-en-el-mundo

Para concluir cabe mencionar que sus escritos, pensamientos y propuestas entraron en América Latina de tal manera que muchos receptores se han vuelto especialistas en Heidegger, algunos, con la ayuda de sus conocimientos del alemán y su educación continuada en Alemania. Los otros interesados y estudiosos de Heidegger no manejan el alemán para llegar a una comprensión de sus textos como tampoco han vivido en Alemania. Es por esto que el mensaje heideggeriano no es foráneo del todo en América Latina hay de por sí ya un reencuentro al leerlo que se podría interpretar como esa percepción de mundo, ese sistema de conocimiento, que de hecho no es ajeno al mundo sino –en-el-mundo. Cabe preguntarse, qué pensaría Heidegger de esta afirmación, si en realidad contradice su propuesta, esto se puede ver en la entrevista con “*Der Spiegel*” donde le hacen una pregunta sobre la influencia que él ha tenido en las tierras románicas, en especial en Francia, él responde: “*Porque ven, que con toda su racionalidad no han logrado incorporarse en el mundo actual, cuando se trata de comprender el origen de su esencia. Así como tan poco se puede traducir la poesía así escasamente se puede traducir el pensar. Como mucho se puede transcribir. En cuanto se hace una traducción literal todo resulta alterado.*”<sup>95</sup>

Heidegger tenía conocimiento del francés y relaciones de trabajo en este país, muchos alumnos suyos eran franceses como Jean Beaufreut, también se había especializado en filosofía francesa con Descartes, esto se puede ver en “*Sein und Zeit*”, en donde le dedica gran parte del capítulo de su exposición de la noción de mundo es más, interpreto la afirmación de la cita anterior: “*porque ven, que con toda su racionalidad no han logrado...*” Con “*toda su racionalidad*” se refiere seguramente al padre del racionalismo Descartes. Heidegger estaba en

<sup>95</sup> HEIDEGGER, Martin „Antwort“ S. 108. He traducido directamente del original

la posición de poder justificar lo dicho por su relación con Francia pero con respecto a los interpretes suyos del habla española solamente podía justificar su afirmación desde su crítica a la lenguas romances y de conocimientos particulares que tendría de algunos españoles, de cierta manera pudo haber especulado porque él no hablaba español y tampoco fue a España ni a América Latina, no trabajaba directamente con colegas de estas regiones como lo hacia con franceses e italianos. A pesar del “mal” traspaso de las nociones filosóficas del griego al latín no se puede crucificar al latín, yo diría que el latín ganó apertura, pues el griego quedó afincado en el antiguo o clásico y en el moderno, que solamente se habla en Grecia, el cual realmente no conserva mucho de su antecesor ni siquiera siguió Grecia la tradición filosófica. El latín, por el contrario, se expandió en las lenguas romances: español, francés, italiano y portugués, que en su manifestar también se preguntan, es decir, preguntan por el/su Ser, de una u otra forma, vuelven a la Palabra esencial griega, ya sea a través del puente histórico que hace el alemán filosófico, que por cierto el alemán recoge mucho de la sintaxis del latín o por su trato directo con sus antecesores griego y latín. Aunque ya se estudió la exposición sobre lo pensado por Heidegger sobre las lenguas romances, se puede decir que de aquellos errores nacen otras posibilidades de interpretar el mundo, es más, dentro de su mismo pensar cabe la posibilidad de desarrollar otros pensares en otras dimensiones, que estén más de acuerdo con ser-en-el mundo. La otra ventaja que tiene la traducción de Heidegger al español es que su obra ha sido proporcionalmente más leída en este idioma que en los otros porque hoy en día el español es la segunda lengua más hablada en el mundo. En extensión geográfica como lengua materna puede llegar a superar la más hablada. Si se compara con el chino la diferencia radica en la variedad de culturas de los países hispanohablantes mientras China solamente tiene una. Aunque el problema no se dé sólo en términos de cantidad sino también de calidad, teniendo las dos como unidad, queda abierta la posibilidad de desarrollar el pensar, de hacer filosofía en español.

Así Heidegger haya afirmado que estamos en tiempos de penuria y es el fin de la filosofía en occidente. Si nos quedamos en la cuna griega del pensar, con la presencia actual de la técnica y su gran influencia en el manifestar humano definitivamente se constará la hipótesis heideggeriana, que para muchos resguarda un fin, al estilo lineal, que espera una nueva etapa del pensar para preguntar y responder. De todas maneras queda abierto otro lenguaje el de la técnica.

Después de haber revisado las traducciones de la obra heideggeriana al español, especialmente, la de “Ser y Tiempo” pienso que una de las grandes dificultades de traducir a Heidegger al español es la de traspasar la variedad de verbos y de sufijos que él utiliza para dar la connotación de “estar”. Si se tuviera claro, desde una perspectiva filosófica, es decir, partiendo de la noción de lenguaje en Heidegger, que “estar” es ese verbo que le falta a Heidegger, aquel que él busca y rebusca en la variedad de sufijos, de verbos en el alemán se le daría al español el puesto que se merece por tener la riqueza de los verbos “ser y estar”. Igualmente sería más fácil traducir la obra de Heidegger al español como también sería más legible su traducción.

¿Qué tiene el español que no tenga el alemán? *Sein* en dos verbos ser y estar, los cuales representan también dos conceptos “filosóficos”, fundamentales del hombre-en-el-mundo y el preguntar por su existir. Por otra parte, rescatan, más que el alemán, los movimientos de εἶναι, εἶμι, facilitándonos así la posibilidad de preguntarnos y de explicar mejor la noción de Ser. Sin embargo, quiero resaltar que el “estar” también constituye el pensamiento propio latinoamericano si se quiere hablar de una contextualidad en el pensar. Con respecto a las nociones heideggerianas el “estar” también juega un papel primordial en el *Dasein*, pues éste existe encubierto y desencubierto, pero sus manifestaciones se dan en el *estar*, *Dasein* se muestra, es estando o está siendo. Sin embargo para ver mejor la importancia y los movimientos del “estar” en el pensar latinoamericano, en el campo filosófico y en estas nociones heideggerianas propongo seguir el siguiente aparte que trata esta problemática.

## **II. B. Posibilidades de “de-colonizar” el alemán heideggeriano con el “estar”.**

En español existen dos verbos “ser y estar” para expresar el verbo “Sein” en alemán. Con ellos se puede explicar y precisar lo que Heidegger quiere hacernos ver en sus conceptos *Dasein* e *In-der-Welt-sein*, por ejemplo. Mi propósito es demostrar que los verbos “ser y estar” no solamente contribuyen a explicar estos conceptos sino también amplían la posibilidad de mostrar la propuesta de Heidegger. Pues si revisamos algunos conceptos del lenguaje en Heidegger, como también su “destrucción” de la metafísica, se puede poner en cuestión la opinión heideggeriana de que no se puede filosofar, pensar filosóficamente, en otro idioma que no sea el alemán o el greco-alemán. Por eso voy a mostrar el alcance de los verbos “ser y estar” para esta función tomándolos como conceptos y no como algo meramente lingüístico y verbal. Expondré esta tesis haciendo un análisis de determinados conceptos de

Heidegger algunos de ellos aparecen especialmente en “Ser y Tiempo”, pues es la obra que más se presta para hacer una lectura del “estar”, aunque éste aparezca en toda su obra. Aquí se verá claramente cómo Heidegger busca en su alemán las dimensiones del “estar”, obviamente que desde las del “ser”, pues en alemán no existe el “estar”. Recurriré también a la propuesta del “estar-latinoamericano”, hecha por el filósofo argentino Rodolfo Kusch, quien parte de la visión del mundo indígena –quechua- y de la crítica al imperio del ser eurocentrista. Mi intención es mostrar que el concepto de “estar” tiene connotaciones filosóficas, tanto para significar algunos conceptos propios del griego y del alemán, lenguas filosóficas por excelencia, como para exponer esa visión de mundo, que no se da bajo el esquema sujeto-objeto ni bajo el movimiento metafísico, criticado por Heidegger. Asimismo pienso que el “estar” podría ser un concepto o noción propia del pensar latinoamericano, aunque venga del español, porque con la apropiación de esta lengua en esta región se ha creado un lenguaje “propio”, en el sentido de liberarse de este pensar, más bien, de esta colonización del pensar pero en el mismo idioma. No podemos prescindir del idioma en que pensamos y en el que se ha desarrollado nuestra cultura. Por eso propongo hablar de una “de-colonización”, que sin romper del todo con la lengua, que ya forma parte de sí, es una característica del amplio territorio latinoamericano, la cual recoge su uso y lo más importante su pensar, su expresión, que no es la misma española, por supuesto. Sin embargo, hay que tener presente que las posibilidades brindadas por el estar como verbo no tienen ninguna limitación territorial no es propiedad privada de América Latina ni de España; se puede abordar conceptualmente desde un contexto, que exprese su pensar y cultura con el estar. Pero quiero subrayar que la noción de “estar” que intento exponer proviene de una “destrucción” del pensar tradicional-metafísico, en este caso apoyada en ciertos conceptos heideggerianos, y que va en vía de una “de-colonización” del pensar, que rigió y rige en este continente; por eso me centro en el expresar del “estar” en América Latina y en su concepción.

### ***Dasein: estar- ahí***

*Dasein* ha sido traducido normalmente como existencia, pero en Heidegger se refiere al ser del hombre. *Dasein* recoge al ser del ente, al ser del hombre y en muchas ocasiones es el hombre, el ser humano mismo. De todas maneras si éste se interpretara, en determinadas manifestaciones y en constelaciones particulares, como “estar-ahí” se podría diferenciar entre lo que es y lo que está. Sin embargo hay que tener en cuenta que esta interpretación cubriría solamente un aspecto del *Dasein*, que no es solamente el simple estar, estar presente. También se prestaría para malentendidos porque, a primera vista, encarna el error en que cayó

occidente, se le estaría otorgando el carácter de algo, que está ahí parado estáticamente como en alemán se considera el *Vorhanden*, bajo la concepción heideggeriana tiene la connotación de “estar ahí” como el “simple estar” lo que está-ahí, presente, en-frente. Es obvio que si nos quedamos en esta faceta estática del “estar” quedaría cubierto únicamente un movimiento: el presente estático, es decir, el del ente. Sin embargo, quiero hacer énfasis que el “estar” no se queda sólo en este estatismo, más bien, ayuda a mostrar las diferentes manifestaciones y apariciones del ser, porque también lo expone en su temporalidad. Así se puede ver la diferencia entre una manifestación y la otra, es decir, entre lo que está presente como ente y lo que se está haciendo presente o está siendo, como el ser.

El *Dasein* heideggeriano entra en la confusión óntico-ontológica propio de la historia de la metafísica. Quiero mostrar que el estar ayuda a aclarar tanto esta confusión como también a mostrar los movimientos ontológicos del *Dasein*.

Hay que remitirnos necesariamente a las otras constelaciones del ser en las que también participa el “estar”, pues no nos podemos quedar únicamente en esta dimensión del “estar” (lo presente), que fue lo que sucedió indirectamente en la historia de occidente. Debido a ello se estudiará los otros movimientos del estar, especialmente el dado en el “estar siendo”.

Habría también que tener mucho cuidado con la clasificación de ente y ser, pues en la manera metódico-tradicional-aristotélica quedarían encasilladas en dos esferas separadas la del “estar” como la del ente y la del “Ser” como aquel motor generador de movimiento. Pienso que una de las causas fundamentales de dicha confusión es que en la era post-platónica -la cual abarca los últimos veinte siglos- lo ontológico y lo óntico fueron tomados desde su primera manifestación. Yo diría que se ha pensado y captado al ser en una sola dimensión, la primera y más evidente mientras sus otras manifestaciones y dimensiones han sido dejadas en el más allá, a donde supuestamente pertenecen, siendo de esta manera inaccesibles e indefinibles en el mundo terrenal. En términos heideggerianos sería que se ha tomado al *Dasein* como *Seiende* (ente), en casos extremos como *Vorhandensein* (objeto). Esto quiere decir que se ha tomado al ser desde la dimensión estática una de las ofrecidas por el estar-ahí como estar presente, que está ahí, en su manifestación más cruda y plana. Pienso que las diferentes manifestaciones del ser se pueden rescatar al pensarlas y tratar de verlas desde otras perspectivas, se pueden arraigar en otro lenguaje, pues considero que el hombre o *Dasein* goza del “ser-ahí” y “estar-ahí” al mismo tiempo, que se dan en diferentes dimensiones, por

consiguiente no se puede reducir al hombre sólo a la primera manifestación, la cual ha quedado congelada en un simple “estar-ahí”.

Otra causa reside en el lenguaje, pues ser y ente fueron pensados, después del griego antiguo, primero en latín y luego en alemán. Si se examina detenidamente la confusión se presenta en alemán, pues para entrar a estudiar las esferas del ser y mostrar la diferencia entre ser y ente el alemán solamente tiene un verbo “sein”. Debido a ello tiene que recurrir a la variedad de sufijos de sus verbos para lograr estos movimientos. Aunque si nos referimos a este idioma por excelencia, éste también ha tenido sus ventajas en lo que respecta a la manifestación del pensar, de la filosofía, especialmente en la construcción de sistemas de pensamiento. Sin embargo, en este punto específico pienso que el español con los verbos “ser y estar” nos ayudaría a entender, a comprender mejor esta confusión óntico-ontológica.

Comúnmente, desde una perspectiva objetiva y desde una meramente lingüística el “estar” ha sido concebido como aquello que cubre la espacialidad y congela el presente. Esta primera interpretación del “estar”, no es falsa sino más bien limitada porque se queda en el primer impacto, en su manifestación inicial; no cubre sus otras dimensiones, por ejemplo la dimensión que expresa el gerundio. Al considerar al “estar” como aquello que muestra únicamente la espacialidad y la presencia estática, queda enmarcado como aquello que cubre la fase óntica. Ésta afirmación sería un punto de apoyo para Heidegger porque aquí él podría argumentar que el español es una lengua metafísica por excelencia. Pues si nos preguntamos: ¿Qué diría Heidegger a este intento de explicar y traspasar su obra con la ayuda de la noción-verbo “estar”? Pienso que él nos podría responder desde su obra, con la lectura común de alguien que no piensa en español, que ese verbo “estar” es parte de lo que ha condicionado la metafísica de occidente, porque se deriva del latín y que, desde luego, no abarcaría ni entraría a las dimensiones que el intenta mostrar partiendo obviamente del griego antiguo, exactamente, del presocrático. Desde este punto de vista se condicionaría y se consideraría al español como un lenguaje metafísico, por el hecho de tener el “estar”, que recoge la simple presencia, al ente, lo que está presente. Se vería al “estar” solamente desde una única perspectiva, su primera y más pobre, precisamente desde aquella que ha causado la confusión y el olvido del ser, se reduciría al “estar” solamente a una faceta suya. Se le puede responder a Heidegger que es al contrario, pues el “estar” como tal muestra al *Dasein* en su paso por el mundo, su existencia. Aquí se puede apelar al gerundio del verbo ser formado con el estar que

sería “estar siendo”, que muestra la temporalidad del *Dasein*, da también el movimiento de continuidad de lo que está existiendo.

Es necesario mencionar que ni Gaos ni Rivera como tampoco otros traductores se deciden por el “ser y estar”. Ni la traducción de Gaos ni la de Rivera de “*Sein und Zeit*” logran explicar el lenguaje heideggeriano con las posibilidades que dan los verbos “ser y estar” para “*Sein*”, a pesar de tener conciencia de éstas. Se podría decir, que hay cierto intento, cuando Gaos hace la traducción de “*Dasein*” como “ser-ahí” o en el caso de Rivera con el *Vorhanden* que lo traduce como las cosas que “están ahí”. En un artículo publicado en la revista “*Heidegger Studies*” se trata precisamente la traducción de estas nociones a lenguas romances o iberoamericanas, a pesar de tratar sobre el “estar” en español, el texto fue publicado en alemán, lo cito en el original para mostrar como se intenta explicar el “estar” en alemán relacionado con la obra heideggeriana: “*Con la traducción de textos filosóficos en lenguas iberoamericanas se encuentra uno con un problema fundamental. Se da en que el verbo alemán “sein” tiene dos equivalentes. Son situaciones o determinaciones de lugar, relaciones etc., expresados con estar (<lat. Stare, “pararse”), con ser son propiedades esenciales y duraderas, (<lat. Sedere, “sentarse”). A la problemática gramatical se le añade una filosófica, que en el caso del pensamiento de Heidegger gana una fuerza explosiva.*”<sup>96</sup> En esta cita se puede apreciar la intención de mostrar cómo el español con sus dos verbos, para el verbo *Sein* aporta al pensar heideggeriano. Aunque esta reflexión sea válida y llegue a ella más de un hispanohablante especialista en Heidegger, la formulación que se hace en la cita es muy deficiente, no es explicativa y cuando intenta, muy brevemente, hacer una etimología de los verbos comete un error fundamental en la explicación del verbo ser en latín, pareciera que los autores no conocieran esta lengua, puesto que nos reducen el verbo ser a *sedere*, que tampoco se nombra así sino *Sedeo, sēdi, sessum*, en alemán “sitzen”, que es el estar sentado, en reposo, deja nuestro “ser” en una postura completamente estática. Normalmente el verbo ser se presenta en la forma *sum, es, esse (infinitivo presente), fui*, que en primera instancia significa existir, haber y en segunda, estar, encontrarse. El verbo estar lo exponen como *stare* que significa *stehen* en alemán, estar de pie, que es una, de los tantos derivados del verbo estar, el cual tiene esta connotación cuando el verbo está en presente *adsum sto stete statum*. Aquí, de nuevo deja de lado la riqueza de los verbos “ser y estar” en una inmovilidad completa y les roba su gran importancia. ¿Cómo pueden afirmar que le dan ganancia si de entrada el autor, los autores

---

<sup>96</sup> Vigo, Alejandro y Michel, Andreas „Die Heideggersche Terminologie und das Problem ihrer Übersetzung ins Spanische“ en „*Heidegger Studies*“ Vol. 16, 2000. Pág. 248

mismos se la quitan? Ellos mismos comenten el error del que habla Heidegger, pues al dar el paso de la traducción de un pensar en una lengua a otra pierden gran parte de sus movimientos, se podría decir que dieron el paso muy rápido. Si del latín pasan al español de esa manera y luego lo traducen al alemán, cabe preguntarse: ¿Cómo queda el español frente al pensar heideggeriano? Más pobre de lo que estaba antes. Cuando un lector alemán -de hecho la mayoría será alemana porque está escrito en alemán- que no tenga conocimientos de español, pensará que en realidad no hay ninguna posibilidad y mucho menos una justificación de que esta lengua aporte en algo al pensar heideggeriano o que, por lo menos, lo pueda traducir satisfactoriamente.

Otro ejemplo de traducción del “estar” al español lo encontramos en Gaos, esta vez en su ensayo “La “cura” en Goethe y Heidegger” (México 1949) en el que Gaos también traduce la noción de *Sorge, Besorgen* por cura como en “Ser y Tiempo”. Cuando Fausto le pregunta: “Y tú, ¿quién eres tú? la respuesta de Cura (*Sorge*) era: “*Ahí estoy al instante*”; *ahora bien las palabras traducidas por “ahí estoy” puede traducirse igualmente bien por “ahí soy”, de suerte que cura se identifica con las palabras que la identificarían literalmente con el “ser-ahí” como resulta muy justo que se identifiquen la esencia de un ente y este ente*”<sup>97</sup> Aquí se puede ver como el castellano sustenta y al mismo tiempo enriquece las nociones heideggerianas por lo menos en este caso no es desmesurada más bien acertada traducción de *ich bin da -Dasein-(ser-ahí o estar-ahí)* por ahí-estoy. El “*ich bin da*” significa literalmente “yo estoy ahí-aquí”, en el preocuparme, en la cura que no es algo que se manifieste siempre igual, es algo latente, que en situaciones especiales, de urgencia sale a relucir, aparece más, se intensifica. Gramaticalmente es un error fundamental yo soy ahí-aquí preocupado, correctamente es: yo estoy preocupado por algo, vivo preocupado por algo pero no soy yo mismo una preocupación, aunque el intento de Gaos en este ensayo sea el de mostrar que la Cura, *Sorge*, no se diferencia del ser-ahí. En otras palabras el *Da-sein*, ser-ahí es siempre una preocupación y cuando deja de preocuparse está muerto, porque en la vida alberga en sí la preocupación de su propia muerte, casi se podría decir que la vida es cura de la muerte, que está sujeta a la preocupación por mantenerse vivo y no morir, por estar-ahí mientras que deja de ser. Este concepto se podría arraigar más, aclarar más con la noción de “estar” que con la de ser porque la “cura”, el “preocuparse por” es un estado que sale a relucir en la cotidianidad, en el estar-en-el-mundo, en casos extremos, urgentes, especialmente de carencia. La cura, el preocuparse están, más bien, latentes, porque el hombre no tiene esa conciencia de la muerte, ni la tiene presente como cuestión o problema

---

<sup>97</sup> GAOS, “La cura en Goethe y Heidegger” Pág. 182

de la manera que la tienen los existencialistas o los filósofos de la muerte, en este caso Heidegger. Se podría decir que al tener conciencia de ser para morir la preocupación se convierte en un estado característico del ser humano; se deja de estar preocupado por algo para ser una preocupación, en sí mismo, o tal vez, la preocupación es un estado de la existencia misma.

### ***Dasein: estar siendo (-ahí)***

Otro gran aporte del uso del verbo “estar” es el gerundio, el cual considero que también nos puede ayudar a aclarar la citada y conocida confusión óntico-ontológica. El gerundio existe en el alemán pero no es usado como en el castellano ni como en el inglés. Es, más bien, una partícula usada rara vez en textos de filosofía o literatura clásica. Lo que quiero decir, es que no se piensa en gerundio como se hace en castellano, además en este idioma el gerundio es construido con el “estar”, el cual rescata y mantiene la acción presente mientras que en inglés es construido con el verbo “to be” obviamente porque en este idioma tampoco existen los dos verbos ser y estar. Considero que hay muchos aspectos en la propuesta de Heidegger en donde se usa el gerundio y aunque él mismo trate de ponerlos en gerundio en alemán, ellos no gozan del mismo movimiento ni son tan claros y familiares como en el español con el verbo “estar” en gerundio. Debido a esto, es necesario resaltar la ayuda e importancia, como también las posibilidades de exponer nociones filosóficas que nos brinda el “estar siendo”. El “estar siendo” es la puesta en acción, en la que el ser acontece, en la que se **está** manifestando continuamente, en sus multidimensiones. Pienso que el “estar siendo” encarna más ese(os) movimiento(s) del ser que Heidegger quiere rescatar porque si revisamos la estructura del “estar siendo”, éste contiene el “estar” como la manifestación presente y el verbo “ser” en su continuidad. El presente simple se puede acomodar en un punto fijo y fugaz sin dar posibilidad de continuar más que por la unión de otros puntos en el tiempo. En cambio el gerundio nos brinda más posibilidades y se extiende más que un punto fugaz, va más allá de aquello atrapado por los ojos, pues adquiere una relación más estrecha con el tiempo, es temporal, es decir, toma una acción, un mostrarse del ser del ente, que empezó anteriormente y sigue mostrándolo, sigue en la acción, es algo que no se limita a la simple vista. Aquí están envueltos más sentidos y percepciones, porque a veces hay acciones que no se pueden ver como el amar, por ejemplo, cuando no se está manifestando expresamente, es decir, físicamente o en acciones evidentes. A veces el amor puede ser sublime, esta expresión también la encarnaría el juego entre “ser y estar”; se está amando pero sin ser amado por el otro, se está amando en silencio. Pienso que se pueden tomar las posibilidades temporales, de

movimiento brindadas por el “estar”, por un lado como verbo auxiliar del gerundio y por el otro lado, el “estar más participio pasado” o más el atributo calificativo, para ayudarnos a tener una comprensión más adecuada de los movimientos del ser.

El *Dasein* tiene la exclusividad de formular dos preguntas, la primera se la plantea desde su “estar”, en su estar-en-el-mundo y cuando se está haciendo la pregunta se manifiesta tácitamente su ser, también, se pregunta por su ser. En estas dimensiones nacen las dos primeras preguntas: ¿Por qué estoy acá?, ¿Qué soy? Aquí tampoco se puede hablar de un orden establecido, es decir, primero se formula una pregunta y luego la otra, este preguntar se da en los movimientos del ser y del estar del *Dasein*, por eso son casi simultáneos, van en unidad y se develan de acuerdo con la pregunta que se intente plantear. Quiero señalar que el “estar” no deja que el preguntar por el ser se vuelva un círculo vicioso, así sea desde las dimensiones fenoménicas, porque es ese punto en el que se hace evidente el “estar localizado” del ser, así sea a primera vista. Se podría calificar este desenvolvimiento del estar como fáctico, en el sentido de que es un hecho. Con esto me refiero a que éste no se queda únicamente en ser posibilidad deslocalizada, yo diría que el “estar” tiene algo de fáctico precisamente porque ya está, estando-en-el-mundo es posibilidad de algo, de proyectarse, de salir. El ser se abre en las posibilidades y, asimismo, las posibilidades se abren en el estar, a partir del estar. En este sentido se da el estar como existencia.

El estar+atributo o participio pasado recoge el pasado en el presente, cubre dos dimensiones temporales, pues no niega el pasado, la acción efectuada en el pasado que causa el estado actual. Aquí el punto de partida de la temporalidad no empieza en un presente actual o cercano sino que guarda otra acción, otro tiempo y otra historia. Por ejemplo “estoy cansado” por algo, porque hice mucho ejercicio o porque estoy cansado de la vida que llevo, de la carga de la vida, lo que me llevaría a un estar aburrido y si vamos más lejos cuando se alcanza este estar-aburrido total se llega a la “angustia”, al “estar angustiado” heideggeriano.

El gerundio capta la acción continua; el ser está presente y sigue manifestándose en sus diferentes movimientos; estamos en una continuidad que hasta ahora no tiene fin, y seguramente guarda otros movimientos del ser para mostrarse y ocultarse. Tal vez, esconde algo y no es tan evidente lo que está detrás, que también es, pero que en ese momento no está actuando explícitamente, o mejor, actúa de otra manera, está latente. Por ejemplo, estar amando, este estado es continuo así se ejercite una acción física o no, así no haya alguna

acción que lo haga evidente; es un estado que contiene la acción física y la espiritual, en la que fluyen los sentimientos. Se está enamorado así no se realice, se efectúe la acción, es un sentimiento que está presente, latente, ocultándose y manifestándose, pero siempre está, es algo que no deja de estar así no sea evidente. Este estado saca al “estar” de su primera característica, aquí el “estar” muestra continuidad, lo más importante, una manifestación íntima del ser, un estado propio del hombre, del *Dasein*, el cual no tiene que ser necesariamente evidente. Otro ejemplo de este estilo es estar proyectado en-el-mundo o estar proyectándose. El “estar pensando” es un continuo en el que la mente está en constante ejercicio, nunca se detiene, así en determinados momentos se crea “estar en blanco”. También hay que tener en cuenta que lo pensado no es revelado completamente, pues considero que una idea no puede ser expresada en su totalidad, pues ésta no se revela completamente; sale una parte y la otra queda en la mente, siempre queda algo en proceso o algo ya pensado que no salió a luz, se sigue pensando, reflexionando. Se podría decir que la idea, lo pensado cumple ese movimiento típico heideggeriano, pues ser expresada, está expresada y está sin expresar completamente, aunque ya haya salido a relucir; se desoculta y se oculta en el pensar como lo pensado. “Estar-pensando-en-algo” contiene los movimientos de lo pensado “*Denken als gedachtes*”, que sigue desenvolviéndose, actualizándose en el pensar o simplemente está latente en el pensar. Aquí también entraría en comparación los movimientos de ser y pensar, pues como lo que está siendo es ya sido, lo que se está pensado contiene lo pensado y en los dos casos ninguno sale completamente a luz. De nuevo se presenta la “de-construcción” en español con el “estar”: en el estar expresando lo pensado, se da el pensar como pensado, pues en el estar pensando es constituido por el estado de pensado, algo está ya pensado. Estos movimientos del pensar y del ser no se pueden mostrar completamente con la metáfora de la explosión de un volcán, pero en cierta forma si se pueden relacionar con éste cuando el ser se devela más íntimamente en la obra de arte o en un poema, cuando en el pensar surge una idea que mueve sistemas o los crea, son acontecimientos como explosiones naturales por eso son escasos, particulares, exclusivos y no se dan todos los días comúnmente ni son forzados artificialmente como una bomba de tiempo que explota. Este acontecimiento natural explota en un determinado momento sale todo lo que estaba adentro, aunque dentro del mismo volcán aún se conserve la lava que todavía no se ha regado, que está por regarse o que simplemente no se derrama y se queda adentro. Este evento va más de acuerdo con la manifestación del ser. Pues el volcán no explota todos los días ni a menudo, aunque su lava se esté cocinando y preparando para erosionar, siempre está en movimiento, se manifiesta con algunas chispas o pequeñas erosiones pero no tan fuertemente como cuando erosiona. La gran erosión, el evento

súper natural, solamente se da en ocasiones particulares y especiales, como el ser. Otro ejemplo es estar existiendo, el cual es más complejo, pues tiene un carácter más filosófico y reúne las nociones “ser” y “estar” como expresión total del existir. Por un lado “ser”, “existir” como el continuo que revela el gerundio y por el otro “estar” como lo presente, la acción que se ejecuta, la unión de los dos se condensa en el “estar siendo: estar existiendo”. El estar existiendo más que una señal de vida conlleva el estar-siendo-en-el-mundo, es decir, la apertura de ser-en-el-mundo. Por eso cuando Heidegger afirma en el § 9 de “Ser y Tiempo”: “*La esencia está en la existencia*”, esta existencia como sustantivo-concepto es la acción de estar-existiendo, en el cual se abre, despliega la esencia.

Hay que tener en cuenta que estos movimientos no son tan sencillos, pues, como se mencionó anteriormente, no son solamente los de la presencia también son los de la ausencia.

De acuerdo con el gerundio es interesante ver como Rodolfo Kusch da una salida al pensar latinoamericano: “El “estar siendo” como estructura existencial y como decisión cultural latinoamericana”. En este título podemos ver nítidamente cierta influencia de Heidegger no solamente por el uso del lenguaje filosófico sino por el estilo para presentar al *Dasein*. Es interesante ver también como Kusch concuerda con Heidegger en el sentido de que el ser simplemente no define sino muestra. Por eso Heidegger coloca/cimenta la ontología en su fenomenología hermenéutica donde se trata de dejar ver (*Sehenlassen*) y de mostrar: “...fenomenología significará entonces: *αποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα*: hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra desde sí mismo.....Considerada en su contenido, la fenomenología es la ciencia del ser del ente –ontología. Al hacer la aclaración de las tareas de la ontología, surgió la necesidad de una ontología fundamental; ésta tiene como tema el ente óntico-ontológicamente privilegiado (el *Dasein*), de esta manera se ve enfrentado al problema cardinal, esto es, a la pregunta por el sentido del ser en cuanto tal [von Sein überhaupt].”<sup>98</sup> Heidegger busca la forma de exponer que el ser *muestra* a través de sí mismo. Al respecto pienso, como dije anteriormente, que él está buscando al “estar”, pues el “estar” no define, señala. Con el “estar” tampoco se busca un fundamento como en la filosofía del ser, pues el “estar” trabaja las diferentes dimensiones de existencia, en las que se cuenta también con la no-existencia, es decir, con lo que está y con lo que no está y desde luego, envuelve al ser en el sentido que le da el gerundio, pues está siendo y no está siendo o simplemente está dejando de ser.

---

<sup>98</sup> ST. Págs. 57 y 60. Traducción de Rivera. SZ. § 7. S. 34 und 37

### ***Befindlichkeit***

El “estar” hubiera sido perfecto para denotar la noción heideggeriana de *Befindlichkeit*. Ésta ha sido traducida al español como disposición afectiva, encontrarse, entre otras. La *Befindlichkeit* se da en esa apertura del *Dasein-en-el-mundo*, en la cual se está manifestando desde sus diferentes estados de ánimo, condiciones, perspectivas y posibilidades, es como está disponible en-él, hecho que se da estando en-el-mundo, pues hay que estar-en-el-mundo, valga la redundancia, para poder estar en un estado de ánimo, abrirse y mostrarse. Es necesario tener presente que “estados” vienen de “estar”. Eso se puede ver en varios conceptos propios del estado de disposición afectiva en la obra de Heidegger, por ejemplo el miedo, angustia (*Angst*) que van conectados con el “estar curándose de”, “estar preocupado por”, entre otros, pertenece a la noción de estar. Por eso considero que sería más fácil arraigar esta noción heideggeriana partiendo desde este análisis filosófico-hermenéutico-etimológico de su noción de *Befindlichkeit*. Traigo a colación unos ejemplos de la *Befindlichkeit* para mostrar como el estar encarna perfectamente esta noción heideggeriana.

Primero tendríamos un “estar” con la doble connotación, el cual sería el “estar enamorado”, “estar amando”, otro sería “estar pre-ocupado”, “estar pre-ocupándose” (*Sorgen um*) característica existencial del *Dasein-en-el-mundo*. Como se puede ver en algunos de los ejemplos dados, éstos son estados: estar + adjetivo, que al igual que el gerundio dan extensión en sentido filosófico. Esta noción heideggeriana (*Befindlichkeit*) es tratada en el parágrafo 31 de “*Sein und Zeit*” “El ser-ahí como comprender”, Gaos la traduce como encontrarse, en el sentido de hallarse en, estar en: “*es una de las estructuras existenciales en que se mantiene el ser del ahí*”, en las que *Dasein* está dispuesto a comprender, estar constituiría el comprender la existencia como una predisposición, una apertura hacia el comprender. Es un encontrarse afectivo un comprender “sintiente”. De acuerdo con esto se podría decir que el problema del *Verstehen* (comprender) es el saber dónde está, por qué está ahí y cómo abrirse en su estar que se da en el proyectarse *Entworfenheit* que son manifestaciones del estar dispuesto del estar ahí.

En “Ser y Tiempo” en el quinto capítulo de la primera parte fragmento A. “*La constitución existencial del Ahí (Da)*”, que empieza con el § 29 “*El Da-sein como encontrarse*”, según la traducción de Gaos y la de Rivera dice: “*El Da-sein como disposición afectiva*”. Aquí cabría preguntarse: ¿Por qué traducen *Befindlichkeit* como encontrarse o como disposición afectiva y no como estar? En este caso yo propondría traducir “*El Da-sein como estar*” o en términos

más especializados como “estar siendo”, puesto que el “estar” denota más las manifestaciones y el movimiento del *Dasein* en-el-mundo, es más claro y más fácil de entender. Normalmente se dice está de tal ánimo, está triste, contento, disponible etc. O está en algo, como por ejemplo está trabajando en la universidad, o está en un sitio, está en casa, en-el-mundo. El significado de localidad lo cubre igualmente el encontrarse. Sin embargo, el “estar” alcanza a cubrir más acciones y estados y es más utilizado que el encontrarse; antes de encontrarse está.

El término “disposición afectiva” es demasiado científico e ininteligible, no se usa normalmente ni cotidianamente, es un término rebuscado. Además en español el estar es más comprensible, es más usado, hablado y escrito, que el encontrarse. Solamente se puede estar en un estado de ánimo: uno está feliz, deprimido, angustiado, preocupado. Estado viene de estar, acá el estar devela el ser del *Dasein*-en-el-mundo, el *Dasein* se manifiesta en sus estados.

Para poder comprender la noción de *Befindlichkeit* en Heidegger hay que ir directamente al “ahí” (*Da*), pues en éste, en su apertura es en donde se da la *Befindlichkeit*. Para empezar habría que tener en cuenta que si se tiene *Dasein* como “ser-ahí” habría que resaltar al “ahí” como partícula espacial, esto conlleva a que el ahí tiene que ir necesariamente con el “estar”. Sin embargo, hay que tener en cuenta que ser y estar no van separados y que el “estar” también es temporal. Por su condición de espacio-temporal el “estar” iría mejor, explicaría mejor bajo este aspecto el “*Da*” del *Dasein*. Pienso que con el “estar” como *Befindlichkeit*, en el estado de estar abierto, estar en disposición afectiva, estados de ánimo, se puede hablar también de estar-en-el-mundo. Para argumentar esta posibilidad de interpretar *die Befindlichkeit* e *In-der-Welt-sein* heideggerianas en América Latina traeré a cuento la explicación dada por el filósofo argentino Carlos Astrada, quien nos explica la *Befindlichkeit* en “Ser y Tiempo” de la siguiente manera: “*En la existencia humana cabe distinguir dos modos constitutivos de su estar “ahí”, modos igualmente primarios: la disposición emotiva (*Befindlichkeit*) y el comprender (*verstehen*). Lo que ontológicamente llamamos disposición emotiva no es ópticamente otra cosa que el banal estado de ánimo, el estar dispuesto anímicamente.*”<sup>99</sup> Habría que tener en cuenta que Astrada recurre al “estar” desde sus diferentes dimensiones, en esta cita podemos apreciar que lo coloca bajo los aspectos ontológico y óptico. Por un lado Astrada considera la *Befindlichkeit* como componente del “estar-ahí”, le está otorgando de alguna manera el concepto de estar, pues lo constituye. El estar también colma la esfera óptica al formar el

---

<sup>99</sup> ASTRADA, Carlos „Idealismo Fenomenológico y metafísica existencial” Universidad de Buenos Aires. 1936. Pág. 76.

simple estado de ánimo de estar dispuesto anímicamente. Astrada para exponer la estructura de “*In-der-Welt-sein*” recurre al “estar” y ve esta estructura en la *Befindlichkeit* como estar: “A base de la constitución ontológica que Heidegger llama *estar-en-el-mundo* tienen que ser consideradas y entendidas las determinaciones ontológicas de la existencia humana. El *estar-en-el-mundo* traduce un fenómeno unitario. Toda relación que el ente humano establezca o mantenga con el mundo es sólo posible porque dicho ente, como *estar-en-el-mundo*, es como él es.”<sup>100</sup>

La *Befindlichkeit*, la disposición emotiva y los estados de ánimo no nos son ajenos, todo lo contrario, son cercanos, íntimos los vivimos y padecemos en nuestro día a día. Debido a esto se puede hablar de una constitución existencial cotidiana. Los estados de ánimo que padecemos cotidianamente son aquellos de los que no nos percatamos directamente, como sería en el caso del estar feliz o triste, los cuales se dan por un acontecimiento especial, sino son esos que cubren nuestra rutina como el “estar en/de acuerdo” o “en desacuerdo” con la ocupación cotidiana, o como dice el mismo Heidegger: “La imperturbable serenidad, el reprimido disgusto de la ocupación cotidiana, el alternarse de ambos, y la caída en el mal humor, no son ontológicamente una nada, aunque estos fenómenos suelen pasar inadvertidos como lo presuntamente más indiferente y fugaz en el *Dasein*.”<sup>101</sup> Obviamente el aspecto óntico, que es el más evidente y accesible, no es solamente el que Heidegger quiere mostrar, pues se quedaría en la superficie de la primera manifestación de existir en lo cotidiano. Él quiere mostrar cómo el *Dasein* con su constitutivo existencial “ahí” (*Da*) se abre. En esta apertura ya se involucra el ser, puesto que es la manifestación del ser del ente en el mundo. Para poder llegar a ello hay que seguir los pasos de Heidegger, para quien el ser del *Dasein* se abre, sale en el mundo a través de sus estados de ánimo: “El estado de ánimo manifiesta el modo “cómo uno está y cómo a uno le va”. En este “cómo uno está”, el temple anímico pone al ser en su “Ahí.”<sup>102</sup> Por ejemplo con el temple de ánimo del *Dasein* siempre se está en un estado de ánimo: “En el temple de ánimo, el *Dasein* ya está siempre afectivamente abierto como aquel ente al que la existencia [*Dasein*] le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo. Abierto no quiere decir conocido como tal.”<sup>103</sup> De hecho la expresión “estar abierto” cubre perfectamente lo que Heidegger quiere exponer, pues no implica necesariamente un acontecimiento extraordinario que se abra en determinado momento y obligatoriamente tenga que hacer público este “nuevo” estado. El “estar abierto” del *Dasein* es un constitutivo suyo, que está siempre presente, su afectividad

---

<sup>100</sup> *Ibíd.* Pág. 66.

<sup>101</sup> *Ídem.* ST. Pág. 158. Traducción Rivera.

<sup>102</sup> *Ibíd.* ST. Traducción Rivera. Pág. 159. SZ. S. 134.

<sup>103</sup> *Ídem*

está continuamente abierta quiéralo o no; está latente y expresa, pero su apertura está siempre ahí, valga la redundancia, abierta.

De acuerdo con lo anterior se podría afirmar que en español es más clara y accesible la *Befindlichkeit* heideggeriana porque, como ya se vio, está formada por el “estar”, por esta razón no habría que recurrir, como hace Heidegger, a otras expresiones o formas de existencia para poder mostrarlo, que en vez de exponerlo claramente lo hacen cada vez más oscuro. Esto se puede ver en la traducción de este aparte de “*Sein und Zeit*” al español, que aunque no sea la más legible ni la más apropiada que se pueda hacer, recurre al “estar” y con este hecho ya se está encaminando hacia el uso del estar para traducir estos conceptos heideggerianos. En este punto tengo la intención de demostrar que es válido traducir la estructura *In-der-Welt-sein* por estar-en-el-mundo, porque mientras exista el *Dasein*, estará afectivamente, emotivamente-abierto-en-el-mundo, teniendo, implícitamente, los movimientos “estar existiendo”, “estar siendo” y “estar proyectado”. Es necesario subrayar que también hay confrontación-acción entre ellos, pues, tenemos el estado de abierto que permanece de esta manera así haya cambios o no. El “estar proyectado” conlleva las dos, es decir, el estado y la posibilidad, es una condición primordial y existencial del *Dasein*. El “estar existiendo” conlleva la acción presente extendida resaltando la existencia.

De todas maneras lo más importante acá es que el estar corresponde a la *Befindlichkeit* heideggeriana mostrando cómo está el hombre-en-el-mundo, para corroborarlo veamos la traducción de Rivera: “*En el temple de ánimo, el Dasein ya está siempre afectivamente abierto como aquel ente al que la existencia (Dasein) le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo.*” Más adelante Heidegger expone cómo el *Dasein* ónticamente huye de estos estados de ánimo: “*Por lo regular, el Dasein esquiva de un modo óntico-existentivo, el ser que ha sido abierto en el estado de ánimo; desde un punto de vista ontológico-existencial esto significa: en eso mismo a lo que semejante estado de ánimo no se vuelve, se desvela el Dasein en su estar entregado al Ahí. En el mismo esquivar, está abierto el Ahí.*”<sup>104</sup> La carga de la existencia, que se acentúa cuando se torna tediosa, es algo que en la actualidad se disfraza con el traslado de estados de ánimo a otros espacios, a otras realidades. Es como dice Heidegger de lo que se trata es de escapar. Escapar de la realidad y refugiarse en otro espacio, más bien, en otra dimensión. En la actualidad se puede ver esta huída en las dimensiones virtuales de la televisión, del cine, de la realidad virtual, del Internet. Se busca escapar de lo tedioso,

---

<sup>104</sup> Ídem.

dibujarse en otras imágenes, evadir de cierta manera su propia realidad y existencia. El tiempo cotidiano-real-se acomoda, se transforma en el tiempo de la otra realidad virtual, así se acorta el tiempo rutinario. En otras palabras, el hombre huye de su propio estar. Con esta preponderancia de los estados de ánimo concuerda mi interpretación de los movimientos del ser y del estar, se podría afirmar, que “ser” sale a relucir en los momentos especiales<sup>105</sup> de la vida y el “estar” en el cotidiano. Aunque debo recalcar que recorro a esta división solamente para explicar los usos y connotaciones de estas nociones, pues en realidad hacer una separación radical sería caer de nuevo en un sistema dogmático y metafísico.

Recurriré a Kusch, quien 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.”<sup>106</sup> 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. El muestra, en un análisis socio-filosófico, como el mundo del símbolo se refleja en el estar.

El “estar/ser arrojado” (*Geworfenheit*) es la primera determinación esencial de la *Befindlichkeit*. Es esa condición de existencia, que no pedimos explícitamente, llevando consigo una decisión que no tomamos ni nos pidieron tomar y que se realiza mientras estemos

---

<sup>105</sup> Con especiales me refiero a experiencias profundas e íntimas del ser. Por ejemplo las realizadas en el arte, en la creación de la obra de arte, en la que se devela el ser.

<sup>106</sup> KUSCH, Rodolfo “Geocultura del hombre americano” Pág. 153.

en este mundo. En ésta se puede ver la “necesariedad” (necesidad) del “estar”. De ahí vendría ese de-dónde existencial que guarda de cierta manera el secreto del qué es, de dónde proviene, pero que se condensa en el estar. Es esa carga de la existencia del *Dasein*, que se proyecta día a día, es ese de donde y adónde del que no somos concientes pero que igual vivimos y querámoslo o no lo asumimos: “Este carácter del *Dasein*, oculto en su de-dónde y adónde, pero claramente abierto en sí mismo, es decir, en el “que es”, es lo que llamamos la condición de arrojado [*Geworfenheit*] de este ente en su Ahí; de modo que, en cuanto estar-en-el-mundo, el *Dasein* es el Ahí. El término “condición de arrojado” mienta la facticidad de entrega a sí mismo.”<sup>107</sup> Pienso que traducir este término, fundamentalmente heideggeriano, por “condición de arrojado” no es el adecuado, puesto que no recoge todo el movimiento que da el “estar” y porque la condición siempre condiciona. La *Geworfenheit* queda más clara con “estar” porque el *Dasein* al estar arrojado, está arrojado le da continuidad y concretiza de cierta manera su presencia mientras que “es arrojado” queda cubierto el acto, ya está hecho pero no se hace énfasis en la presencia, en esa estadia existencial-ontológica del *Dasein* arrojado en-el-mundo. Por tanto, su apertura quedaría plasmada sólo en el acto de ser arrojado y no en la continuidad “pre” y “post”, en la que en realidad no hay diferencia sí es “pre” o “post” porque no se da en una linealidad (línea), pues hay que tener en cuenta que el estar arrojado, es siempre un ya está, ya ha estado/sido arrojado. El estar arrojado tiene que darse en la estadia del *Dasein* en el mundo, pues en este caso se trata de un estar-en-el-mundo lo que nos conlleva a traducir *In-der-Welt-sein* de esta manera. Según esto se podría decir que el *Dasein* es esquivo por excelencia, esquivo de su propia existencia, huye de su estar. El *Dasein* es arrojado al mundo y por hecho, estado continuo, está arrojado; se podría afirmar que el *Dasein* es algo que ya está arrojado. Por eso voy a traducir la cita anterior, pues aunque Rivera recurra al “estar” agrega un *Dasein* donde no lo hay y este hecho hace un poco ininteligible lo expresado y fuera de eso le quita cierta importancia al estar. Mi propuesta es la siguiente: “este que es, que llamamos el estar arrojado, es este ente en su Ahí, de modo que como estar-en-el-mundo es el Ahí.” En este intento de traducción se ve claramente la conexión entre estar, ahí y mundo finalmente denotando la fórmula *Dasein* como estar-siendo-ahí-en-el-mundo. De esta manera quedarían más claras la *Befindlichkeit* y la *Geworfenheit*, pues no quedaría excluido ninguno de sus movimientos por más ocultos que sean, ya que el estar siendo colma lo oculto y mantiene la apertura. El “estar” como *está* cubre la localidad del ahí y su estado de arrojado en las posibilidades que solamente se despliegan gracias al mundo. Pienso que en la *Befindlichkeit* y la *Geworfenheit* heideggerianas, se puede usar solamente la estructura de

---

<sup>107</sup> *Ibid.* ST Pág. 159. Traducción de Rivera. SZ. S. 135.

estar-en-el-mundo porque el “estar” abarca perfectamente lo que ellas denotan, además las dos vienen del estar, como el estado de ánimo, de abierto, de yecto, arrojado, esa condición es un estado, que como ya se vio, está oculto pero siempre está abierto. Por eso aquello que lo abre en el mundo son sus estados de ánimo, que identifican, acentúan su ahí (*Da*).

En el “estar arrojado” se entrecruzan el estar-ahí y el estar-en-el-mundo, en otras palabras el “estar” resalta la unión entre el estar del “estar-ahí” (*Dasein*) y del estar-en-el-mundo, aquí vemos el juego existencial-espacial otorgado por el “estar” mientras con el “ser” quedaríamos presos en una estructura “ontológica”, que de cierta manera eleva esa condición espacio-temporal de estar-en-el-mundo a estadios difíciles de captar. Esto debido también a todas las implicaciones del cristianismo- evidentemente provenientes del platonismo- en las que la noción de “ser” envuelve también el fenómeno de la eternidad, del más allá, como el mundo de las ideas, y desde luego éste sería un punto de confusión para la temporalidad del *Dasein*, la cual es predominantemente mundana, pues como dice el mismo Heidegger: “*La esencia está en la existencia*” y cabe preguntarnos ¿Dónde está la existencia, en donde se proyecta y hacia dónde? En-el-mundo, en-el-tiempo. Indiscutiblemente lo temporal también queda incluido dentro del estar, pues éste destaca el su paso por el mundo del *Dasein* así como se temporalidad.

### **“West” y “estar-siendo”- “estar aconteciendo”**

La noción de “*west*” es tomada por el pensador alemán en su tercera fase para designar su propuesta de *Ereignis*. El “estar” también puede aportar a este concepto lo podemos ver cuando Heidegger trata de mostrárnoslo: “*Seiender als jedes Seiende ist das Seyn selbst. Das Seiendeste “ist” ist nicht mehr, sondern west als die Wesung (Ereignis). Das Seyn west als Ereignis.*” *El ente como cada ente es el Ser mismo. El más ente, entísimo, ya no es más, sino se acontece como la esencia (acontecer). La esencia se mueve como acontecimiento.*” -Yo diría: -*la esencia está aconteciendo-*.”<sup>108</sup> Cabría preguntarse qué significa, qué quiere decir “*west*”: ¿Abre Heidegger ya un camino, un espacio para ver y escuchar, o tal vez para seguir al Ser? Es decir ¿Recupera o, al menos, intenta recuperar la noción de ser perdida en la historia de la filosofía? ¿Será que Heidegger está hablando acá de esenciar, siendo es esenciar? “*West*” pertenece al Ser, es su movimiento, va más allá de un simple aparecer del ente o una simple manifestación, es un acontecer, que revuelve hasta lo más profundo, es el acontecer porque en él sale el ser. Se podría responder que al traspasar, o mejor, de-construir “*ist*” a “*west*” se sale de los márgenes y de la “estaticidad” del lenguaje tradicional de la metafísica plasmado en el “*ist*”.

---

<sup>108</sup> GA 65. § 219. S. 344.

Para poder exponer estas nociones en español, propongo hacer una deconstrucción, primero del “ist” a “está”, pues este “ist” es más un “está” que un “es”, porque también encarna el movimiento del ente. Luego vendría el “*West*”, el cual se podría interpretar como “siendo/sido” o mejor, a „estar siendo“-“estar aconteciendo”. “Está siendo” tiene más movimiento y recoge otras connotaciones filosóficas que el simple “está”, es una continuidad, que está aconteciendo; no es puntual sino dilatado en el tiempo y en las dimensiones en que sale a relucir. Sigue apareciendo, sucediendo aunque no sea evidente. Es importante mencionar su falta de evidencia puesto que este fenómeno también lo saca de la “estacidad” óptica del **ente** que está presente, de lo evidente. Por tanto su aparecer es mucho más fuerte y potente de lo que está presente.

Hay que tener en cuenta que el “estar” también está involucrado en el concepto de esencia *Wesen*, trabajado por Heidegger: “la esencia está en la existencia”. En este caso el esenciar (*West*) se podría relacionar con el estar existiendo, pues son dos acontecimientos, por eso está aconteciendo al estar- existiendo. Si se recurriera al término tradicional de “esencia” habría de nuevo confusión porque la esencia se ha considerado usualmente como algo que no se presenta, ni sale a relucir sino al contrario está oculta, es casi inalcanzable. También ha sido tomada como algo que no se muestra ni se deja ver, invisible, en este caso sería todo lo contrario al movimiento dado por el *west*. Habría que tener en cuenta que si *wesen* se toma como esenciar hay en ella también un vestigio de visibilidad porque en alemán con el sufijo an- queda *anwesen* que comúnmente sería presenciar, por tanto sugiero, para denotar la concepción heideggeriana, “estar presente”. *Wesen* podría tener la connotación de “estar siendo presente”, contradiciendo así la noción metafísica de esenciar. Mostraría también como el Ser está aconteciendo, está esenciando.

De una manera activa *west* se presentaría en español con la combinación de los verbos de “ser y estar” en gerundio: estar siendo y estar aconteciendo. Teniendo en cuenta que en el estar está aconteciendo, se abre el ser. Cuando se trata del simple ser, estar, moverse del *Dasein west*, se podría decir que es, *se mueve*, en las dimensiones del estar. Este movimiento del *west* lo podemos ver también en la noción de verdad heideggeriana, cuando él afirma en su conocido escrito “De la esencia de la verdad”: “La verdad no es una nota de la proposición adecuada, que se enuncia de un “objeto” por un “sujeto” humano y que luego “vale” en alguna parte (no se sabe en qué ámbito); la verdad es desvelamiento del ente por el cual cobra presencia (*west*) una apertura. En lo así abierto, se expone todo comportamiento humano y su actitud. Por eso, el

*hombre es de la ex-sistencia.*”<sup>109</sup> En esta cita *west* es traducido por presencia, vemos como la esencia cobra presencia, en otras palabras se está presentado la esencia, es decir, se devela la verdad. En la cita también podemos apreciar la conexión que hay en estas tres nociones fundamentales en Heidegger: *Wahrheit- Entbergung der Seienden-west-Ek-sistenz*, en español se puede traducir de la siguiente manera: Verdad- des-encubrimiento del ente, de lo que está latente y se hace presente en este acto- esenciar, estar esenciando- estar existiendo.

Para terminar de presentar las posibilidades del “estar” en la propuesta heideggeriana voy a interpretar la explicación dada por Heidegger de los movimientos del Ser y del ente, que no son los mismos, por tanto no actúan igual, aunque pueden requerir de los mismos verbos pero de diferentes maneras, veámoslo en el original: “*Aber zur Klärung vor allem gegenüber dem Gerede von “Ontologie” und vom “Sein” gilt es zuvor folgendes zu wissen:*

*Das Seiende ist.*

*Das Seyn west.*”<sup>110</sup>

En esta cita se ve cómo Heidegger busca diferenciar tajantemente el ser y el ente mediante distintos verbos, se podría traducir de la siguiente manera con los verbos ser y estar: “*Pero para clarificar ante todos contra las habladurías sobre la “ontología” y del “ser” es válido saber antes lo siguiente: El ente es, está. El Ser se mueve, acontece, es.*” Claro está que queda abierta la posibilidad de interpretarlo de la siguiente manera: el Ser es esenciar, está esenciando. Pero en este punto ya se entraría a un debate meramente filosófico. Tal vez Heidegger hubiera podido dilucidarnos este problema con los conceptos “ser y estar”, que le brindan la posibilidad de diferenciar y de mantener el mismo verbo en diferentes movimientos. Yo propondría la siguiente variación: *El ente está. El ser es. El Ser está siendo en su acontecer, está aconteciendo.*

De acuerdo con este análisis de las posibilidades del “estar” para interpretar y explicar conceptos heideggerianos se puede concluir que el “estar” es un concepto filosófico, que está envuelto en la existencia del hombre y en su temporalidad. Por eso mismo es propicio tomarlo para pensar o entrar en los espacios del ser más que como un recurso gramatical.

---

<sup>109</sup> DEV Pág. 72. Traducción García Belsunce. VWW S. 18.

<sup>110</sup> GA 65. § 34. S. 74.

## **“Estar” concepto para una “de-colonización” del pensar en América Latina**

Quiero trabajar la noción de “de-colonización” partiendo de la noción heideggeriana de “destrucción” del lenguaje metafísico, la cual iría en un sentido similar a la noción de “de-construcción” sacada de la misma “destrucción” heideggeriana. Gran parte del problema de no tener una filosofía propia latinoamericana radica en que no se le ha dado el valor suficiente a su lenguaje, por ende, a su pensar. Las grandes expresiones del pensamiento latinoamericano se han dado en el campo de la literatura, de ahí también han surgido los discursos “post-coloniales”. Pienso que habría que volver a la base teórico-filosófica para darle más fundamento a estos discursos, pues de aquí han nacido en occidente los grandes discursos coloniales, modernos, post-modernos, post-estructuralistas, tanto los fundados en la hegemonía de la razón, por ejemplo, los metarrelatos, como los que la critican. Bajo este aspecto no podemos negar que somos occidentales; lo occidental forma parte de nosotros. En la actualidad se vive una mezcla de las dos visiones de mundo dándose esta nueva visión: la del latinoamericano. El latinoamericano como receptor, víctima, imitador, crítico, parte del euro-centrismo. Tomando a Heidegger como modelo con su “destrucción” del lenguaje metafísico con su alemán heideggeriano pienso que el “estar” sirve para destruir esos imperativos coloniales y asimismo para mostrar el lenguaje propio de este pensar latinoamericano. Por eso, sugiero la noción de “de-colonización” como movimiento “de-constructivo” realizado por el pensar-lenguaje, empezando por la noción de “estar”.

Con el concepto de “estar” se intenta captar esas manifestaciones del ser en América Latina en español, es decir, que están-siendo reveladas en este lugar y en este lenguaje temporal, las cuales no se pueden abarcar con el concepto de ser analizado y “creado” en Europa occidental. Un ejemplo de este intento lo hace el argentino Rodolfo Kusch, quien va al campo cultural latinoamericano haciendo, desde luego, un análisis filosófico-antropológico de las posibilidades del estar. Hablar del campo cultural latinoamericano es algo de por sí muy complicado, porque ahí radica el problema fundamental del ser latinoamericano, pues no se tiene clara la identidad como en los modelos euro-céntricos y se sigue concibiendo al ser únicamente desde estos parámetros y no desde los propios. En la siguiente cita podemos ver como Kusch interpreta el “estar” como manifestación del ser culturalmente: *“Era un estatismo que abarcaba todos los aspectos de la cultura quechua, como si toda ella respondiera a un canon uniforme, que giraba en torno del estar en el sentido de un estar aquí, aferrado a la parcela cultivada,*

a la comunidad y las fuerzas hostiles de la naturaleza.”<sup>111</sup> En Kusch se da posibilidad de un estar-aquí como *Dasein*. Esta sería la interpretación del *Dasein* heideggeriano, haciendo énfasis en el “estar” del latinoamericano, en su tierra, porque se refiere a un aquí específico: el latinoamericano. Esa interpretación del *Dasein* con el “estar” lo podemos ver directamente en la nota de pie de página donde Kusch afirma: “El mismo concepto de *Dasein* de Heidegger, que siempre es traducido como “ser ahí”, sin embargo, tiene un sentido de “mero estar”, o sea, de “darse”. No hay que olvidar que en el alemán no hay verbo estar. Por eso, cuando hacemos la traducción, creemos leer erróneamente en este término un compuesto del verbo ser. Pero la fenomenología que Heidegger hace del *Dasein* indica claramente que tomó como objeto al “uno anónimo” (*das Man*) que simplemente está, como diremos más adelante. El concepto de *Sein* o ser aparece en Heidegger recién cuando toma la existencia auténtica y no antes. Mejor dicho, simula tomar en cuenta el ser durante la fenomenología del *Dasein*, por un simple problema del lenguaje. ¿Hubría podido hacer lo mismo si hubiese pensado en castellano?”<sup>112</sup>

Pienso que sí, que en este caso específico Heidegger hubiera podido hacerlo en castellano porque precisamente ese idioma nos brinda posibilidades de tener en cuenta el ser en/durante la fenomenología del *Dasein*, pues considero que en ésta entran tanto la noción de ser como la de estar. Lo que Kusch insinúa con esta pregunta es que Heidegger hubiera podido realizar esta estructura fenomenológica del *Dasein* con el estar. Por otro lado, analizando más a fondo lo dicho por Kusch se puede leer una crítica a Heidegger, pues el filósofo germano todavía trabaja en el imperio del ser y por eso no lo hubiese podido pensar igual en castellano. Sin embargo con el “estar” se hubiera presentado clara y nítidamente la diferencia entre *Dasein*, *Sein* y el anónimo *man*, resalto que esta diferencia no sería categórica ni rigurosamente dogmática. Hay que tener en cuenta que la sugerencia de Kusch nos lleva a pensar esta problemática solamente en un español latinoamericano. Por consiguiente es posible hacer una interpretación de la propuesta de Kusch en el siguiente esquema:

Heidegger	Kusch
<i>Dasein</i>	Estar-aquí
<i>Sein</i>	Estar
<i>Man</i>	Lo que está
Clasificación del <i>estar</i> en América Latina	
Estar-aquí	<i>Dasein/ runacay</i>
Estar-aquí	Despectivo

<sup>111</sup> KUSCH, Rodolfo „América Profunda“Pág. 90.

<sup>112</sup> *Ibíd.* Nota de pie de página No. 72 en la página 90.

Mero estar	Masas
------------	-------

En este esquema ya se puede divisar una “destrucción” de la noción tradicional de “ser” a través de la de “estar”, pues todo está cubierto por el concepto de “estar” y el de “ser” queda excluido. En otras palabras se empieza a hacer una “de-colonización” del pensar con el “estar”. Sería una inversión correspondiente a la propuesta de Heidegger basada en la noción de ser, aunque de cierta manera la de Heidegger no se fija únicamente en la noción de ser en el sentido de que busca indirectamente, sin estar consciente de ello, esos movimientos del “estar” a través del juego de sufijos y prefijos y la estructura de su alemán.

Continuando con el fenómeno cultural Kusch hace una estricta diferenciación entre ser y estar para representar la cultura occidental y la quechua: *“Por ese lado encontramos un término de comparación entre la cultura quechua y la occidental. Todo lo europeo es lo opuesto a lo quechua, porque es dinámico, lo cual nos aventura a calificarlo como una cultura del ser, en el sentido de ser alguien, como individuo o persona.”*<sup>113</sup> Kusch hace la diferencia entre ser y estar, dos conceptos eminentemente ontológicos en los que emane el develar del ser del hombre a través de la cultura. No estoy de acuerdo con la estricta clasificación que hace Kusch entre ser y estar porque parecería que fuese así: estar como lo estático y ser como lo dinámico. Se podría decir que Heidegger y Kusch hacen su análisis ontológico desde lo contextual, desde la cultura, claro está que de dos maneras diferentes. Trabajan algo universal desde una perspectiva meramente contextual, en la fusión-expresión pensar-lenguaje.

Con respecto al quechua, tomado aquí como cultura-lengua, hay un término interpretado por Kusch, filosóficamente más que antropológicamente, el de *runacay* [runa caí] “hombre-aquí” como “estar aquí” que, como vimos en el esquema anterior de las variaciones del “estar” en Kusch, tendría la connotación de *Dasein*. La traducción/interpretación de *runacay* podría ser el hombre-está-aquí/ahí-en-el-mundo, porque el hecho de estar en-el-mundo lo incorpora en el ser del mundo, en las entrañas de la tierra, en este caso más estrictamente en la naturaleza. Pienso que aquí sería más adecuado estar-siendo-en-el-mundo, pues reducir el ser indígena o estar indígena-en-el-mundo/naturaleza<sup>114</sup> a algo meramente estático es volverlo una roca. “Estático” no es la denotación más adecuada y correcta para mostrar el estar aquí del hombre, de los indígenas/nativos andinos. Los *pururaucas* o guerreros en la cultura quechua son de

<sup>113</sup> Ídem

<sup>114</sup> Doy la opción mundo/naturaleza porque en la cosmología indígena no hace estrictamente una diferencia clara entre los dos, pues se vive-en-la-naturaleza y no se la objetiva como en el mundo occidental.

pedra y se convierten en hombres para pelear, en esta metamorfosis recobran movimiento. Esta metáfora de la roca no es la más apropiada para mostrar el ser del hombre, pues lo estatifica, tal vez por eso Kusch regresa a ella. El indígena está en el movimiento circular de la naturaleza y no por fuera. Él lo ve desde adentro viviendo en unión con/en ella. Concebir lo estático como el estar en la naturaleza sería un error porque ella en sí es un constante devenir. Veo lo estático más en vía de ser una interpretación occidental, obviamente desde el imperio del ser, donde lo estático está más conectado con la noción de ente.

Kusch distingue entre el “estar-aquí” y el “ser alguien”, nos lo muestra también culturalmente en la dinámica de Occidente en Suramérica. En las sociedades occidentales se perdió el disfrutar el simple “estar” y el “estar” se vuelve un afán, el afán de ser alguien, aquí se da la occidentalización y la pérdida del “estar”. Esta metamorfosis del simple estar al ser alguien se puede ver en el paso del campo a la ciudad, de la periferia al centro, del indígena al latinoamericano. Pienso que en la actualidad la metamorfosis del estar al ser no se da únicamente en el tránsito del campo a la ciudad. Hoy en día estas versiones pasan a ser clásicas, pues con la globalización se derrumba la diferencia marcada y clasificada en la modernidad entre el campo y la ciudad. Hay acceso de lado y lado, la información, que trae consigo conocimiento del otro, hace que éstos no sean tan extraños y en cierta medida tampoco tan distantes; el espacio entre los dos se ha cortado. Los *mass media* y la emancipación de la imagen, dada en su multiplicación, han roto las fronteras entre centro y periferia, hasta el punto que hay migración masiva de la una hacia la otra, ciertamente más del campo a la gran ciudad, pero los ciudadanos también van al campo en los fines de semanas y en vacaciones; el campo es una recreación, un espacio para desestresarse, es la vía de escape del ruido y del bombardeo de la gran ciudad: la megalópolis. Mientras que para los campesinos el campo era su estar, su subsistencia, que hoy no los abastece y huyen igualmente a la ciudad a buscar mejor vida. Los campesinos ya no tienen la clásica visión de la naturaleza, pues la mano del hombre ha hecho de la mimesis el original y ha copiado, divulgado en sus imágenes el poderío y su dominio sobre la naturaleza. Por más que se quiera ya no se puede tener la misma relación con el campo, ya no es igual de pura e inocente; las máquinas establecen la relación con ella desde su propio modelo, el de la civilización. No deja entrar el “estar-en-unión-con-la-naturaleza. Sin embargo, el “estar” no desaparece, más bien, se actualiza en sus nuevas manifestaciones.

Contradigo a Kusch en el paso del “estar” al “ser”, pues pienso que el *Dasein* no deja de estar al entrar en la dinámica del ser. Este ha sido el error de occidente, de buscar una dinámica/un movimiento del ser más allá de su propio estar, que simultáneamente lo niega, siendo que en el estar es donde se manifiesta el ser del hombre y no en dimensiones extraterrestres y sobresensoriales. Mi intención es demostrar que al *Dasein-en-el-mundo* le pertenecen ambos ser y estar. No se trata, pues, de explicar el hombre o el ser del hombre solamente desde una manifestación, un movimiento. Es absurdo separar ser y estar, pues son propios de la manifestación del ser del hombre y del ser en el mundo. El error ha sido separarlos y darle importancia a solo uno de ellos y excluir al otro. Kusch cae, en cierta manera, en el dualismo occidental de darle solamente valor a una, que prevalezca sobre la otra o simplemente se ignore, no se tenga en cuenta y se excluya como es el caso del imperio de ser con el estar. No veo tampoco las dos culturas opuestas, como lo presenta Kusch. De hecho hoy en día lo latinoamericano es occidental, es una mezcla de la nativa, de lo que queda de sus tradiciones, costumbres y folclor, y la gran influencia euro-centrista-norteamericana. De ahí se crean nuevas culturas con diferentes formas de estar en el mundo y manifestaciones del ser teniendo así la riqueza de las dos. Por eso para hablar de una “de-colonización” es necesario tomar las dos nociones: “ser y estar” porque las dos están contenidas en ella.

No estoy enteramente de acuerdo con el concepto de “estar americano” de Kusch, aunque reconozco y valoro su rescate del “estar” como concepto. Sin embargo, pienso que buscar entre los escombros para luego establecer el concepto de “estar” sacado de las ruinas y de lo poco que queda de la cultura de origen/nativa no recoge el “estar” latinoamericano en la actualidad. Fuera de eso el desarrollo cultural durante la colonia y en el “post- colonialismo” se ha dado bajo las culturas occidentales y las propias de la región no se han tomado en cuenta, han sido minimizadas por la perspectiva occidental igualmente ellas se han vuelto pasivas al respecto. Hoy en día hay una mezcla de dos: somos engendros de la influencia euro-centrista y estamos en nuestra tierra, sobre los escombros de nuestra propia cultura. Igualmente nos movemos bajo esos postulados y de todas maneras buscamos ser auténticos de acuerdo con este modelo. Para él se justifica nuestra autenticidad en la inversión de esta estructura, es decir, en el estar-siendo. Se podría decir que nos hemos occidentalizado y/o que nos han occidentalizado. Por eso para Latinoamérica no sería válido ese discurso meramente étnico-antropológico de una cultura que hace más de 500 años dejó de regir; es prácticamente una cultura que dejó de estar siendo, de estar aconteciendo.

En la obra de Enrique Dussel, filósofo argentino, se puede ver que interpreta a Heidegger con el “estar”. Tal vez, sin ser consciente de ello Dussel no hace explícita la necesidad del “estar” para explicar los conceptos heideggerianos, siendo ésta es la manera más clara y accesible para hacerlo porque el “estar” es familiar, cercano y comprensible, no es rebuscado ni forzado. Debo mencionar que hasta ahora no se ha reflexionado sobre las posibilidades filosóficas del “estar”. Considero que en el pensar latinoamericano, en el área de la filosofía el “estar” es tomado como existencial. Veamos lo dicho por Dussel: *“Heidegger objeta, sin embargo, que el sujeto no es lo primero, así como el objeto no es lo último, porque más allá del objeto está el mundo y antes del sujeto está el hombre. La relación “hombre-mundo” está más allá que la de “sujeto-objeto”. Ejemplifiquemos: el borrador es un objeto, pero ¿cómo llego a obtener el concepto del borrador? En la totalidad de mi mundo, este objeto (borrador) está arrojado ante mí, ante mi consideración; no es ninguno de los otros objetos; lo interpreto desde la totalidad de mi experiencia.”*<sup>115</sup> Después de haber hecho una breve explicación del hombre-en-el-mundo Dussel crítica la totalidad en Heidegger, porque en su totalidad no ve al Otro, no hay reconocimiento del Otro, Heidegger se basa en una totalidad europea, más exactamente, greco-germana. Según Dussel la totalidad existencial de Heidegger no alcanza a cubrir la existencia del Otro: *“Subrepticamente, el horizonte del que hablamos es presentado por Heidegger con la palabra “mundo”. La descripción es del “ser-el-mundo”; esto significa: soy único y mi mundo es único; es la totalidad neutra, inocente...El otro fue reducido a un ente dentro de tal mundo. Esto es lo que hay que cuestionar, porque América Latina es exterior a este mundo que tiene por centro un yo europeo. Cuando Heidegger dice el “hombre existe”, está afirmando la existencia de Europa y la descripción la hace desde su tradición a la que toma como tradición de todo hombre.”*<sup>116</sup> Sin embargo, esta crítica de Dussel a Heidegger queda presa dentro de la ambivalencia heideggeriana, que juega con texto y contexto, pudiendo así ser objetada fácilmente desde la propuesta heideggeriana. Dussel empieza afirmando que Heidegger libera a la ontología de la fase tradicional, del sentido moderno del ser y hace una interpretación ontológica de la cotidianidad, muestra como Heidegger libera al mundo de su objetivación con la estructura *In-der-Welt-sein*, la cual es una apertura. Por el otro, lado Dussel crítica la postura radical heideggeriana de basarse en su tradición europea excluyendo al Otro con su tradición y su cultura. Aquí yo argumentaría con la exclusión o el rechazo de la lengua y del pensar de las otras culturas, las latinas por ejemplo. Sin embargo, me parece que Dussel se queda en el esquema sujeto-objeto, al hablar del Otro fuera de la totalidad existencial de Heidegger, pues según esta interpretación habría un otro fuera de la estructura del ser-en-el-mundo,

---

<sup>115</sup> DUSSEL, Enrique “Introducción a la filosofía de la liberación” Editorial Nueva América Bogotá, 1979. Pág. 192.

<sup>116</sup> Ibid. Págs 194-195.

evidentemente este otro estaría fuera de mi cotidianidad pero no fuera del mundo. Como ser-en-el-mundo implica también un co-ser y un co-estar (*mitsein*), cuando soy, soy con los “otros”. Hay que tener en cuenta que esos otros son *Dasein*, que también están proyectados en-el-mundo y son precisamente por ese plexo de posibilidades, su condición de ser arrojados en el mundo no se les puede quitar. Veamos como Heidegger explica el co-ser o co-estar (*mitsein*): “Pero la caracterización del comparecer de los otros-se dirá- vuelve a tomar como punto de referencia al *Dasein* cada vez propio. ¿No empieza también ella destacando y aislando al “yo” de tal manera que luego será necesario buscar una vía para pasar desde este sujeto aislado hacia los otros? Para evitar este malentendido será necesario considerar en qué sentido se habla aquí de los otros. Los otros no quiere decir todo lo demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente no se distingue, entre los cuales también se está.”<sup>117</sup> Los seres a la mano, los que están-a-disposición (*Zuhanden*) pueden estar-en-el-mundo a disposición para ser utilizados, o lo contrario, están in-dispuestos, imprevistos, dañados pero jamás son co-ser o están-con, ésta es una condición propia del *Dasein*, solamente éste puede estar-con, ser-con, porque es el único ser que tiene la capacidad, o la característica intrínseca de proyectarse, de elegir y de responder por sus actos.

Debido a lo anterior propongo la siguiente crítica a Heidegger para no caer en el error de hacerlo solamente desde una postura ni de caer preso de su ambivalencia y así dar vueltas sin sentido. El co-ser/co-estar (*mit-sein*) heideggeriano no implica que al ser-en-el-mundo se tenga necesariamente que estar con los otros *Dasein*, tener responsabilidad con ellos y reconocerlos. Si interpretamos este co-ser, ser-con como el “estar-con” y en este caso “estar-con-alguien”, en términos heideggerianos, “estar-con-un-*Dasein*”, en la cotidianidad significaría estar-incondicionalmente-existencialmente-con-alguien y eso no lo explica Heidegger, es más, ni siquiera lo menciona. Tal vez, porque este juego de responsabilidades ofrecidas por el “estar-con” traería consigo connotaciones éticas con las que Heidegger no trabaja también implicaría reconocer al Otro contextual y culturalmente, incluido su pensar y manifestar-en-el-mundo, en este punto se tendría que reconocer el existir y pensar del otro y darle validez. En cambio Heidegger no se inmiscuye en esta problemática porque en principio el tiene claro que el pensar y la cultura filosófica están en greco-alemán en sus respectivos países y épocas. Con respecto a esto quiero demostrar que sí hay una diferencia entre “ser-en”, “ser-con” y “estar-en”, “estar-con”. Ser-en-el-mundo es una preeminencia ontológica y existencial en la manifestación de “estar-en” por extensión en-el-mundo. Aquí el “estar” se presta para mostrar dos formas existenciarías del *Dasein*: “estar-en” y “estar-con”. Hay que

---

<sup>117</sup> ST. Traducción de Rivera Pág. 143. SZ. § 26. S.118.

recordar que el estar tiene tácito el “en”. En el “estar contigo”, *ich bin mit Dir, I am with you*, por ejemplo; en español se ve la diferencia: “soy” contigo, primero que todo no es correcto gramaticalmente en este idioma, no se utiliza. Se usa solamente yo soy hombre, es decir, *Dasein*. “Estoy contigo” implica la responsabilidad de existir, ser, decidir estar con alguien, vivir con el otro involucrarlo en su cotidianidad. Es como un matrimonio cuando se decide estar con alguien y se está con esa persona cotidiana y existencialmente. También laboralmente cuando se decide estar con esa persona en el trabajo, trabajar con esa persona. En cambio estar en un trabajo es una decisión que no se toma directamente con el *Dasein*. Estar en el trabajo, es el estar en algo, no es el estar con alguien. Volviendo al ejemplo del matrimonio valdría la pena mencionar que esta unión no se realiza entre la tradición filosófica greco-alemana euro-centrista y el pensar periférico, en este caso el latinoamericano, porque el eurocentrista no está con el periférico sino sobre, es decir, se considera sobre éste, no lo reconoce, porque no está al nivel para estar con él. Tal vez, en este punto podría entrar la crítica de Dussel, porque aquí no se reconoce al otro, no se está-con-el-otro, hay diferencias de niveles. Sin embargo, Dussel no lo plantea desde esta dimensión y bajo esta problemática sino se queda en el plano sujeto-objeto.

Se podría afirmar que la estructura heideggeriana es incompleta, puesto que Heidegger no juega con la responsabilidad de estar con alguien, pues con ésta se realiza la unidad. En realidad ni siquiera se acepta el estar-en-el-mundo-con-alguien, pues es ya un hecho, ya se es-en-el-mundo, en este caso específico no hay conciencia del “estar” y se da por hecho el estar-con-alguien de una manera sobreentendida, sin reflexión sobre ésta. Tampoco se tiene que estar necesariamente con el otro, así sea un co-ser.

Pienso que la exposición del *mitsein* con el estar en castellano puede ser más comprensible que en el propio “*Sein und Zeit*”. Veamos cómo queda expuesto lo dicho por Heidegger en el párrafo 26 con la traducción que he hecho con la ayuda del “estar” y luego en la explicación dada por el pensador argentino Carlos Astrada,<sup>118</sup> quien recurre al “estar” para exponer el *mitsein* heideggeriano. “Este estar-ahí-también-con-ellos no tiene el carácter ontológico de un co-estar-ahí dentro de un mundo. El “con” es algo que tiene forma de ser del *Dasein*, el “también” mienta la igualdad del ser, en el sentido del “estar-en-el-mundo” “pre-ocupándose por” y “viendo en torno” “Con” y “también” deben ser entendidos existencial y no categorialmente. En razón de este estar-en-el-mundo determinado por el “con”, el mundo es desde siempre aquel que comparto con los

---

<sup>118</sup> Carlos Astrada en unos de los primeros expertos de Heidegger en Suramérica, de hecho es su primer embajador latinoamericano en este continente. Ver Capítulo III. La primera recepción.

otros. *El mundo del Dasein es co-mundo, en común. El estar-en es estar-con-otros. El ser-en-sí intramundano de éstos es el estar-con.*”<sup>119</sup> Para empezar considero que este *Mitwelt* podría ser explicado también con el “estar”, pues se trata de un estar-en-el-mundo con los otros, no es un solo ser-en-el-mundo aislado; el *Dasein* es el único ser que puede estar-con, lo que implica estar-con-alguien-en-el-mundo. Por eso pienso que es válida la traducción de “*Die Welt des Daseins ist Mitwelt*” como “*El mundo del Dasein es un co-estar-en-el-mundo*”. La siguiente línea “*Das In-sein ist Mitsein mit Anderen*” pasaría más con la concepción de que el mundo es un mundo-del-coestar. En el libro-guía del primer Heidegger escrito por Astrada “*Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*” explica la noción de *Mitsein* pero no recurre tanto al “estar” como lo hace en su libro posterior “*Existencialismo y crisis de la filosofía*” veamos como lo expone en ambos textos: “*El mundo, a base de la estructura originaria del estar-en-el-mundo, de la implicación existencial del con en esta estructura, es siempre el mundo que compartimos con los otros. -Posteriormente cita a Heidegger veamos la traducción hecha por él- El estar sola de la existencia humana es también un coexistir en el mundo. El otro sólo en un y para un coexistir puede faltar. El estar solo es un modo deficiente del coexistir, su posibilidad es la demostración de éste. -Citado del original “Sein und Zeit” Pág. 120-*”<sup>120</sup> En esta cita Astrada acude al “estar” para traducir directamente a Heidegger pero en la explicación se queda con el coexistir, aunque sí explica la estructura heideggeriana *In-der-Welt-sein* con el estar. Años después vuelve a tratar el tema concibiendo ya expresamente el *Mitsein* como estar-con-los-otros: “*El Dasein por su estar-en-el-mundo está con los otros. Vale decir que su existir en el mundo es coexistir.....El Dasein encuentra a los otros entes que poseen el carácter de Dasein, a partir del mundo, en el cual él se mantiene en tanto que está embargado por la preocupación. El Dasein está determinado existencialmente por el estar-con (Mitsein). Mas en cuanto el Dasein es librado por su mundo para su estar-con y se encuentra con los otros, el estar-ahí-con (Mitdasein) caracteriza el Dasein de estos últimos. Aunque el modo de ser del estar-con es como el preocuparse, un ser respecto al ente intramundano, el carácter ontológico del preocuparse no puede convenir al estar-con.*”<sup>121</sup>

Otro filósofo que recurre a los verbos “ser y estar” para mostrar y explicar nociones heideggerianas en español es el filósofo mexicano Emilio Uranga. En su ensayo “Heidegger, Kant y Santo Tomás en torno a la teoría de la verdad”, publicado en la revista de Filosofía y Letras de la UNAM, México Julio/ Diciembre 1954, Uranga recurre a “ser y estar” para explicar la noción de verdad, asimismo, se apoya en Heidegger para criticar la concepción

<sup>119</sup> SZ. § 26. S. 118-119.

<sup>120</sup> ASTRADA, Carlos “*Idealismo fenomenológico y Metafísica existencial*” Imprenta Universidad de Buenos Aires. 1936. Págs. 72-73.

<sup>121</sup> ASTRADA “*Existencialismo y crisis de la filosofía*” Editorial Devenir. Buenos Aires 1963. Págs. 55 y 81.

tradicional de verdad. Uranga nos muestra a través de Heidegger como Kant ha puesto a circular, ha refundamentado el concepto de verdad como adecuación, correspondencia. La fórmula *adaequatio intellectus et rei*, que ha sido criticada a lo largo de la historia de la filosofía vuelve a cobrar validez con Kant, pues es en ella donde se fundamenta el esquema sujeto/objeto. Por eso Uranga trae a colación la fuerte crítica de Heidegger a la revolución copernicana: “Heidegger pretende que la revolución copernicana de Kant no sólo no altera ese concepto tradicional de la verdad, sino que le presta renovada y más convincente fundamentación.”<sup>122</sup> En este ensayo Uranga vincula la reflexión de tres filósofos sobre la verdad tomando de base a Heidegger, pues parte de él e interpreta su revisión crítica de la metafísica, especialmente, el problema del tiempo, de una manera muy coloquial, recurriendo, como mencioné anteriormente, al verbo “estar”. Uranga a pesar de poner a Heidegger de base también lo crítica por haber ocultado la concepción de tiempo en los griegos como accidente: “Cuando Heidegger subordina el ser al tiempo no debía haberse callado la terrible verdad de que para los antiguos el tiempo era un accidente y que por eso era temible. Estamos hechos de la misma materia que está hecho el tiempo, es decir, estamos amasados en el accidente, y por ello, no por disolver el ente en la nada es temible el tiempo, pues por lo menos en la nada habitaría la certidumbre...y correr inexorable del tiempo no tanto es angustioso porque nada conserva, sino porque trae lo “accidental”, permitiendo que la vida halle sólo su solaz en el pasado en que no hay ya accidente, y no en el futuro, que no es propiamente lo que adviene sino lo que sobreviene, con ese matiz fuerte de lo que se nos echa encima sin poder saber cómo ni cuándo. Nuestro López Velarde ha concretado muy bien este sentimiento

*Como la sota moza, Patria mía,*

*En piso de metal, vives al día,*

*De milagro, como la lotería.*

*Ese “vivir al día”, “vivir de milagro” “vivir como la lotería” son tres “existenciaros” de la condición humana como constitutivamente accidental.”<sup>123</sup>*

En esta cita se puede ver la influencia de la obra “Ser y Tiempo”, en la que la angustia como sentimiento característico del hombre-en-el-mundo y el tiempo como accidente, son el destino (*Schicksal*) del *Dasein*. Con la crítica de Uranga a Heidegger por omitir que el tiempo es también accidente, se puede introducir el “estar” como temporal, pues si tiempo es accidente y estamos-amasados-en-el-accidente, esta forma de “estar” es nuestro manifestar desde el tiempo, nuestra condición temporal, ésta es el modo como existimos y nos

---

<sup>122</sup> Uranga, Emilio “Heidegger, Kant y Santo Tomás: En torno a la teoría de la verdad” Revista de Filosofía No. 55-56. Universidad Autónoma de México. 1954. Pág. 90.

<sup>123</sup> *Ibid.* Págs. 101-102.

comprendemos desde el tiempo. De aquí podemos deducir que ser-en-el-tiempo es estar-en-el-accidente. Uranga nos presenta este estar-en-el-accidente a través del canto mexicano de la vida. La vida es algo imprevisible, está llena de sorpresas, plena de posibilidades: sin nada fijo y seguro, fuera de la muerte. Se podría decir que es el “estar” sujeto al tiempo, al accidente nos ofrece la vida como una lotería. También se puede ver la presencia de Heidegger en el estilo de Uranga y en el uso de sus propias nociones como la de “existenciaros”, por eso la pone entre comillas. Los existenciaros (*existenzialen*) pertenecen al hombre, son características primordiales suyas como estar/ser-en-el-mundo. Al estar-en-el-accidente se está sujeto al tiempo e igualmente se es sujeto del tiempo. Cuál es la acción que nos brinda cada una de ellas. El “estar sujeto” muestra una dependencia de lo otro, hay separación, son dos partes, que sin embargo, en ese acto dan unidad. El “ser sujeto” muestra unidad, no hay fragmentación. Como en el caso de la lotería no se es en la lotería pero se está sujeto a ella: a ganar o a perder. Lo mismo sucede en la sorpresa o en la espera de una noticia, un resultado o acontecimiento, no se es en la sorpresa pero se está sujeto a ella, porque se está a la expectativa de recibir algo como en el caso del regalo de cumpleaños. Éste también juega con las dos porque hay una celebración de lo vivido, se es sujeto del tiempo e igualmente se está en la incógnita, en la expectativa de lo que va a pasar en el futuro. Se realza en este día de festejo, ese momento en que culmina lo seguro y se está en la espera de lo nuevo, sin mencionar lo único seguro que es la muerte. Para contrarrestar la crítica a Heidegger de no concederle al tiempo el accidente, cabría preguntarse: ¿Cómo queda el tiempo en el accidente? ¿Acaso cómo un estar fugaz?

En esta formulación habría que tener en cuenta que ese “accidente” al que se refiere Uranga está considerado desde el “estar”, es en determinado momento un “está”. Pues el accidente es algo que pasa, sucede, acontece, ese acontecer se marca en un momento, es “un estar”. El accidente es algo que aparece de-repente, por lo general el accidente es algo fugaz; es aquello que pasa, está y se va pero dejando una marca, una huella, un daño, que de cierta forma hace que el accidente siga estando. Aquí podemos ver que Uranga sigue a Heidegger en el develar existencial del hombre, pues él tiene en cuenta que dentro el cuerpo heideggeriano no es posible hacer esta diferenciación y muchos menos catalogar el ser con sus constelaciones en categorías o en grados.

Heidegger intentó hacer su “destrucción” basándose en dos nociones: “ser” y “ente”, es decir, destruye el concepto tradicional de ser, trabajado en la metafísica, recurriendo a la diferenciación y unidad de las dos nociones para hacerlo. Para destruir la concepción de una concepción fundamental como ésta hay que hacerlo desde sus diferentes dimensiones y buscar las pérdidas como el olvido del ser, entonces se destruye la concepción de “ser” tenida hasta el momento. Con el “estar” sería más adecuado hacer la destrucción, mejor, “de-colonización” del pensar instaurado por el imperio del “ser” porque igualmente se trabajaría con la noción de ser, que hace parte del pensar latinoamericano. El “estar” ofrece más notoriamente la diferenciación-uniión de las dos nociones y, asimismo, es un concepto independiente del otro y, lo más importante, se ha hecho propio a través de la historia, esa propiedad sale a relucir hoy con la “de-colonización”.

**“*Seinsvergessenheit*” y olvido del estar: El intento de formular la pregunta por el ser desde las perspectivas de ser y estar.**

Heidegger comienza su cuestionar filosófico con su gran obra “Ser y Tiempo”, donde intenta formularse de nuevo la pregunta por el ser. Se pregunta por el olvido del ser (*Seinsvergessenheit*), lo introduce, como mencioné anteriormente, como el gran error, malentendido en el pensar de occidente, el cual es metafísico-histórico, engendrado y conservado en la historia de la filosofía. El malentendido no proviene únicamente de una traducción idiomática, por eso agarrarnos y quedarnos en esta área sería algo absurdo para el develar heideggeriano. Quiero aprovechar que Heidegger ha abierto esta puerta en el pensar occidental para entrar en la cuestión de la pregunta por el “estar”, pues considero que al haber olvidado del “ser” hay por supuesto olvido del “estar”. Aunque el “estar” no haya sido tenido en cuenta directamente en la historia de la filosofía, pues ésta ha sido pensada, después del griego antiguo, en alemán, francés e inglés, lenguas que no tienen la noción de estar encarnada en un verbo y que tienen que buscarla a través de una construcción de sufijos y de prefijos como lo hizo Heidegger con su alemán heideggeriano. Pero repito que no se trata de un fenómeno meramente idiomático, pues “estar” es una noción que está implícita en la de ser y viceversa. Se parte del mismo intento de formular la pregunta por el ser como lo hace Heidegger, pero, esta vez, dirigida hacia la pregunta por el estar, también en el sentido de búsqueda de un pensar que ha quedado olvidado. No se trata, pues, solamente de la “*Seinsvergessenheit*” sino del “olvido del estar”; nos hemos olvidado que el “estar” constituye al ser, como también hemos olvidado del “estar” en-el- mundo.

Para empezar con el análisis mostraré que con las nociones de “ser y estar” se pueden revisar esas nociones propias de Heidegger con las que intenta formular la pregunta por el ser. Antes de comenzar es necesario mencionar que en Heidegger el preguntar es un buscar: *“Todo preguntar es un buscar. Todo buscar tiene su dirección previa que le viene de lo buscado. Preguntar es buscar conocer “que es” y “cómo es un ente.”*<sup>124</sup> Buscar algo porque no se puede preguntar sin saber de antemano o tener un leve conocimiento de lo que se busca. Por eso Heidegger al intentar reformular el sentido de la pregunta por el ser busca otros caminos para llegar a él. Asimismo, se podría interpretar la pregunta como la búsqueda de una identidad, pensar, en otras palabras, “estar” latinoamericano.

Primero hay que aclarar que el camino formal epistemológico no es el propicio para formularse la pregunta por el estar, pues éste se toma desde el legado histórico-filosófico, en el que se da la separación radical entre “ser y estar”. Aquí el “estar” sería tomado pragmáticamente, cubriría la praxis encargándose de este ámbito solamente. También se tomaría su aparecer presencial y no más. El “estar” formaría la esfera óptica, porque aquí también estaría todo separado en esferas clasificadas desde la perspectiva del sujeto. Aquí la pregunta central sería ¿Qué alcanza a ver, a cubrir el sujeto? En primera instancia el sujeto sólo ve objetos, capta esa existencia explícita, evidente que está simplemente ahí en-frente o debajo de él. Todo estaría divisado desde el esquema sujeto/objeto, base de la epistemología. El método sería observacional siempre del sujeto hacia el objeto. A primera vista y desde una perspectiva meramente gramatical sería bastante clara la diferencia entre “ser y estar” porque se tomaría el estar como lo presente espacial y temporalmente se tomaría el ser como esencia de esta presencia. En realidad esta diferenciación sería falsa sería, más bien, una confusión porque, como bien dice Heidegger, se toma al ente como ser: *“Lo que originalmente significaba brotar e imponente poderío, el aparecer del mundo, la epifanía del mundo, se convierte ahora en cosas presentes y manifestadas materialmente. El ente sigue existiendo se manifiesta ahora con voz más alta y amplia que antes. Pero el propio ser se retira. El ente se mantiene estable sólo aparentemente, porque se ha hecho objeto del movimiento cambiante y sin fin.”*<sup>125</sup> Predomina lo óptico en el estudio del ser, pues lo que se muestra y es objeto de reflexión y de explicación es el ente.

Hay que subrayar que con los verbos “ser y estar” se abre la posibilidad de formular dos preguntas por el ser del hombre (*Dasein*) y no sólo una, es decir, por el ser-ahí y por el estar-

---

<sup>124</sup> ST. Pág. 14 Traducción de Gaos. SZ. § 2. S. 5.

<sup>125</sup> IM Pág. 65. EM S. 48.

ahí. Aquí podemos ver que ya se presentan dos variantes para una misma cuestión. En otras lenguas occidentales también romances y desde luego en las germánicas no existe esta diferenciación. Por eso no se piensa en estas dos acciones, se tiende a mezclar y a presentar las dos en una, robándole la propiedad a cada uno de sus movimientos.

En la ontología tradicional tampoco se ha intentado salir de ese estado confortable de tomar al ser como el concepto absoluto, universal y vacío, como afirma el mismo Heidegger en primer párrafo de su gran obra “Ser y Tiempo”: *“Se dice: el concepto de “ser” es el más universal y vacío. Como tal, opone resistencia a todo intento de definición... 1. El “ser” es el concepto más universal...El concepto de “ser es, más bien, el más oscuro. 2. El concepto de “ser” es indefinible...La indefinibilidad del ser no dispensa de la pregunta por su sentido, sino que precisamente invita a ella... 3. El “ser” es un concepto evidente por sí mismo...El hecho de que ya siempre vivamos en una comprensión del ser y que, al mismo tiempo, el sentido del ser esté envuelto en oscuridad, de muestra la principal necesidad de repetir la pregunta por el sentido del “ser”.”*<sup>126</sup> En esta cita podemos ver como Heidegger invita a intentar plantear de nuevo la pregunta por el ser, analizando y criticando los tres pre-juicios que se ha tenido sobre el ser. En el transcurso de la historia el “ser” ha sido considerado como algo que está más allá y por eso mismo no se alcanza a llegar a sus dimensiones. El ser ha quedado instaurado como lo impresentable, por eso la ruptura entre lo que está y lo que está más allá. La ontología tradicional pretende haber estudiado el ser desde diferentes perspectivas, aunque yo diría que en realidad siempre lo ha hecho desde los mismos modelos y sistemas de pensamiento. Por eso se podría afirmar que realmente nunca se ha preguntado directamente por el ser porque precisamente estos modelos no le permiten dirigirse directamente al ser sino se quedan en el estudio de lo que está presente. Definitivamente reina lo que está, recalco en su primera manifestación y no en la que se pretende rescatar acá. Nos reconocemos como seres que estamos, porque vemos al otro como un sujeto extraño, es decir, como sujeto-objetivado, no nos reconocemos en el otro, que también está siendo, las personas son vistas, tomadas en muchos casos como “cosas”. En este caso se podría afirmar que las personas simplemente están y no son. Por eso pienso que en este aspecto también se puede recurrir al aporte y la riqueza de “ser y estar” para diferenciar estas nociones propias de la ontología. Aunque este estudio del ser está radicado en el ente y trabaja la espera más evidente y superflua del “estar” no se pregunta por el “estar”, tampoco lo tiene en cuenta, no hay conciencia del “estar”, he aquí la ironía.

---

<sup>126</sup> ST. Págs. 25-27. Traducción de Rivera. SZ. § 1.S. 2-4.

Heidegger muestra las dimensiones ontológicas del *Dasein* en tres movimientos que se podrían de-construir e interpretar de la siguiente manera con los verbos “ser y estar”: lo que está, está siendo, es. Para ilustrar esta interpretación en español traeré a colación lo dicho por Heidegger en original con la intención de traducirla y de explicarla con la ayuda de los verbos ser y estar: “*Dasein ist ihm selbst ontisch am nächsten, ontologisch am fernsten, aber vorontologisch doch nicht fremd.*”<sup>127</sup> Ahora veamos el traspaso en castellano con “estar”: “*Dasein es para sí mismo ópticamente lo que está más cercano, al mismo tiempo ontológicamente es lo que está más lejos, pero pre-ontológicamente no es lo más extraño.*” Lo cual se puede explicar de la siguiente manera: *Dasein es para sí mismo lo que está más cercano, al mismo tiempo es lo que está más lejos de comprender, de tener claro su ser, el ser, pero igualmente éste (el ser) no es lo más extraño.* En otras palabras, la distancia no es sinónimo de extrañeza, de ser algo ajeno. En la dimensión óptica sobresale el estar: el *Dasein* está; en la dimensión ontológica es; en la pre-ontológica está siendo. Estas dimensiones se pueden ver mejor con las dos nociones ser y estar, en vez de una sola como se ha hecho tradicionalmente con la de ser. Pienso que en el preguntarse directamente por el ser y no tener en cuenta el estar cuando se formula la pregunta por la existencia del hombre y por su estar en el mundo es en donde se confunden las tres manifestaciones mencionadas anteriormente: la pre-ontológica, la óptica y la ontológica. Metafóricamente sería como la caja de Pandora llena de sorpresas, de posibilidades que al salir de la caja y manifestarse, darse en-el-mundo, ya *están* presentes y obviamente *son* en el mundo, o más bien, *están* siendo en-el-mundo. Es debido a la falta de “ser y estar” y a cierta diferenciación de ambos conceptos, repito no radical ni tajante, que hemos tomado la esfera óptica de nuestro existir como la más cercana porque creemos preguntarnos en ella estrictamente por el ser cuando en realidad se pregunta por lo que simplemente está. Nos planteamos la pregunta ópticamente, por eso como dice Heidegger hay que empezar por elaborar el planteamiento mismo de la pregunta por el ser, es decir, desde el espacio ontológico. Hay que tener cuidado con esta formulación porque una cosa es el ser del ente y otra el ser del hombre, del *Dasein*, aunque no se pueda negar que los dos están presentes.

En alemán hay una sola posibilidad para plantearse la pregunta por el ser: *Was bin ich?* La cual se queda en el *bin*, o más bien, estos movimientos del ser se develan solamente en el *bin*. La pregunta ¿Quién soy? ya tiene otra connotación, pues se trata de un problema de identidad, este problema obviamente también es trabajado por Heidegger pero en su gran obra de su tercera fase “*Beiträge zur Philosophie*”. En la siguiente cita extraída del original se puede ver

---

<sup>127</sup> *Ibid.* § 5. S. 16. Pág. 40.

como Heidegger trata esta cuestión ontológica, quiero subrayar que Heidegger plantea la pregunta en plural -quienes somos nosotros- *Wer sind wir* -: “La pregunta por el quien no es por eso exterior, como si con su respuesta se diera una razón sobre/ del hombre, que es “prácticamente” superflua, sino la pregunta por el quien formula la pregunta por ser sí mismo y con ello por la esencia de la mismidad.”<sup>128</sup> Traigo a colación este problema porque me interesa mostrar como problemas trabajados por Heidegger tienen eco y se encuentran ligados con cuestiones propias latinoamericanas, como el problema de la identidad. Por eso, le dedico un espacio especial a esta cuestión que es tan importante también para demostrar que con la recepción de su obra en América Latina se da un segundo giro del pensar heideggeriano abriendo puertas del pensar en otros contextos.

Es necesario resaltar que el preguntar filosófico se hace desde un lugar y por un ser en particular; esa particularidad, ese contexto y ese momento siempre quedan marcados, son fundamentales para formular la pregunta. Quiero recalcar que el ser y el lugar vienen de un “estar”, el cual es abarcado en su cuestionar mismo, por consiguiente considero necesario preguntarse por este “estar” que condiciona la particularidad y eleva la universalidad de un ser humano, que está siendo en su preguntarse por sí, por su existir, por su ser. De acuerdo con esto propongo lo siguiente: **la pregunta por el ser se formula desde el estar siendo.**

### ***Gestell***

Otro concepto heideggeriano es lo *Gestell*, que tiene la dificultad de ser traducido a otro idioma. El “estar” también puede aportar a su explicación y traducción en español. Lo *Gestell* ha sido un concepto muy atractivo para la última recepción de Heidegger en América Latina, pues ha despertado gran interés a lo concerniente con la “postmodernidad”. Lo *Gestell* es la disponibilidad del hombre, lo interpreto como el concepto de “estar a disposición”, estando-disponible-en-el-mundo-de-la-técnica, traduciré la siguiente cita directamente del original: “*Ge-stell* significa el juntarse de cada interpelar, que el hombre pone, es decir, que brota, lo real en el sentido de establecer como sobresaliente para descubrirse, salir. *Gestell* se llama al modo del desencubrir, en el que la técnica moderna se mueve y no es ella misma algo técnico.”<sup>129</sup> Se podría decir, de acuerdo con el juego de la noción de *stellen* trabajada por Heidegger para dar su concepto de *Gestell*, que es el “estar-a-dis-posición” de lo puesto por el hombre en el mundo en sus avances de la técnica. Es un concepto espacio-temporal que puede explicarse perfectamente con la ayuda del concepto de estar, puesto que la esencia de la técnica está

---

<sup>128</sup> GA 65. S. 51.

<sup>129</sup> VuA. „Die Frage nach der Technik“ S. 24.

localizada en el “estar a disposición”. Por un lado, está-en-el-mundo puesta por el hombre, está-interpelando y, por el otro, está brotando el peligro de la tecnificación de la esencia de la técnica, por eso los parámetros de lo *Gestell* encierran ese peligro: “*La esencia de lo Gestell es el en sí concentrado interpelar que acecha con el olvido a la propia verdad de su esencia. Este acechar que así se disimula, se despliega en el establecer todo presente como existencia constante. En ésta se instala y como tal domina (señorea).*”<sup>130</sup> Según esta cita estamos en tiempos de peligro, este estado nos lo muestra lo encarna lo *Gestell*.

La argentina Rosa Roll en su artículo “Posmodernidad y Culturas” hace una trilogía para presentar el fenómeno de la postmodernidad válido para las periferias, en este caso Suramérica. Dibuja un triángulo entre la Posmodernidad, las culturas -pienso que aquí se refiere eminentemente a las periféricas- y lo *Gestell*<sup>131</sup> heideggeriano. Veamos lo dicho por la autora: “*Se me produce, así, un triángulo de ideas: posmodernidad, la esencia de la técnica o el Gestell heideggeriano y culturas....Actitud fundamentalmente utilitarista, para la cual todo lo que está a disposición y pronto para ser usado (Gestell). La esencia de la técnica, es decir el espíritu que anida en ella, consiste en que todo lo que es: mares, ríos, bosques, luna sol, humanos esté disponible: la disponibilidad del ente es denominada por Heidegger con el término alemán Gestell.*”<sup>132</sup> El carácter de “estar a disposición” desplaza esa concepción tradicional metafísica que consideraba al ente, que en el medioevo aparece en el mundo como copia de lo absoluto y esencial y se disponibilidad era otorgada Dios y sujeta a éste. Por consiguiente, esta disponibilidad está condicionada por lo otro y su manifestación es limitada como también su aparecer en un determinado contexto. Con lo *Gestell*, la esencia de la técnica, que cubre todo de una manera universal, ya no se puede hablar de culturas como en la metafísica donde solamente algunos contextos y culturas fueron iluminados con el estar disponible del ente, exactamente en Europa occidental el ente estaba disponible con su razón mientras los de la periferia no gozaban de esa disponibilidad. En cambio como lo lee y propone Roll la esencia de la técnica también abraza a los otros, que igualmente están disponibles, es más, les reconoce su disponibilidad, precisamente en este punto ya es muy difícil hablar de culturas privilegiadas o simplemente de culturas. Aquí vemos que al reconocer al “estar disponible”

---

<sup>130</sup> *Die Kehre*. Edición bilingüe. Alción Editora. Córdoba 1982. Pág. 11. Traducción de María Cristina Ponce Ruiz.

<sup>131</sup> En realidad este término tiene el artículo neutro en alemán *das Gestell* al traspasarlo al español sería lo *Gestell*, aunque muchos de sus lectores, como Roll, le ponen el artículo masculino mientras la traductora argentina -María Cristina Ponce- del texto heideggeriano, el cual fue publicado en edición bilingüe en 1982, lo deja con el artículo neutro pero igualmente no traduce el término.

<sup>132</sup> ROLL, Rosa “Posmodernidad y culturas en Pensar desde América” Catálogos Editora, Buenos Aires. 1995. Págs. 139-140.

hay una apertura en la manifestación del ser que no se reduce a lo eurocéntrico. Por eso la autora diseña el triángulo con lo *Gestell* heideggeriano porque libera de cierta manera a la no cultura eurocéntrica, es decir, a la periférica de sus limitaciones y de la imposibilidad de no estar disponible. Es interesante, quizá para muchos curioso, que la autora al exponer un tema tan contextual como el de la cultura y el fenómeno de la Posmodernidad recurra a Heidegger con su concepto de *Gestell*, en este punto cabría preguntarse: ¿Qué nos ofrece lo *Gestell* heideggeriano que se convierte en un concepto universal aplicable a otros contextos? Se puede responder, corroborando mi hipótesis, que el pensar heideggeriano abre puertas, muestra nuevos caminos en el pensar, que se deshacen, toman un rumbo alternativo al tradicional metafísico, desplegándose en los recónditos espacios de la periferia. La “periferia” escucha el mensaje heideggeriano y lo intenta aplicar en su entorno.

Se puede concluir que Heidegger busca varias formas del “estar”, sin embargo se queda en las dimensiones del ser. Con este estudio hermenéutico del “estar” también se alcanzó a cubrir el propósito de concebir al “estar” no sólo como un verbo sino como un concepto filosófico, el cual se puede utilizar como un concepto que “de-coloniza” el pensamiento tradicional metafísico. Sirve, por un lado, para traspasar nociones y estructuras filosóficas, por ejemplo las heideggerianas al español. Por el otro, puede ayudar a despejar los caminos para hacer filosofía en América Latina, pues encarna el pensar, la “ontología cultural” de esta región y el estar-en-ella. Se podría afirmar que el “estar” “de-coloniza” el pensar del imperio del “ser” sin destruirlo completamente sino revisándolo y recogiendo las otras dimensiones del “ser” dadas y concebidas desde el “estar”. El “estar” recoge al *runacay* y expone el ser occidentalizado actualizado latinoamericano, por esta razón no se limita a ninguno de los idiomas culturas sino encarna un nuevo concepto, que conserva, supera y mantiene los otros.

**Segunda Parte: La recepción**  
**III.**  
**Tercer capítulo**  
**Aspectos de la recepción de Heidegger en América Latina**

*“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.”<sup>133</sup>*

Partiré de esta cita para 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, yo 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, mi propósito es demostrar que la recepción de Heidegger en América Latina sobrepasa estos límites y sigue más detenidamente el proceso acontecedor del pensar heideggeriano, es decir, va a dimensiones ontológico-hermenéuticas. Esto se ve ya en la primera recepción, en la que se da la búsqueda del ser de lo mexicano, de la “mexicanidad”, basado en una cuestión ontológica y de identidad, también se puede asir en la cuestión existencial en Suramérica. En la segunda recepción en los procesos postcoloniales del pensar con el 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. Hago énfasis en este acontecimiento porque es a través de la recepción de una lengua romance donde se ha creado una nueva corriente filosófica en el pensamiento francés actual. La presencia de Heidegger en Francia, desde sus comienzos, ha jugado un papel fundamental, pues ésta ha sido punto de partida para la creación de nuevas corrientes en el pensar como el de-construtivismo y el post-estructuralismo. En la primera recepción francesa tenemos, por ejemplo, la lectura del discípulo de Heidegger Jean Beaufret, que abre otra dimensión en la comprensión de su obra, aquí se interpreta al Heidegger oscuro, que se eleva entre la poesía y única posibilidad segura del hombre: la muerte. Otro ejemplo de la recepción tiene nombre propio: Sartre, que se apodera y nos presenta al Heidegger existencialista difundido de esta manera por toda Latinoamérica. Sartre estuvo en Brasil y Cuba entre 1959 y 1960.

---

<sup>133</sup> HEMPEL, Hans-Peter „Heideggers Weg aus der Gefahr“ Armin Gmeiner Verlag Meßkirch, 1993. S. 11-12.

En la actualidad sobresale otro nombre propio: Derrida, quien a partir de Heidegger ha creado también otro movimiento en el pensar occidental: el de-constructivismo. Derrida alcanza el tercer nivel de recepción, la creativa, productiva en el sentido de que él parte de Heidegger para proponer su de-construcción. Con la realización de ésta pasa a otro movimiento y se despega de su punto inicial, es decir, de la propuesta heideggeriana para crear la suya propia. Entre los filósofos franceses actuales también están Deleuze y Guattari que nos presentan la vía post-estructuralista. En el italiano también se descubre en Heidegger esa apertura, ese camino hacia un “pensiero debole”, “postmoderno”, basado en la hermenéutica. Aquí tenemos la lectura de Gianni Vattimo, que es uno de los primeros filósofos que habla del fin de la modernidad y expone el nuevo pensar “*pensiero debole*”, basado en las ideas heideggerianas del fin de la metafísica. Entre los italianos también contamos con Pierre Aldo Rovatti, entre otros. 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-moderno”. En la actualidad se puede afirmar que las propuestas hechas por Nietzsche y Heidegger son las fuentes que hacen fluir el pensar(es) postmoderno(s), post-estructuralista(s) y, en el campo filosófico, son las que promulgan la “post-modernidad” como fenómeno, realidad, acontecer. Muchos de los estudiosos de la filosofía de las últimas décadas, entre ellos los ya mencionados, comparten la idea de que Nietzsche y Heidegger fueron los visionarios de la realidad que hoy vivimos y que asimismo nos ayunan a revisarla. De ahí nace el debate sobre el término Postmodernidad llevado a cabo por Lyotard y Habermas, debate que se llevo casi simultáneamente a Latinoamérica con presencia propia con Lyotard, que estuvo en Colombia en 1994 y Habermas en Brasil. Se puede afirmar que a través de la lectura de la obra heideggeriana se abren nuevas corrientes en el pensar latino; en Francia y en Italia tienen nombre propio: post-modernismo, post-estructuralismo, hermenéutica, de-constructivismo y pensiero debole. 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.

La intención en este trabajo es mostrar que no es únicamente a través del francés y del italiano, que la obra heideggeriana es enriquecida sino también en español, en Latinoamérica saliendo de los recintos europeos. Igualmente quiero demostrar 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. También nos ha conducido al replantear la pregunta por nuestro “estar”, la cual lleva en la actualidad a

discursos post-modernos y post-coloniales, mi tesis “de-coloniales”, y quizá, llevará 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). Por eso en este capítulo quiero revisar y probar en qué medida es acertada la afirmación de Maliandi en su artículo “Heidegger in Lateinamerika”: “*En general es la recepción en América Latina –por lo menos proporcionalmente- mayor que en los países europeos y que en los Estados Unidos*”<sup>134</sup> Recurriré a esta cita, por un lado, para mostrar a qué niveles ha llegado la recepción de Heidegger en América Latina. Por el otro para examinar el punto que se refiere a la comparación con las otras recepciones que ha habido en el mundo occidental.

He clasificado los niveles de recepción en filosofía 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. 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.

### **III.A. Primera Recepción**

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 ésta se haya realizado durante su vida, por varias razones. Mencionaré las tres más importantes desde mi 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”, crea, de cierta manera, un obstáculo en su lectura hasta para el propio germano-hablante, también 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

---

<sup>134</sup> MALIANDI, Ricardo “Heidegger in Lateinamerika in Zur philosophischen Aktualität Heideggers III” Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989. Pág. 203.

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. En esta primera recepción se empiezan a hacer las primeras traducciones de Heidegger al español, pues antes de leer la traducción de sus obras al español se leían las traducciones al francés o en el caso de algunos expertos en el original. 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.

En este capítulo seguiremos el rastro de los primeros portavoces de Heidegger y así se investigará la recepción en los países-puerto, pues realmente es ahí donde más se ha desarrollado la recepción, aunque después se haya expandido y en la actualidad se trabaje en otros países del continente, las casas madres serán México y Argentina. Ésta es una manera de seguir las huellas y 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 en el que se da el acontecer de su filosofía en América Latina. Son puertos de llegada, acontecimiento y conservación. Por otro lado, hay que tener en cuenta que Heidegger se instaló en el acontecer griego y su devenir filosófico en Alemania y no se remitió a otros países para desarrollar su pensar y estudiar la filosofía. De acuerdo con este esquema seguiremos las rutas tomadas por Heidegger para llegar a América Latina: de España a México, con los exiliados españoles José Gaos y Juan David García Bacca. En España estudiosos de la filosofía alemana se ven obligados a dejar su país debido a la guerra civil, ya que sus tendencias políticas y su propia ideología no concuerdan con el régimen franquista que no las acepta. Por consiguiente se exilian en México y continúan con sus proyectos filosóficos en este país junto con filósofos mexicanos, encuentro filosófico del cual nace el grupo Hiperión. De Alemania a Argentina con un alumno argentino Carlos Astrada; de Alemania a Perú con su alumno Alberto Wagner de Reyna.

### Recepción mediatizada

Desde la época de la colonia se traducían del francés al español, no sólo a los pensadores franceses como Rousseau, Montesquieu, que tuvieron recepción e influencia en el pensamiento criollo, es decir, en el pensamiento de los mestizos, hijos de españoles y nativos de la región, que buscaban liberarse de la imposición de la colonia, sino también se traducían del francés a pensadores alemanes como Kant y Hegel. Se trabajaba en la línea alemán-francés-español aunque es necesario mencionar que la gran influencia en esa época la tuvo el

pensamiento francés, pues por la revolución se buscaba la libertad. La recepción filosófica alemana empieza a finales del siglo XIX y se intensifica en el siglo XX, porque durante la época de la colonia se trabajaba en ciudades como México, Buenos Aires y Bogotá a los clásicos griegos Platón y Aristóteles en latín; como ya se mencionó a los franceses, pues el francés se consideraba la lengua cultural por excelencia. Este fenómeno nos muestra el trabajo entre las lenguas romances en América Latina, lenguas derivadas del latín y la distancia que había con el alemán. Por eso, se da una recepción mediatizada en América Latina a través de la traducción e interpretación francesa.

La primera recepción de Heidegger alcanza a formar parte de este fenómeno se leía su obra en francés, antes de que fuera pasada al español, como por ejemplo “El origen de la obra de arte” que forma parte de la edición “Arte y Poesía” hecha por Samuel Ramos, quien tomó como referencia para su traducción el texto en francés.

Entre los europeos, fuera de los españoles, los más sobresalientes seguidores del pensar heideggeriano en la historia de la filosofía, algunos pupilos suyos, también lo llevaron a América Latina. Entre ellos se encuentra Hans Georg Gadamer, quien en 1949 estuvo en Mendoza en el primer congreso de filosofía, donde ayudó aclarar y también aportó mucho de lo dicho por su profesor. Grassi estuvo en los años cuarenta en Chile. En la recepción actual tenemos como embajador suyo al italiano Gianni Vattimo, representante del nuevo pensar, de lo “postmoderno”, estuvo en los noventa en Argentina y en Colombia.

### **Marco histórico**

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, lo que conllevó a la segunda guerra mundial. Empezaré por subrayar que la presencia de Heidegger en América Latina se conserva hasta hoy después de la guerra civil española.

En el periodo inmediato anterior y durante la segunda guerra mundial empiezan a formarse regímenes totalitarios en algunas naciones de Europa occidental como Alemania, Italia y España, sus grandes capitales se inundan de marchas nacionalistas extremas, que van desterrando a los intelectuales que protestan ante ellas. Estas marchas las tomo en un sentido metafórico, pues pisoteaban el pensar libre y alternativo. Este sistema totalitarista traía

consecuencias para el pensar, desataba el contraste entre la libertad de ideas y de espíritu con la miserable situación de las bombardeadas y ocupadas ciudades abordadas por la angustia. Esta situación obligó a más de un filósofo, experto o conocedor de Heidegger a trasladarse fuera del viejo continente y dirigirse al nuevo mundo. Estos hechos históricos, que todos conocemos, pienso yo no necesitan más explicación, pues los grandes sucesos muestran por sí mismos su evidencia.

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 la inmigración de algunos españoles de la guerra civil a finales de los años treinta. El puerto esta vez fue México, donde se hizo la primera traducción de “*Sein und Zeit*” al castellano por el español José Gaos, quien fue uno de los más grandes portavoces de la filosofía alemana y de Heidegger en el mundo latinoamericano. México como puerto de los españoles exiliados, filósofos que dominaban el alemán y leían, estudiaban a Heidegger.

A principios de siglo los franceses influyentes y de gran auge filosófico eran Comte y Bergson, con su filosofía de la vida *Lebensphilosophie*, quienes en cierta manera fueron dejados un poco de lado para estudiar Heidegger. El cambio de recepción, el paso entre Bergson y Heidegger lo comenta Romanell: “*La filosofía en México tiene dos grandes períodos. El primero (1900-1925) reconoce por inspiración fundamental las ideas contemporáneas francesas; el segundo (desde 1925 en adelante), en cambio, procede de la ideología alemana importada por vía España. Semejante cambio en el mapa intelectual mexicano por parte de la nueva generación, que bien puede considerarse como germanizante, es un cambio más radical que el experimentado por la generación del Centenario. El paso entre Comte y Bergson, en efecto, no es tan pronunciado como el paso entre éste y Heidegger, sobre todo si se supone una continuidad en la cultura latina.*”<sup>135</sup> Este paso es también fundamental porque es la primera vez que llega un pensador alemán por vía directa, es decir, que se empieza a traducir del original alemán al español o a leer en el original. Este paso es de gran significado, pues hay un cambio en los intereses por la recepción euro-céntrica. De todas maneras veamos como fue la “germanización” antes de la de Heidegger. A principios del siglo XX en América Latina se venía trabajando la filosofía alemana con los clásicos de la modernidad Kant y Hegel, aunque Kant, el neokantismo tuvo oposiciones en el campo filosófico se podría decir que despertó el interés, más bien, de la

---

<sup>135</sup> ROMANELL, Patrick “La formación de la mentalidad mexicana: Panorama actual de la filosofía en México 1910-1950, presentación de José Gaos” Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1954. Páginas 164- 165.

recepción antikantiana en América Latina. Aunque sería absurdo negar que aquí Kant haya sido estudiado, ha sido, más bien, un punto de referencia filosófico y todavía está presente en el ámbito académico de esta región del planeta. Por ejemplo tampoco fue acogido en el campo de la escolástica y fue criticado en la academia “alternativa”, pues en América Latina es bastante amplio el campo de la escolástica y neoescolástica por su relación con la iglesia católica, que desde la conquista y en la colonia dominaron el campo del saber y de las disciplinas académicas. La mayoría de las universidades latinoamericanas han sido fundadas por instituciones dependientes de la Iglesia como las escolásticas, las jesuitas y en general casi todas, las facultades de filosofía y letras, hasta mediados del siglo pasado, estaban ligadas a la teología. Por eso también se recibe Heidegger por su “metafísica” y su posibilidad de ser estudiado desde la teología. A parte de los clásicos alemanes se estudiaban sus exponentes más contemporáneos como Max Scheler con la ética de los valores *Wertethik*, Edmund Husserl y Nicolai Hartmann con su fenomenología *Phenomenologie*, que con Heidegger quedaron en un segundo plano, como lo muestra Romanell en su estudio sobre la Filosofía en México: “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.”<sup>136</sup> Esta reflexión sobre los latinoamericanos me 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. Quiero señalar 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 existencial del *Dasein*, del hombre como hombre con todas sus angustias, encuentros, emociones, tristezas del día a día. Esta es una de las dos razones por las cuales se encasilla a Heidegger directamente en el existencialismo. Veamos lo que dice Villoro al respecto: “Sartre sobre todo, insistía en una reflexión sobre el hombre concreto, “en situación”, comprometido con su contexto

---

<sup>136</sup> *Ibid.* Pág. 170.

*histórico.*"<sup>137</sup> La otra razón es de margen histórico-contextual-de-recepción. La recepción ha sido mediatizada por la recepción francesa y por su idioma, su mensaje llega a Latinoamérica encarnado en el existencialismo, pues el existencialismo francés también contiene de una u otra manera a Heidegger. Por otro lado hay intelectuales, filósofos interesados en el tema que leían en francés y no en alemán, como Samuel Ramos, quien vio a Heidegger en el existencialismo y lo leyó en francés.

### **Trilogía cultural: México, New York y la Habana**

Durante la época de 1939 a 1947 surge una trilogía cultural en el continente americano conformada por New York, México y la Habana. Lugares de la vida cultural, en donde se abre un espacio filosófico especialmente en México, con la presencia de la obra de Heidegger. Estas ciudades jugaron un papel muy importante en el campo intelectual occidental antes de que empezara la guerra fría, pues casi todo el cuerpo intelectual europeo se encontraba fuera del viejo continente.

A México llegaron de Francia y España los más grandes exponentes del surrealismo, como André Breton y Juan la Rea, quien vive el surrealismo en este cambio de contextos, de esta experiencia escribe su obra "Surrealismo entre el viejo y el nuevo mundo" publicada en los cuadernos americanos 1942.

En New York como en el resto de los Estados Unidos se trabajaba la filosofía únicamente bajo la corriente pragmática heredada de la escuela inglesa línea Hume, Locke, Beklery con el empirismo inglés. El pragmatismo se destacó, a principios del siglo XX, con Paul Bayan y Mike Fink, William James y John Dewey. Se empezó a estudiar Heidegger cuando se vio que se podía relacionar algunas de sus nociones, por ejemplo, *Zuhanden* y *Vorhanden* de "*Sein und Zeit*", con el pragmatismo. Cabe mencionar que en New York lo que más se desarrolló fue el campo artístico, con el arte abstracto. La aparición de Heidegger en los Estados Unidos, al igual que en México, viene desde principios de los cuarenta con exiliados europeos, con su "embajadora" Hannah Arendt, quien difundió a Heidegger en New York y mantuvo vigente su presencia en los Estados Unidos hasta su muerte. Ella le dio gran importancia a su maestro en el mundo y siempre conservó su imagen como la del gran pensador del siglo veinte y así lo presento en Estados Unidos, esto se puede ver en el artículo que escribió en 1969 para la revista Merkur en Alemania con el motivo de los ochenta años de Heidegger, traducido al

---

<sup>137</sup> VILLORO, Luis "Prólogo al "Análisis del ser mexicano" Pág. 11.

español por Luis Fernando Moreno y publicado en la Revista de Occidente Vol. 187. (Dic 1996).

En Cuba se trabaja la filosofía en la Universidad de la Habana y en la Revista de Filosofía de la Habana aparecen traducciones y trabajos sobre Heidegger como la traducción de “*Vom Wesen der Wahrheit* (“De la esencia de la verdad” 1943)” hecha por Humberto Piñera Llera en la Revista Cubana de Filosofía, Habana vol.10 1952. Cabe aclarar que en esta época Cuba es un gran puerto trasatlántico a donde llegan grandes intelectuales europeos, exiliados en busca de una nueva vida. Cuba es un lugar de tránsito donde, fuera de las experiencias isleñas, quedan libros para estudiar y traducir. En recintos hoy fantasmagóricos también quedaron, en ecos, plasmadas las discusiones de estos representantes de la esfera cultural.

Las primeras ediciones de los textos traducidos al español aparecen en México por el Fondo de Cultura Económica, editorial con la que trabajaba Gaos, aquí se publica, como se mencionó anteriormente la primera y más conocida, solo hay dos, traducción de “*Sein und Zeit*” al español en 1951, él escribe un ensayo sobre este libro en 1948, publicado en volumen 16 de la revista de Filosofía y Letras de México.

Es tal el ímpetu intelectual que tienen estas ciudades latinoamericanas en aquel momento que en los estudios de la recepción de Heidegger aparecen las primeras traducciones de sus textos más conocidos en estas ciudades, sobre todo en México y se sigue la tradición hasta la actualidad, pues la mayoría de las traducciones de Heidegger al castellano se hacen por primera vez en América Latina al igual que textos y estudios sobre él.

### **De España (Grupo de Madrid) a México (Grupo Hiperión)**

La primera ruta cubre el puente que va desde Madrid a ciudad de México, por consiguiente es necesario situarnos en la recepción que tuvo Heidegger en Madrid, que es ya la primera fase del proyecto que terminara realizándose en el norte de América Latina, en otras palabras, es donde comienza el puente de su recepción por esta parte del continente.

Heidegger aparece primero en el campo literario-poético-filosófico del famoso “Grupo del 98”, recibido y leído por Unamuno. Después aparece en el “Grupo de Madrid” encabezado por Ortega y Gasset (1883-1955) y conformado por alumnos heideggerianos, estudiosos

suyos, como Xavier Zubiri y José Gaos. De acuerdo con estos campos de recepción cabría preguntarse: ¿Por qué Heidegger es leído y estudiado en estos grupos, en estos ámbitos, que se caracterizan por ser más literarios que filosóficos? La respuesta más obvia sería la de la germanización en España, por lo menos en el ámbito cultural y, más exactamente, en el filosófico pero busquemos una respuesta más clara, argumentada y convincente.

A finales de siglo XIX y principios del XX en un reducido grupo de intelectuales (del 98) nace la reflexión sobre ese vacío cultural, de la falta de una cultura filosófica. Aunque haya habido en la historia española dos filósofos importantes como Luis de Molina y Suárez, que paradójicamente fueron leídos y estudiados por Heidegger. Esta cuestión surge en el campo poético-literario, pues es de donde sale la expresión intelectual española y porque precisamente no había un campo filosófico marcado y constituido como en Alemania o en Francia para hacerlo. Aquí comienza la búsqueda por un preguntar filosófico español que no había salido a relucir específicamente anteriormente.

La situación de España a principios del siglo XX era marginal con respecto a la Europa conformada por Alemania, Francia e Inglaterra, se encontraba, pues, en una periferia cultural europea junto con Holanda y Dinamarca. Por consiguiente, en estos países se comienza a crear una alternativa en lo cultural específicamente en lo literario y filosófico. Esta corriente alternativa lleva consigo traducciones e intercambio de escritos y publicaciones, de esta manera llega el filósofo danés Soren Kierkegaard a España, quien está presente en el grupo, especialmente, en la obra de Unamuno. Las corrientes que fluyen en este periodo histórico en el centro cultural europeo son la disolución del hegelianismo, el movimiento fenomenológico con Husserl, Hartmann y la teoría de los valores de Scheler, después con la presencia de Heidegger y por medio de las corrientes alternas, exactamente con Kierkegaard, se abre la vía del existencialismo. Con Kierkegaard se reflexiona y se identifican problemas existenciales en estos países, se trabajan conceptos como el de la muerte, la angustia, el miedo, así como el ya mencionado problema por una búsqueda de identidad cultural y filosófica. Hay un espacio de correspondencia en los temas, entre estos países, que en cierta forma abren el camino para recibir a Heidegger. Cabría preguntarse ¿Por qué en las zonas “periféricas” se llega a las cuestiones existenciales? Esta pregunta va dirigida no solo a los países de la periferia filosófica europea sino también a los del hemisferio centro y suramericano, puesto que en esta zona del mundo los conceptos más trabajados y el movimiento filosófico con el cual se identifican es el existencialismo.

En España estos problemas filosóficos son tratados en el ensayo, que caracteriza la escritura filosófica del grupo del 98. En el grupo de Madrid ó la escuela de Ortega, como la llama José Gaos, se escribe también la filosofía en forma ensayística. Ortega y Gasset opta por trabajar la filosofía a través de una alternativa contemporánea, le busca a la filosofía su aplicación práctica en un proyecto que puede cubrir y explicar muchas actividades del hombre, por eso la dirige a otros campos con el fin de emplearla en la pedagogía y en la política. Ortega concibe la filosofía como un órgano, cuyo discurso puede ayudar a resolver muchos problemas políticos y pedagógicos. La estructura ensayístico-literaria del grupo no es la única expresión filosófica ahí trabajada, hay también presencia germánica en los filósofos, pues se sigue una estructura de trabajo filosófico clásico que no permite la redacción propia de un texto literario o histórico ni sus formas estilísticas, se ciñe a la teoría, donde el análisis y la escritura se da, normalmente, bajo pautas científicas, manteniendo una lógica que busca la claridad y sencillez en su expresión y no se mueve en los ritmos ornamentados ni tiene los aderezos del estilo literario. Tampoco se va a lo vital, a aquello que se vive en la circunstancia como lo propone Ortega. La rama filosófica tradicional germánica la sigue el filósofo Xavier Zubiri (1898-1983), que fue alumno de Heidegger, se especializó en el primer Heidegger de “*Sein und Zeit*” con la noción de *Wesen* (esencia). En 1962 escribe su texto basado en lo enseñado por su maestro: “Sobre la esencia”. Él a diferencia de Ortega no es muy conocido ni estudiado en América Latina y tampoco se trasladó a este continente como Gaos.

### **Figura de Ortega y Gasset (1883-1955)**

Heidegger juega un papel importante en cabeza del grupo de Madrid o de Ortega aunque el mismo Ortega no acepte del todo el encuentro entre las dos propuestas ni que Heidegger haya desarrollado conceptos importantes en “*Sein und Zeit*” en especial el de *Sorge, das Besorgen, Sorge um*, propio del *Dasein* que es la pre-ocupación, preocuparse por, que, según él, “*no hubiera anticipado en trece años en las “Meditaciones del Quijote”*”. Sin embargo, a pesar de sus grandes pretensiones Ortega no logra concebir completamente la noción de *Besorgen, Sorge* dada por Heidegger, pues si al principio tuvo existir como preocuparse por la vida, ya en el texto “El origen deportivo del Estado” esta implicación del preocuparse se vuelve más un despreocuparse que se aleja de la propuesta heideggeriana. Aunque Ortega acepte en menor escala el desarrollo filosófico-hermenéutico heideggeriano de estas nociones, mantiene su posición afirmando que habían sido primero expuestas por él. Cabe aclarar que, como idea sin analizar, no las mostró expresa ni completamente como lo hizo Heidegger. Esto lo

podemos ver más claramente en su libro “La idea de principio en Leibniz y la teoría deductiva”, en el que hace un ajuste de cuentas (*Auseinandersetzung*) con Heidegger, exponiendo sus críticas y semejanzas con Heidegger: “Admiro su indiscutible genialidad, que reclama considerable como uno de los más grandes filósofos que ha habido, y que, por fortuna, aún está ahí, en la plenitud de su vida y su tono. Pero no puedo aceptar casi ninguna de sus posiciones fuera de las que no son comunes a cuantos partimos de la realidad viviente humana.” (334s.). Gaos recoge los pasajes más importantes de este ajuste de cuentas comentándolos en su ensayo “Ortega y Heidegger”<sup>138</sup> donde afirma: “Las relaciones entre Ortega y Heidegger son quizá las más importantes e interesantes entre todas las relaciones entre Ortega y otros filósofos.”<sup>139</sup>

A propósito de esta relación, que en realidad fue más intelectual que personal, hubo un encuentro memorativo entre los dos en un congreso arquitectónico en Darmstadt (1951) fue tanto el impacto que Heidegger escribe un artículo sobre éste: “*Quisiera referir brevemente dos recuerdos de Ortega y Gasset. Siguen en mi memoria como dignos de recordación....Después de mi conferencia, que llevaba el título “Edificar, habitar, pensar”, un orador empezó a disparar violentos ataques contra lo que yo había dicho y afirmó que mi conferencia no había resuelto las cuestiones esenciales que más bien las había “despensado”, es decir, disuelto en nada por medio del pensamiento. En este momento pidió la palabra Ortega y Gasset, cogió el micrófono del orador que tenía a su lado y dijo al público lo siguiente: “El buen Dios necesita de los “Despensadores” para que los demás animales no se duerman”. El espíritu caballeresco de Ortega, manifestado también en otras ocasiones frente a mis escritos y discursos, ha sido tanto más admirado y estimado por mí pues me consta que Ortega ha negado a muchos su asentimiento y sentía cierto desasosiego por alguna parte de mi pensamiento que parecía amenazar su originalidad.*”<sup>140</sup> Ortega es de los pocos filósofos de habla hispana con los que Heidegger tuvo contacto a nivel profesional y no estudiantil, es decir, de profesor a alumno. En esta cita podemos ver como Heidegger reconoce y admira la participación del filósofo español en el pensar. En este anécdota podemos llegar a capturar la postura de los dos filósofos apoyándose el uno al otro, aunque en principio ambos tengan reservas con su filosofía, pues en el caso de Heidegger no hay un conocimiento profundo de la obra de Ortega, como él mismo afirma sólo ha leído lo que se ha traducido al alemán y seguramente esta traducción no fue hecha simultáneamente con el original, tampoco la leyó en el original. Por el lado de Ortega hay un reproche hacia

---

<sup>138</sup> Este artículo fue publicado por primera vez en “La Palabra y el hombre” Revista de la Universidad Veracruzana. julio-septiembre 1961. Pero lo voy a citar de las obras completas de Gaos.

<sup>139</sup> GAOS, José “Ortega y Heidegger en Obras completas X de Husserl, Heidegger y Ortega” Universidad Nacional Autónoma de México. México 1999.

<sup>140</sup> HEIDEGGER, Martin “Encuentros con Ortega y Gasset” Revista Clavileño. Madrid. Año VII-Número 39 Mayo-Junio 1956. Pág. 1.

Heidegger, que para él tiene una deuda pendiente. Parece ser que Heidegger tuvo algún conocimiento de ello: ¿Sin embargo hasta qué punto lo puede argumentar el español y el alemán entenderlo? Más adelante trataré más detenidamente este ajuste de cuentas del pensador español mostrado por Gaos en su artículo “Ortega Y Heidegger”, por ahora sigamos en los anécdotas de Heidegger. Es interesante estudiar el segundo anécdota contado por Heidegger porque en él se alcanza a divisar un poco el problema, que nos interesa, el de la lengua: “...muy pronto el coloquio se centró en la relación entre el pensamiento y la lengua materna. Los rasgos de Ortega se iluminaron súbitamente; se encontraba en su dominio y por los ejemplos lingüísticos que puso, adiviné cuán intensa e inmediatamente pensaba desde su lengua materna....El segundo recuerdo trae a mi memoria la gran casa abierta de un médico en los altos de la selva negra....Ortega y Gasset habló de un tema que ni estaba previsto ni había sido formulado y que puede sin embargo, cifrarse en el título “El hombre español y la muerte”.<sup>141</sup> Cabría preguntarse por qué Heidegger no ve directamente que Ortega está tratando un tema cercano al suyo, que toca el problema del lenguaje con el pensar desde un contexto específico. Si se trata de la lengua materna por qué no ve la riqueza del español para pensar filosófica o teóricamente ni la propuesta indirecta, o tal vez, directa de Ortega de pensar en español. Por el otro lado, tampoco reconoce el problema de la muerte, ni su propia fórmula: “*Sein zum Tod*”, ese ser para morir que se hace protagonista en la conferencia “El hombre español y la muerte”. No ve en ella la situación angustiosa de este hombre frente a la muerte ni la preocupación implícita existencial que lo acompaña. No es un tema desconocido para Heidegger. Fuera de eso, se refiere a este tema como algo familiar en Ortega, tal vez para los oyentes no, pues es avanzado para éstos, entre los cuales se encuentra él. Se podría concluir que Heidegger lo respeta y lo trata como un caballero, pero en realidad no valora su obra filosófica como tal, porque si lo hubiera hecho habría reconocido esos puntos de encuentro entre los dos: la muerte, la pregunta por el ser del hombre, la búsqueda del pensar el ser en un contexto mediante una lengua propia, la circunstancia (*Befindlichkeit*), el preocuparse (*Sorge*); temas fundamentales en ambas propuestas.

Sin embargo, el encuentro entre los dos pensadores no termina aquí. Gaos muestra cuáles son los puntos en los que Ortega no se encuentra con Heidegger, que son fundamentalmente la falta de actuación en sus propias propuestas, es decir, en lo que concierne a la pregunta por el sentido del ser, pues Ortega afirma que Heidegger en ningún momento se replantea el problema del ser, lo que hace es: “*distinguir sentidos del término ser, y sin precisarlos*

---

<sup>141</sup> *Ibid.* Págs. 1-2.

*debidamente.*” Prosigue con su una crítica a la distinción hecha por Heidegger, que a mi modo de ver es leída desde la perspectiva de la división entre sujeto-objeto porque al sustentarla con una “*distinción incontrolable*” entre lo óntico y lo ontológico se cae en este esquema, que en Heidegger queda diluido, se borra.

Es necesario resaltar la acusación de Ortega a Heidegger de haber tomado sus ideas, pues él considera que muchas de las ideas desarrolladas y expuestas en “Ser y Tiempo” vienen de sus ideas originales de estudiar de nuevo al ser. Este ajuste de cuentas también lo publica Ortega en la revista berlinesa *Die neue Rundschau* en 1932, al mismo tiempo, en la Revista de Occidente: “*pero necesito declarar que tengo con este autor una deuda muy escasa. Apenas hay uno o dos conceptos importantes de Heidegger que no preexistan, a veces con anterioridad de trece años, en mis libros.*”<sup>142</sup> ¿Acaso Ortega piensa que Heidegger tomó sus ideas y las desarrolló? Gaos muestra detalladamente y cronológicamente los pasajes en donde Ortega acusa a Heidegger. Analicemos el conflicto, Ortega afirma: “*En el año 1925 proyectaba yo una serie de publicaciones formal y titularmente el “replanteamiento del problema del Ser”....1° hay que renovar desde sus raíces el problema tradicional del Ser. 2° esto hay que hacerlo con el método fenomenológico en tanto y sólo en tanto significa éste un pensar sintético o intuitivo y no meramente conceptual abstracto como es el pensar lógico tradicional.....Este fenómeno sistemático es la vida humana y de su intuición y análisis hay que partir. De esta manera abandoné la fenomenología en el momento mismo de recibirla.*”<sup>143</sup> Primero que todo cabe aclarar que no se sabe exactamente cuando se hizo esta afirmación según Gaos fue en 1925, pero parece posterior, pues se refiere a un año anterior y lo escribe en pasado también por su contenido parece ser hecha después de haber leído “Ser y Tiempo” porque se dirige a problemas filosóficos exactos expuestos en el libro como también a la fenomenología como propuesta para tratar el problema. En esta cita aparentemente habría un argumento para criticar a Heidegger o para afirmar que su tema central viene de Ortega. Sin embargo, Ortega no desarrolla esta propuesta, se queda en la mención del problema, y su obra toma otra vía, que es la cuestión de la vida misma, su *razón vital* y no la del ser directamente. Tampoco hace una “destrucción” de la historia del ser ni hace una revisión-crítica de ésta como Heidegger; se queda en su circunstancia. Se podría decir, que para el filósofo español la fenomenología es arraigada desde la noción de vida incluida la intuición mientras para Heidegger es asida desde la hermenéutica del *Dasein*. Ortega también pone la noción de vida en vez de la de *Dasein*, como si quisiera imponer su filosofía vitalista sobre la fenomenología o sobre la de Heidegger. Este punto es muy importante filosóficamente porque

---

<sup>142</sup> Ídem. Citación de Ortega por Gaos.

<sup>143</sup> Esta es una citación de Ortega hecha por GAOS en su ensayo “Ortega y Heidegger”. Pág. 240.

aquí se ve toda la estructura orteguiana basada en la vida, que desde mi perspectiva está fundamentada en la noción de “estar”, cosa de la que Ortega no se da cuenta ni admite abiertamente y sin embargo interpreta la noción heideggeriana de *Dasein* con la noción de “estar”: “Y el Ser como “estar en el ahí” (*Da-sein*) que es el Ser del hombre; y que en Heidegger sustituye al sencillo término “vida” con la arbitrariedad terminológica que siempre fue frecuente en los pensadores alemanes.”<sup>144</sup> De acuerdo con esto se podría afirmar que esta crítica a Heidegger no está fundamentada dentro de su pensar, en su propuesta sino que Ortega lo juzga desde su propia concepción, es decir, desde la noción de “vida” como tal. Pienso que aquí Ortega hubiera podido desarrollar mejor su idea con el “estar” para no cometer arbitrariedades terminológicas como los alemanes y demostrar así la riqueza de pensar en español. Ortega también argumenta con una anticipación de la noción de *Sorge*, preocupación, sin embargo cabría preguntarle si la pensó en español realmente, porque Ortega a pesar de ser considerado el gran filósofo español del siglo XX goza de estar todavía en el recinto del pensar germánico. Por ejemplo no usó “estar preocupado” que iría más de acuerdo y sería lo más correcto para expresar la noción de *Sorge*. Hay una coincidencia entre los dos con la noción de “estar abierto” para Ortega es “estar abierto al objeto” y para Heidegger la *Erschlossenheit*, que Gaos traduce como “estado de abierto”, yo propondría “estar abierto”, el *Dasein* como lo que “está-abierto-en-el-mundo y a los otros *Dasein*”. En este aspecto habría un encuentro con Heidegger pero desafortunadamente él no leyó estos textos en español sino las traducciones al alemán. Cabe mencionar que es una lastima que Ortega no hubiera desarrollado su “estar abierto al objeto” porque de ahí hubiera podido salir un concepto de “estar”, que no tiene el alemán. Por otro lado, pienso que Ortega relaciona ese “estar abierto” con la noción de vida, con su razón vital que, aunque él no sea conciente de ello y no lo mencione directamente, está fundada en el “estar”, pues éste no se piensa aisladamente sino, como él bien lo propone, en una circunstancia vital, es decir, activa. Por eso el “yo estoy viviendo” no se puede obviar ni dejar de lado. Estar y vida van juntos, pues el estar abierto implica estar-viviendo-en-el-mundo. A ambos filósofos les faltó ver esta unión.

Gaos expone este ajuste de cuentas de la siguiente manera: Ortega tuvo esas ideas antes y Heidegger las desarrolló sistemáticamente mientras el pensador español se quedó en la idea: “Una vez que Ortega se percató de toda la importancia del “admirable” libro de Heidegger y se encontró con que *Ser y Tiempo* era metódica sistematización, y en dirección de la filosofía prima, de ideas como pensadas “circunstancialmente” por él-se comprende que le dominara hasta el fin de su vida-....poco antes de la muerte de Ortega hay una doble obsesión: la de sistematizar metódicamente

---

<sup>144</sup> Ibid. Pág. 233.

y en la dirección de la filosofía prima sus propias ideas y la de mostrar o probar la independencia de la sistematización o de las ideas.”<sup>145</sup> Sin embargo cabe preguntarse si la única posibilidad de desarrollar estas ideas es sistemáticamente: ¿Acaso filosofar es tratar de hacer una sistematización de estas ideas al estilo germánico? ¿Por qué Ortega no lo pudo hacer con su pensar en español? Aquí podemos ver como sigue reinando lo “germánico” en el pensar. Así Heidegger se haya salido de la sistematización tradicional de las ideas argumenta, escribe bajo parámetros filosófico-germánicos mientras que Ortega expresa sus ideas en español e intenta no ceñirse completamente a estos parámetros por eso recurre al ensayo, a la literatura. Esta forma de escribir desde su circunstancia, contexto en español ofrece otras variantes para desarrollar y presentar las ideas de una manera alternativa a la tradicional, en cierta manera, como lo hizo Heidegger, que expuso su propuesta desde su circunstancia con su alemán heideggeriano. Si Ortega lo hubiese hecho de esta manera tal vez su propuesta hubiera podido ser más reconocida y revolucionaría de lo que fue la misma heideggeriana.

Gaos también trata de justificar la similitud de las nociones trabajadas por los dos, porque encuentra en Heidegger el tema de la circunstancia, pues Heidegger para explicar la estructura del ser-en-el-mundo vuelve a la cotidianidad del ser humano, lo hace desde ahí. Ortega achaca a Heidegger lo siguiente: “Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él...¿De quién es esto? ¿De Heidegger en 1927, o publicado por mí con fecha de diciembre de 1924?”<sup>146</sup>

Finalmente Gaos sustenta la diferencia entre los dos y de cierta manera torna la balanza hacia Heidegger: “Los principales filosofemas de Ortega son oriundos del idealismo de sus maestros neokantianos y de su reacción antiidealista...El sentido de esos filosofemas, por el de la filosofía toda integrada con ellos, era originalmente muy divergente del de los correspondientes filosofemas y filosofía toda del Ser y Tiempo.”<sup>147</sup> En esta cita podemos ver como Gaos da su juicio al acusar, cantar las cuentas de Ortega a Heidegger. Gaos aclara en sus análisis que Ortega va en el sentido de lo óntico y Heidegger de lo ontológico. Aquí resalta la diferencia entre los dos porque *Sorge um, das Bersorgen* de Heidegger van dirigidos al ser del hombre mientras que Ortega maneja estos conceptos de una manera circunstancial ligada a la presencia, al momento, a lo óntico.

---

<sup>145</sup> *Ibíd.* Pág. 263.

<sup>146</sup> *Ibíd.* Pág. 268. Citación de Ortega por Gaos.

<sup>147</sup> *Ibíd.* Pág. 269.

No solo Gaos ve la relación entre Ortega y Heidegger, también la ven los colegas y discípulos de Ortega pertenecientes al grupo de Madrid, entre ellos otro heideggeriano Xavier Zubiri que encuentra coincidencia en la estructura de las primeras y grandes obras de sus dos maestros, en “Meditaciones del Quijote” y en “Ser y Tiempo”, también en lo que se refiere al análisis de la existencia, *Dasein* en Heidegger y de la circunstancia, vida en Ortega. Esto quiere decir que para él sus maestros no están distantes en las propuestas.

### **Figura de María Zambrano (1904-1991)**

Una figura femenina del exilio que lleva a Heidegger a América Latina, aún no mencionada, es María Zambrano. Durante su larga estadía en México y en la isla de Cuba lleva en sus enseñanzas en las universidades, directamente e indirectamente, a Heidegger. En sus obras “Filosofía y poesía” (Morelia 1939), “El hombre y lo divino” (México 1955) y “Claros de Bosque” (Barcelona 1977), basados en la vecindad poesía, ya se ve un encuentro con el pensador alemán, partiendo del título que equivale a “Holzwege” de Heidegger hasta el tema mismo, obviamente que cada uno lo expone y desarrolla a su manera. La forma como Zambrano arraiga y muestra la presencia de Heidegger en las grandes manifestaciones de la poesía española es muy particular, pues realza la sutileza y delicadeza de la poesía a pesar de tocar un tema tan fuerte, crudo y cruel como la angustia causada por la guerra. Ella hace un estudio de literatura-poesía comparada mostrando que hay una correspondencia también de las nociones de *Sorge* y *Angst* heideggerianas con Machado y Unamuno, a quienes considera metafóricamente precursores de Heidegger, hay que tener en cuenta que precursor en este sentido tiene el carácter de *a posteriori*, lo que quiere decir que hay un reconocimiento de la presencia del otro, en este caso de Heidegger. Zambrano, después de haber estudiado la obra de los mencionados autores, muestra que en algunos versos de Machado aparecen las nociones de angustia y miedo con el mismo sentido heideggeriano: “*La causa de esta angustia no consigo ni vagamente comprender siquiera; pero recuerdo y, recordando, digo: sí, yo era niño y tu mi compañera*”. Zambrano expone como Unamuno reflexiona existencialmente sobre la muerte con una concepción de angustia empleada de una forma muy similar a la heideggeriana, señalando que vuelve a Kierkegaard y cita a Heidegger: “*Hay en los rostros de nuestros milicianos-hombres que van a la guerra por convicción moral, nunca como profesionales de ella- el signo de una profunda y contenida meditación sobre la muerte. Vistos a la luz de la metafísica heideggeriana es fácil advertir en estos rostros una expresión de angustia dominada por una decisión suprema, el signo de resignación y triunfo de aquella libertad para la muerte a que aludía el ilustre*

*filósofo de Friburgo.*"<sup>148</sup> Aquí se puede ver el aprecio de Unamuno hacia Heidegger como también la recepción de Heidegger no sólo en estudiosos de la filosofía sino en poetas españoles. De acuerdo con esto se podría decir que la primera recepción heideggeriana en español fue con los conceptos de *Besorgen*, *Sorge*, *Angst*, *Das Sein zum Tode* (ser para morir). Por ejemplo, *die Sorge* es entendido por pueblos que viven en la preocupación por abastecer la vida misma, ésta sale a relucir cuando se vive en carencia de algo necesario. *Angst* (miedo) cuando se está en peligro de muerte nace el miedo, la angustia de enfrentarla, como es el caso de la guerra, aquí también se hace conciencia del ser para morir.

La recepción de Heidegger en América Latina viene también de la que tuvo el filósofo danés Kierkegaard a principios de siglo en este continente, se sigue la línea de estos conceptos, como lo mostró Don Miguel de Unamuno y lo expone María Zambrano.

### **Infraestructura del grupo de Madrid al grupo Hiperión**

El grupo de Madrid poseía una infraestructura con tres dimensiones no se reducía únicamente a las aulas universitarias, esta estaba construida de la siguiente manera: 1. La universidad, en donde se realizaba el trabajo académico, lecciones, seminarios y conferencias. 2. La editorial, que imprimía los ensayos, investigaciones y artículos escritos por los miembros del grupo. 3. La traducción de textos del alemán al español, entre ellas escritos de Heidegger. La escuela de Ortega se encontraba íntimamente ligada a un proyecto ensayo-periodístico, que tiene nombre propio "Revista de Occidente" y el periódico el "Sol". Ortega y Gasset funda la *Revista de Occidente* en 1923, como un proyecto cultural en España, con la colaboración de un grupo seleccionado de ensayistas, entre ellos, Fernando Vela. Este proyecto, encarnado en Revista, proporcionaba una lectura filosófica al estilo alemán, pues sus artículos eran, más bien, ensayos filosófico-literarios o traducciones de las últimas corrientes alemanas en filosofía. Hoy se podría afirmar que la revista representó, en gran parte, ese período de búsqueda cultural filosófica español, como su nombre lo indica el propósito de la Revista era el de propagar la cultura occidental en España, asimismo, hacer que ésta participara y se estableciera como un centro cultural. Es necesario mencionar que había un trasfondo en el que se fundamentaba la relación de la revista con la segunda germanización en España pues su fin era, con respecto a la filosofía, hacer un puente entre la cultura filosófica alemana y España, difundirla en la traducción de textos de las últimas tendencias en la publicación de artículos y en la presentación de las posturas filosóficas nacionales al respecto. La Revista llega hasta

---

<sup>148</sup> UNAMUNO, Miguel citado en "ZAMBRANO, María Los intelectuales en el drama de España: Ensayos y notas 1936-1939" Editorial Hispamerica. Madrid 1977. Pág. 80.

Latinoamérica, con ella también Heidegger, que obviamente forma parte de la lista de los filósofos alemanes, de los que ahí se escribe. Desde 1928 se han publicado en la revista traducciones inéditas de Heidegger al español. Hay que resaltar algo muy importante del objetivo de la revista, pues fuera de entablar una relación filosófico-germano-española a través de ella, entraba dentro del propósito del grupo de Madrid desarrollar una cultura filosófica española, fomentar los escritos filosóficos en español. Sin embargo se sigue pensando bajo los parámetros germánicos, de hecho la revista se basa en el modelo alemán, centrado en propagar la filosofía alemana.

Debido a la guerra civil española y a las dictaduras muchos países de Europa, entre ellos España con el franquismo, no alcanza a desarrollarse completamente este proyecto. Este crudo hecho histórico provocó, entre otras, el exilio de algunos de sus miembros más importantes encargados de este proyecto. En la misma España se buscaba el camino hacia la filosofía, por afianzar el pensar en esos tiempos de guerra, muchos intelectuales se unieron en la desesperada búsqueda de un pensar que identificará al país y que pudiera liberarlos de la opresiva situación. Cómo reflexión-reacción se formó la revista “Hora de España” en la que expertos y conocedores de la obra heideggeriana colaboraron entre ellos José Gaos, en el consejo de redacción, y María Zambrano. Sin embargo, no fue mucho lo que se pudo hacer en el país y muchos intelectuales se vieron forzados a dejar su tierra natal. En esos momentos era muy difícil ir a otra capital europea porque todas eran víctimas de la segunda guerra, algunas, como París, por la ocupación alemana, Roma estaba dominada por el fascismo, Londres empezaba a ser bombardeada y a Berlín lógicamente no se podía ir porque era la gran capital y centro de las operaciones del *Führer*. ¿Adónde se podría escapar?

Al nuevo mundo, en donde se hablaba la misma lengua y estaba al otro lado del océano, lejos de la guerra. Más de 150.000 españoles se trasladaron a México, entre ellos había intelectuales y profesores universitarios, que fueron denominados “los trasterrados” por Gaos, que como él fomentaron el pensar y la cultura europea en México. En el campo filosófico los trasterrados (intelectuales exiliados) traían un proyecto en especial, el cual se había empezado a generar en España, era un proyecto filosófico más que todo. Al llegar a Latinoamérica este proyecto cambia su objetivo principal, pues en este “nuevo mundo”, ya no se puede buscar una cultura filosófica española, de por sí el objetivo es otro, es crear una cultura filosófica en español, pues no existía una filosofía particularmente en español. De todas maneras, siguieron con la propuesta inicial de la infraestructura que llevaba tres estructuras en una: Universidad

(academia), Traducción (editorial) y campo filosófico (ensayos y publicaciones). Una infraestructura cuya base, en principio era pensar en español, pero con la transcontextualización recogió el fenómeno de la novedad, otras circunstancias de mundo y pasaron del pensar en español al problema de pensar (filosofía) en Latinoamérica.

La cuestión sobre la filosofía latinoamericana es debida también a los españoles, debido a su circunstancia de no tener una filosofía española como la alemana, francesa o inglesa. Se podría interpretar este fenómeno como otra herencia de la conquista española, en América Latina no hay una cultura filosófica, como reflexión de un discurso y un sistema filosófico del pensar occidental, porque los españoles no la tenían por eso en Latinoamérica no la heredaron, no la recrearon, no la copiaron o simplemente no pudieron seguir con una tradición que no existía. Por otra parte, en “el nuevo mundo, en las indias” se tenía una visión de mundo completamente diferente, no se trabaja bajo el esquema sujeto-objeto y el sistema de pensamiento, no estaba “en sí” sistematizado, se jugaba con el mito y la reflexión, algo que rompe con los esquemas occidentales de conocimiento de mundo. Por esta razón el proyecto filosófico que traían los españoles se enriqueció en América Latina, pues en este nuevo continente se empezó la búsqueda del ser a través de la búsqueda de identidad latinoamericana. En este nuevo mundo hay una extensión dimensional con una disposición, que les permitió trabajar la filosofía alemana-heideggeriana. Con esta infraestructura se dan nuevos o más instrumentos para pensar, preguntar: ¿Qué es la identidad?, que en términos filosóficos es la pregunta por el ser latinoamericano, por su percepción de mundo y su estar-en-el-mundo, específicamente, en-el-nuevo-mundo-americano, de ahí nace la búsqueda cultural para abordar el mundo e interpretarlo. El proyecto continúa en México con los filósofos “trasterrados” y los filósofos mexicanos que estaban en la búsqueda por una identidad cultural y filosófica. ¿Qué significa el traslado de los intelectuales y su proyecto de España a México? O más bien ¿Qué significa el traslado del pensar español al de crear una cultura filosófica en español en México?

Para responder a esta pregunta hay que seguir el puente Madrid-México, pues éste muestra el desarrollo del pensar en español; esa experiencia filosófica que hasta ahora no habían tenido. Al no poder seguir con el proyecto de búsqueda de una cultura filosófica española. los filósofos “trasterrados” como José Gaos, Juan David García Bacca, Eduardo Nicol, María Zambrano, Ramón Xirau (hijo de Joaquín) Adolfo Sánchez Vásquez, entre otros continúan el proyecto en México con filósofos mexicanos bajo la perspectiva del pensar en español como

lengua, es decir, enfocando el problema desde la perspectiva de lengua, que identifica la cultura hispanohablante y al mismo tiempo se inmiscuye en el problema de pensar o hacer filosofía en español. Aquí sale a relucir un problema básico, el de la posibilidad de hacer filosofía en otro lenguaje alternativo al tradicional, el greco-alemán (el alemán o el griego clásico) en este caso en español y con éste buscar una identidad a través de la elaboración, construcción de una cultura filosófica que los caracterice mediante un lenguaje propio. La cuestión está basada al igual que en la filosofía heideggeriana en el lenguaje. Se puede concluir que la solución del problema es el lenguaje de un contexto, pues se intenta contextualizar un problema o solucionarlo en un contexto a través de su lenguaje. Sin embargo, aquí hay una trans-contextualización, porque es el mismo lenguaje pero no el mismo contexto, pues aunque Latinoamérica haya sido colonia española es otro contexto y arraiga otro pensar como también otro problema cultural. Esta cuestión es de suma importancia para la filosofía en América Latina y se relaciona de cierta manera con el propósito de la disertación, que es mostrar como ha intervenido Heidegger en este problema, es decir, si nos conduce a alguna propuesta o solución, de qué manera y en qué medida Heidegger nos encamina en el quehacer filosófico en América Latina.

Por último cabe resaltar que los españoles que vinieron al nuevo mundo siguieron el proyecto de Ortega de dar a conocer a los mundos de habla española el pensar filosófico alemán y con el proyecto de continuar la Revista de Occidente, las editoriales definen una política de traducciones. Se puede decir que los estudiosos de Heidegger como los españoles José Gaos, Juan David García Bacca y el argentino Carlos Astrada, entre otros, siguieron esta propuesta y se especializaron en propagar el pensar heideggeriano en América Latina con el apoyo de las casas editoriales Fondo de Cultura Económica en México y Losada en Buenos Aires.

### **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. Con las enseñanzas y cercanía a sus maestros empieza a despertar su interés por Heidegger, se podría decir, que viene directamente de Zubiri e indirectamente de Ortega y Gasset. Gaos participa en la infraestructura filosófica de Madrid como rector de la universidad y como colega de Ortega. 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” con la colaboración de su maestro García Morente. Se podría decir que su espíritu de traductor de textos filosóficos viene de García Morente, uno de los más renombrados traductores de filosofía alemana al español en el último siglo, tradujo casi todas las obras de Kant, entre otros. Esta primera fase de traductor la realizó en Madrid como miembro del grupo de Madrid, de hecho esta traducción fue publicada en la *Revista de Occidente* en 1929. Durante esta época también traduce a Max Scheler como por ejemplo “El puesto del hombre en el cosmos” (*Revista de Occidente*, Madrid 1929) y “La sociología del saber” publicada por la misma revista en 1935. El campo de la filosofía en España y Latinoamérica debe estar muy agradecido con estas traducciones de Gaos y de García Morente de la fenomenología alemana, pues fueron traspasadas directamente del original al español, pues hasta ese momento la mayoría de las traducciones al español se hacían a través de las ya hechas al francés. 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. Cabe indicar, que también son publicadas algunas de las traducciones que se empezaron a hacer en Madrid como “Ideas I” de Husserl (FCE, 1949) y “Esencia y formas de la simpatía” de Scheler (Editorial Losada, Buenos Aires, 1943). Desde este fenómeno ya podemos apreciar como extiende en América Latina la recepción de la fenomenología alemana y el proyecto de trabajar la filosofía en español. Durante la guerra civil española colaboró en la edición de la revista “Última hora” y se mantuvo constante al proyecto de crear una cultura filosófica en dicho país.

Siguió a su maestro Ortega que deseaba salvar la circunstancia española de no tener su propia filosofía, en este contexto 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 reflexionado sobre ella.*”<sup>149</sup> Como se mencionó miembros del grupo fueron víctimas del destierro y como espejo de la antigua Atenas tuvieron que huir de su patria. Esta vez pudieron seguir con su tarea en un

---

<sup>149</sup> GAOS; José “El pensamiento de lengua española” Tomo VI Obras completas. UNAM. México 1990. Pág. 291.

nuevo contexto que hablaba la misma lengua. En 1939, Gaos tiene que abandonar su patria va a México en donde se radica hasta su muerte en 1969. En primera instancia, concibe su nueva residencia como temporal hasta que termine la guerra en su país natal, sin embargo al terminar la guerra civil sigue el régimen de Franco, algo que los trasterrados no se esperaban, y desde ese instante reconoce México como residencia permanente. Es tal su entrega al estudio de la filosofía en México que continua con el proyecto trazado en Madrid, aunque esta vez acentúa su interés por la cuestión de la filosofía en español. Hay que resaltar que Gaos ve y, en efecto, toma al Nuevo Mundo (América Latina) como la nueva posibilidad de hacer filosofía. ¿Acaso el cambio de circunstancias cambia el proyecto? ¿Cambia la búsqueda?

En el grupo de Madrid se ve como sus miembros al darse cuenta de la falta de una cultura filosófica se copian de los modelos de filosofar euro-centristas, más exactamente, de los alemanes, se podría decir que hay una segunda germanización en España con la fenomenología y sus máximos representantes: Husserl y Heidegger, como corriente alterna. En cierta manera siguen siendo periferia en la filosofía. Por eso el salto de España a Latinoamérica les abre nuevas posibilidades para reflexionar sobre esa búsqueda de cultura filosófica, pues en este nuevo mundo conquistado por ellos tiene la ventaja del idioma y de estar en lo nuevo que les proporciona impulso y nuevas perspectivas para continuar con sus proyectos anteriores de otra manera, creando nuevos estudios como los del grupo Hiperión en México. Esa distancia le da validez a su proyecto porque los hace cuestionarse desde su idioma y asimismo ver realizada la propagación-invasión de su “cultura” en otro territorio, por lo menos en lo que respecta a la lengua. De esta manera hay una visión, revisión-reflejo de sí mismos en el nuevo territorio. Claro está que esta visión está enriquecida con la “cultura” del nuevo mundo.

La inspiración de Gaos para traducir “*Sein und Zeit*” viene también del cuestionar, buscar, al ser, “algo”, que la metafísica tradicional ha cubierto, tapado con sus abstracciones. En el caso de Gaos es claro que la metafísica ejercida por la Iglesia con su tradición, por un lado, platónico-augustina y por el otro, aristotélico-tomista dominaron y prohibieron el cuestionar al credo pero no sólo por éste sino por el hombre, por su ser, hasta por el cuestionar mismo porque todas las respuestas estaban en Dios; el hombre solamente tenía la capacidad de preguntar a, pero no de preguntar por. Por eso en la cultura española no hay “cuestionar”, pues éste puede llevar a una contrarreforma como en Alemania con Lutero. Heidegger proviene del sur de Alemania, uno de los sectores más católicos del país, fuera de eso creció,

fue educado la religión catabólica, heredando su cultura y pensar, pues su padre trabajaba para la Iglesia, de hecho Heidegger nació y creció frente a ésta, en Meßkirch, un pueblo perdido en la Selva negra, en donde el catolicismo dominaba la región. Este es el punto de encuentro entre Heidegger y Gaos, el grupo de Madrid, después el grupo Hiperión, pues en ellas se condensa la búsqueda alternativa del pensar, superar los imperativos de la metafísica. También se podría afirmar que en ambos casos cargaron con la cruz.

El conocimiento de la filosofía tenido por Gaos iba más allá de la alemana, también fue traductor de los griegos, exactamente de los presocráticos. Esto nos muestra que posee un gran manejo de la historia de la filosofía, pues va a su cuna y la lee en lengua original, se podría decir que debido a esto busca la posibilidad de transmitirla y posteriormente ejercitarla en español. De aquí parte el proceso de hacer una filosofía en español, se requiere de un conocimiento de lo que se hecho para seguir con el quehacer filosófico, con su cadena que se realiza en la historia. Con respecto a esta tarea se podría decir que Gaos sigue los mismos pasos de Heidegger de volver a las fuentes griegas estudiarlas en su original y elaborar el giro del pensar para darlo a conocer en su lengua materna.

Gaos es uno de los receptores, seguidores de 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. Entonces Gaos se decepciona al no encontrar un hilo conductor exacto de “Ser y Tiempo”, más que un reproche al problema de contenido, crítica su estructura y a la expresión de lo pensado. Por otro lado, considero que tal vez por el hecho de no haber dado una respuesta esta espera se convierte en cierta manera un incentivo para buscar ese pensar en español y en la filosofía en América Latina. Pero sigamos lo reseñado por Gaos con respecto al segundo Heidegger para comprobar lo acabado de afirmar. En 1950 cuando se publica “Holzwege” (Caminos de bosque) Gaos estaba ya radicado en México trabajando con el grupo Hiperión, dictando seminarios sobre Heidegger y traduciendo para éstos las obras de este pensador. Él al igual que sus colegas y alumnos mexicanos están a la expectativa del nuevo libro de Heidegger y desde luego preparados para traducir y analizar en los coloquios la propuesta heideggeriana. Es importante mencionar que en este momento hay un juego de transmisión oral de la obra de

Heidegger en América Latina, especialmente en México, Argentina y Perú, aunque hay inspiración-impulso para traducir los textos desde todas las perspectivas, es decir, desde los expertos en Heidegger de habla hispana, muchos alumnos de él, las editoriales y universidades dispuestas a publicarlas, hay una marcada actividad académica concentrada en su obra, la cual, asimismo, se sirve de sus embajadores, que van traduciendo y analizando la obra en los seminarios y coloquios, abriendo así, por esta vía, la discusión sobre la cuestión de la filosofía en este continente. Gaos juega aquí un papel fundamental, pues encarna perfectamente al embajador de Heidegger en el proyecto del grupo Hiperión, aunque cabe aclarar que a medida que se van configurando los propósitos del grupo y este proyecto va cogiendo fuerza muchos de los colegas de Gaos empiezan a personificar al embajador como por ejemplo Samuel Ramos.

Veamos precisamente en la reseña del libro *“Holzwege”* como 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.”*<sup>150</sup> Sin lugar a duda Gaos se 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, 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.”*<sup>151</sup> 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 sus límites y no logra comprenderlo, pues para hacerlo en este caso

---

<sup>150</sup> GAOS, José “Caminos del Bosque en Obras completas tomo X” Pág. 196.

<sup>151</sup> *Ibíd.* Pág. 197.

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 con su diagnóstico 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 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. También si hay un cambio de estilo en la propuesta filosófica como lo hizo Heidegger y 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 a este respecto de la propuesta heideggeriana pero por lo visto la “*Kehre*” también lo hace desprenderse un poco de Heidegger. La ruptura de Heidegger con la filosofía clásica tradicional empieza a darse con “Ser y Tiempo” y se agudiza con su segunda fase, que asimismo puede considerarse como una gran revolución no sólo en el pensar sino en la manera de expresarlo.

A diferencia de Gaos el latinoamericano recibe esta vuelta como algo productivo, tal vez esperado, pues en la ruptura hay una apertura, la cual no es tan distante, pues se encuentra con su alma poética. La segunda fase entusiasma a los latinoamericanos, algunos de los embajadores de Heidegger y otros ya expertos, traducen estos escritos y hay receptores en el campo de la literatura, entre ellos, Octavio Paz.

Volviendo a esta reseña de “Caminos de Bosque” Gaos interpreta la propuesta dada en “El origen de la obra de arte” como estética: *“Para quien sepa lo que en la filosofía de Heidegger, tal como se la encuentra en sus publicaciones anteriores a este volumen, significan la verdad y el ser, bastará la línea final de la precedente traducción a hacerle avizorar la apretada vinculación de la estética de Heidegger con su susodicha filosofía.”*<sup>152</sup> Para Gaos el hecho de situar la más íntima manifestación del ser en la obra de arte, ir al campo del arte para exponer sobre la verdad del ser es descabellado, no es aceptable, lo ve desde la perspectiva estética cuando Heidegger

---

<sup>152</sup> *Ibíd.* Pág. 203.

nunca se pone en este campo sino se posesiona en el arte. Su propuesta no es un juego estético es la manifestación de la verdad del ser en las dimensiones del arte. Gaos interpreta esta noción de verdad dada en el segundo Heidegger como una inversión de “Ser y Tiempo”, al respecto cabría preguntarse: ¿Por qué Gaos lo ve como una inversión de la filosofía en “Ser y Tiempo”? Es más una realización o como una vuelta de la misma, es pasar de lo abstracto de “Ser y Tiempo”, del cuestionar puro a la realización en la obra de arte, es pasar de la idea a la realización en la obra de arte. El más íntimo manifestar de la verdad del ser se da en el lenguaje del arte, es decir, la obra habla por sí misma. Esta cuestión ya la había planteado Heidegger en “Ser y Tiempo” de una manera meramente filosófica pero no como algo-en-el-mundo como lo es la obra de arte.

“La época de la imagen del mundo” Gaos la interpreta como algo que se podría haber escrito y concebido desde el idealismo, pues la imagen se da cuando se tiene conciencia de la época y se representa, esta conciencia concebida en la modernidad. Según Gaos: *“Esto puede que en el fondo no sea muy nuevo, puesto que en el fondo se reduce a afirmar que lo fundamental, distintivo y nuevo de la modernidad es el idealismo; pero la forma en que se desarrolla la tesis es impresionante por la coherencia del conjunto y el interés de los detalles.”*<sup>153</sup> Sin embargo, el hecho de tener esta clara conciencia no de la época en una imagen no quiere decir que ésta sea establecida, mostrada a través de la realización de la imagen misma como nos lo ofrece el séptimo arte. Aquí ya entramos en la era de la tecnología, de la técnica en el arte. Pienso que esta unión es a la que se refiere Heidegger cuando habla de la *técne*, que era en los griegos producción artística. Por eso no se hubiese podido hacer el idealismo o la temprana modernidad. La época de la imagen del mundo es cuando el *Dasein* estando-en-el-mundo puede verlo en su totalidad desde otra perspectiva como nos la presenta el cine, la televisión, el Internet. Teniendo en cuenta que al ver al mundo se ve a sí mismo. Leo en este escrito una teoría mediática porque se ha llegado al clímax de un arte y de una técnica desarrollados por el hombre moderno, que asimismo está abandonando el camino de la producción dada en la esencia de la *técne* y está tomando, o toma el de la mera tecnología: *“La ciencia moderna y el Estado total, en su calidad de resultados necesarios de la esencia de la técnica, son también su consecuencia. Lo mismo se puede decir de los medios y formas empleados para la organización de la opinión pública mundial y de las representaciones cotidianas del ser humano. No sólo se objetiva técnicamente lo vivo para su dominio y utilización....En el fondo, la propia esencia de la vida debe entregarse en manos de la producción*

---

<sup>153</sup> Idem.

técnica.”<sup>154</sup> Estamos en tiempos de penuria porque el progreso tecnológico nos muestra en reflejo con el cine, el Internet, los videos, la televisión nuestro propio estar-en-el-mundo y nos convence de su avance. Estamos sumergidos en las entrañas de la tecnología con todos sus adelantos, que son interpretados como “perfeccionamiento” del hombre. En cierta medida tomamos esas imágenes como manifestación del ser. Huimos de esta manera de nuestro propio estar y nos refugiamos en lo intocable de la imagen.

Después sigue con sus reseñas sobre los otros capítulos o escritos de Holzwege, en la de “*Nietzsche, Dios ha muerto*” Gaos afirma que no considera a Heidegger más que “nihilista” o “neo-escolástico”. Finalmente Gaos se centra en la cuestión del ser y se pregunta qué es ser para Heidegger, qué entiende él por ser, pareciera que estuviese esperando una definición o una concepción enmarcada filosóficamente en una única respuesta, por eso afirma: “*Entre tanto no habrían sido pocos, a buen seguro, los que se hayan preguntado “pero bueno ¿qué es, en definitiva, el ser para Heidegger?.....unas veces les habrá parecido que es lo mismo que el del hombre, otras que es el tiempo, otras que el no ser, otras que la presencia de los entes...”*”<sup>155</sup> Aquí se le podría decir a Gaos que el ser tiene diferentes caras, sale a relucir en diferentes grados de intensidad dependiendo de donde esté y cómo esté, es decir, desde las dimensiones desde donde se está manifestando. Se podría decir, que Heidegger ve, arraiga al ser en todas partes, no lo limita sólo a una posibilidad de manifestación o a una cualidad de estar, no se detiene en la faceta única y absoluta. Hay contradicción en la teoría tradicional del ser como lo más absoluto y vacío, pues si lo absoluto está en todo e igualmente todo proviene de él, si es así su estar no puede ser absoluto, no puede revelarse absolutamente desde lo particular, desde un estado particular. Hay desde luego un acontecer especial pero no absoluto.

Como conclusión se podría afirmar que Gaos se quedó esperando una respuesta a “Ser y Tiempo” y probablemente esta decepción se transmitió en sus lectores latinoamericanos, pues esta reseña fue publicada y leída primeramente en Latinoamérica.

En 1945 es publicado el texto de Gaos “El pensamiento de la lengua española”, que en la actualidad junto con “pensamiento español” es el sexto tomo de sus obras completas compiladas por la UNAM. Aquí manifiesta Gaos su inquietud por la afirmación de una filosofía en español, que cobre características propias en la historia y en la cultura, es decir,

---

<sup>154</sup> “La época de la imagen del mundo” en “Caminos de bosque” Pág. 261. Traducción Leyte y Cortés. GA 5 HW S. 290.

<sup>155</sup> GAOS, “Obras completas tomo X” Pág. 208.

que entre a constituir una identidad en la historia de la filosofía. Gaos muestra en este ensayo cómo los filósofos hacen filosofía sin pensar en su lugar de origen o en la particularidad contextual, aunque si volvemos a Heidegger vemos como él exige en el lenguaje la posibilidad de hacer filosofía. En este ensayo escrito en 1942 se ve que Heidegger todavía no había manifestado abiertamente su posición sobre el pensar en alemán, por lo tanto, Gaos no tuvo la oportunidad de criticarlo con su tesis, pues para Gaos la filosofía tiene una postura universal que no se identifica exclusivamente con la nacionalidad de sus autores sino con hecho de, valga la redundancia, de hacer filosofía: *“La filosofía resulta de la nacionalidad o continentalidad de sus autores, si venia verbo, de sus autores, quizá incluso a pesar de ellos, sin más que ser filosofía, pero auténtica...La cuestión no está, pues, en hacer filosofía española o americana, sino en hacer españoles o americanos filosofía. De lo que hay que preocuparse no es, en fin, de lo español o lo americano, sino de lo filosófico de la filosofía española o americana.”*<sup>156</sup> Aquí podemos ver que Gaos tiene una posición universalista de la filosofía, que a primera vista, se opone a la heideggeriana, la cual mantiene las raíces griegas y la vigencia alemana en la filosofía, por lo menos, hasta lo que el promulga como el fin de la metafísica.

En 1958 es publicado en *Diánoia. Anuario de Filosofía, Año IV, Núm. 4* el ensayo de Gaos “Heidegger 1956-57”. Gaos abre este escrito con un análisis de la conferencia pronunciada por Heidegger en 1953 en Normandía: *Was ist es Philosophie? ¿Qué es eso la filosofía?* La cual le parece insuficiente para dar una definición de filosofía. Gaos también ve un contrasentido en el manejo de la historia de la filosofía hecho por Heidegger, porque solamente vuelve a los orígenes de la filosofía que considera válidos en el pensar filosófico y toma los 20 siglos posteriores de expansión de la filosofía misma en occidente como falsos, como caminos erróneos, desviados. Se le está dando validez al origen y al final pero no al transcurso, al despliegue de la filosofía debido a su desvío del origen. Veamos lo dicho por Gaos al respecto: *“pero en cambio, es sumamente problemática una preferencia como la de Heidegger por los orígenes de la historia de la filosofía sobre los puntos de plenitud de ella. La preferencia por lo griego pudiera no estar, en toda su extensión, del todo fundada.”*<sup>157</sup> La crítica de Gaos hecha en un breve párrafo no me parece justa, pues acusa a Heidegger de no tener un conocimiento pleno de las relaciones entre la filosofía y su historia. Es necesario recordarle a Gaos que Heidegger no trata de definir y que promulga el fin de la filosofía tradicional -no la de origen- cuestionando a la metafísica. Entonces si en Heidegger encontramos una nueva concepción o un nuevo camino, diseño en el pensar y en este cuestionar intrínseco y profundo

---

<sup>156</sup> *Ibíd.* Pág. 295.

<sup>157</sup> *Ibíd.* Pág. 215.

por el ser, el ser del hombre (*Dasein*) y su ser-en-el-mundo hay que buscarlos en otros caminos que no sean los tomados por la filosofía tradicional, por la metafísica. Si Gaos buscaba una respuesta fijado a la concepción tradicional alemana, seguramente no la iba a encontrar o no lo encontró como lo escribe en su conclusión: *“En conclusión: una fundamentación insuficiente del concepto heideggeriano de la filosofía y ninguna explicación de él, pues se llega a él, pero no se entra en él”*<sup>158</sup> Estoy de acuerdo con esta afirmación, pues al parecer Gaos no pudo entrar en el segundo Heidegger. Hay que tener en cuenta que Heidegger es innovador en su época, esto trae consigo un choque para muchos de sus lectores o expertos en filosofía, por eso los pocos contemporáneos suyos, que pudieron apreciar su propuesta son aquellos que vieron en él la novedad que recogía asimismo la historia de la filosofía, pues Heidegger, junto con Nietzsche, le pone un fin a la metafísica tradicional, él proclama otros caminos para pensar, para estudiar y criticar lo ya pensado, para releer la realidad. Por otro lado pienso que la crítica de Gaos viene de la imposibilidad de crear su propio lenguaje y de no poder integrarse completamente al “alemán heideggeriano”, así él sea su traductor. Por otro lado, cabe resaltar que a través Gaos se mantiene vivo Heidegger, 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, escribió para la revista Letras de México volumen 3. 1940 “El Dasein en la filosofía de Heidegger”, para “los cuadernos americanos” México vol. 18 1944 “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 para la Universidad de México, vol. 2, 1947-48 “La filosofía de Heidegger”, realizó la primera traducción de “Hölderlin und das Wesen der Dichtung” publicada por FCE en México, 1944.

---

<sup>158</sup> *Ibíd.* Pág. 216.

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 Suramérica. 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 me detendré en este capítulo a estudiar la recepción en Venezuela con 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 si colaboró mientras que vivió allá. Tercero porque mi interés es mostrar la recepción donde ésta nació, más se ha dado y desarrollado, es decir, en México y en Argentina.

Sin embargo quiero mostrar muy brevemente cómo García Bacca le hace un reclamo filosófico a Heidegger desde el “estar”, pues esto tiene que ver con el propósito de este trabajo. Lo expone en su ensayo dedicado a Heidegger “Siete modelos de filosofar”, donde hace una distinción entre “ser y estar” en la filosofía, contradictoriamente, a partir de Heidegger, pues para él en la historia de la filosofía la confusión de los dos verbos no llega hasta Heidegger, es decir, su filosofía ya no los confunde: *“Toda la filosofía clásica, y en clásica comprendo hasta Heidegger exclusive, a Husserl, Kant, descartes, medievales, griegos inclusive, supusieron que se identifican ser y estar. Y hasta sus lenguas se prestaban, algunas continúan prestándose, a tal confusión.”*<sup>159</sup> Heidegger exclusive porque nos da las pautas desde su propio pensar, lenguaje para romper con esta tradición de “ser” como única posibilidad. Aunque en el alemán no exista la distinción entre ser y estar, Heidegger busca con su propio lenguaje esa otra posibilidad del “ser”, es decir, la del “estar”. Él juega con las palabras y los movimientos de ser y ente, puesto que no hay otra alternativa de acción, es decir, no hay un verbo que complete el ente y el ser, por eso recurre a los verbos *finden, er-finden, be-finden, Befindlichkeit; bleiben, Aus-bleiben, Stellen, er-stellen*, entre otros.

---

<sup>159</sup> GARCÍA BACCA; JD “Siete modelos de filosofar” pág. 141.

## 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, una cultura que lo establezca y el análisis ontológico de éste. El objetivo central del grupo era buscar y establecer lo mexicano, el ser de 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 de sus miembros, por ejemplo desde el positivismo Leopoldo Zea, desde la antropología filosófica de Samuel Ramos, desde la más filosófica e interesante para nuestro fin porque parte de Heidegger: la ontología de lo mexicano de Emilio Uranga, hasta la literatura Octavio Paz. 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, por ejemplo la tesis de Samuel Ramos en su libro *“El Perfil del Hombre y la Cultura de México”* 1934. Recalco que la cuestión central estaba formulada y provenía eminentemente de la filosofía. Así era como se lo habían propuesto y formulado los maestros y mayores del grupo Gaos y Emilio Uranga. Veamos lo que dice uno de sus miembros Luis Villoro al respecto: *“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.”*<sup>160</sup> En esta cita se ve el impulso para una independencia del pensar, todos concordaban en la necesidad de crear un pensamiento autónomo, una “filosofía” propia de la región. Mi interés es resaltar que este proyecto tiene dentro de su fuente de inspiración el trabajo ontológico-hermenéutico de Heidegger.

---

<sup>160</sup> VILLORO, Luis “Prólogo al “Análisis del ser mexicano” serie: obras de Emilio Uranga” Gobierno del estado de Guanajuato, 1990. Pág. 10.

El grupo Hiperión<sup>161</sup> nace en ciudad de México en un ciclo de conferencias sobre el existencialismo francés, el cual fue continuado en la Universidad Nacional en 1948 en otro congreso llamado “Problemas de la vida contemporánea”, en el que Emilio Uranga da la conferencia “Dos teorías de la muerte: Sartre y Heidegger” publicada en la revista de Filosofía y Letras No. 36 y Luis Villoro participa con la ponencia “Comunidad y Existencia”. Esta cuestión 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”. Como líder del grupo desde el 48 se nombra a Leopoldo Zea, los otros fundadores del grupo fueron Emilio Uranga, Ricardo Guerra, Joaquín Luis Villoro, Macgregor, Jorge Portilla, Salvador Reyes y Fuato Vega. En el 52 entran a conformarlo Octavio Paz y J.E. Iturriaga. La producción del Hiperión tiene como resultado grandes obras del pensar mexicano entre ella podemos encontrar “Filosofía del compromiso y otros ensayos” de Leopoldo Zea 1952, “El carácter del mexicano” de Iturriaga, “El laberinto de la Soledad” de Octavio Paz 1950 y el “Ensayo de una ontología del mexicano” Cuadernos Americanos número 2, 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 por el grupo Hiperión, es decir, el que sigue la línea filosófica y reflexiva a partir de Heidegger. Este libro se publicó por primera vez en la colección México y lo mexicano, Porrúa y Obregón S.A.1952, se volvió a publicar en 1990 en la serie Obras de Emilio Uranga, Gobierno Estado de Guanajuato.

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 podría decir 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

---

<sup>161</sup> 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.

responderá en el desarrollo del trabajo, pues ésta también cubre la cuestión existencial en Argentina, en Suramérica, donde también se trabajó a Heidegger desde este aspecto.

Antes de seguir quisiera señalar que así el grupo haya nacido, a primera vista, de las conferencias sobre el existencialismo francés hay que tener presente que desde 1940 se venía trabajando Heidegger en el Colegio de México y en la Universidad Nacional. Es más tal vez desde el 38 con la llegada de Gaos. A lo que voy es que el existencialismo francés no fue la única vía con la que llegó Heidegger a México ni con la que nació el grupo Hiperión, hay un gran entusiasmo despertado por el Heidegger transmitido por Gaos y Ramos, yo diría que hubo una pre-disposición para recibirlo.

Volviendo a la exposición de Villoro, quien nos indica los propósitos del grupo, nos cuenta que había dos ramas filosóficas de las que el grupo parte para emprender una filosofía de lo mexicano. Desde luego estas ramas no son las tradicionales al contrario critican la concepción europeizada del hombre, del ser, como también su teoría de conocimiento. Éstas son la fenomenología y el existencialismo. La fenomenología abre la posibilidad de ir directamente a los fenómenos, que ellos mismos se presenten, nos hablen, ir directo a las cosas en-el-mundo sin clasificarlas siempre desde la perspectiva del sujeto. Villoro lo explica de la siguiente manera: *“La fenomenología nos decía: no especulemos, vayamos “a las cosas mismas”.... ¿Qué mejor para describir los caracteres de nuestras formas de vida, de nuestras actitudes históricas, de nuestra cultura? El existencialismo (Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty), a partir de análisis fenomenológicos, intentaba desvelar la condición humana y su relación con el mundo en torno.”*<sup>162</sup> Como podemos apreciar estos movimientos filosóficos, a pesar de darse en la cuna del euro-centrismo, abren posibilidades para criticarlos y crear nuevas formas de conocimiento fuera del hemisferio euro-céntrico. Cabría preguntarse: ¿Por qué el existencialismo es fuente de inspiración, punto de partida para empezar a trabajar la cuestión de lo mexicano? ¿Qué relación hay entre el existencialismo y la mexicanidad?

El existencialismo tiene conceptos atractivos para los mexicanos porque con ellos se reconoce en sus problemas comenzando por la cuestión del hombre, el cual se concibe como tal, con sus angustias, miedos, tedio, pues es estudiado de una forma existencial que permite arraigarlo desde su cultura y no desde la definición tradicional euro-céntrica de hombre. Es captado en su estar cotidiano resaltado en el miedo de encontrarse a sí mismo o ser miembro

---

<sup>162</sup> Ídem

de una sociedad en la que no se encuentra, o mejor de tener una concepción del hombre en la cual no encaja. No es sólo la pregunta por su existencia lo que ahonda en su ser y lo angustia, sino su existir mismo sin saber ni sentir aquello inexplicable pero que justifica su existencia. Esa búsqueda de sí mismos se extiende a lo sucedido en los seres pertenecientes a los países colonizados los cuales no tienen una identidad específica, donde se ha jugado con su existir y con la concepción propia, originaría de su manifestación existencial. Edmundo O’Gorman hace una breve exposición de este tema en artículo “México, el trauma de su historia”, en el aparte “III. El legado ontológico de la Colonia” el autor muestra la dicotomía en el criollo en la búsqueda por su ser, pues depende prácticamente de dos concepciones de ser en una: *“El punto de partida es el interno desequilibrio-digamos así- del alma colonial escindida por el sentimiento ambivalente de ser ibérica y al mismo tiempo de ser algo distinto.”*<sup>163</sup> En este análisis del criollo ya se constata la mezcla de su ser, lo cual lo coloca en una postura ambivalente, que lo lleva a exagerar en su relación con lo español y se proclama: *“El criollo colonial alcanzó un equilibrio ontológico entre esas dos lealtades al fincar su ser histórico como ibero distinto al metropolitano, pero ibero al fin y al cabo. Y al decir esto se subraya que esa afirmación de identidad no trascendió la esfera ontológica del modelo que había sido trasplantado sub specie entelequiaie.”*<sup>164</sup> De esta manera el criollo quedó abrazado por la metafísica sin preguntarse por su ser sino afincado en la ambigua definición dada por occidente. Quedó pues estatuido dentro de las barreras metafísicas criticadas por Heidegger. Con este estudio de O’Gorman se puede confirmar, una vez más, mi hipótesis de que la revisión-crítica de Heidegger no es ajena y se acomoda a la cuestión ontológica latinoamericana. En la mezcla que se ha creado después de la conquista entran factores nuevos para catalogar su existencia culturalmente y obviamente ontológicamente. Los problemas que surgen en Latinoamérica, en México son problemas existenciales, por su estar-en-el-mundo con problemas de primera índole que no han sido resueltos desde adentro, es decir, en el nuevo mundo, en el colonizado. Hay pues una búsqueda, quizá inconsciente, por la identidad, puesto que no se reconocen en lo que perdieron ni pretenden rescatarlo del todo como tampoco son reconocidos por lo que son. Por tanto, la mexicanidad es trabajada desde el ámbito existencialista, en otras palabras, se considera el existencialismo como la vía o el espacio para encontrar respuesta a su cuestión: *“A estimular una orientación como la tomada por el Hiperión vino la tomada por la filosofía de nuestros días hacia la de la cultura, la vida, el hombre y la existencia, hacia el historicismo, la Antropología Filosófica y el existencialismo...El Hiperión ha expuesto cómo pensó tener en el existencialismo el instrumento de que había menester para la obra que proyectaba. Nota de pie de*

---

<sup>163</sup> O’Gorman “México, el trauma de su historia en Edmundo O’gorman imagen y obra escogida” UNAM, México D.F. 1985. Pág. 25.

<sup>164</sup> Ídem

página- Cf. Zea, volumen citado, pp 82 s., que cita texto de Uranga y de Villoro. El autor del presente trabajo no quiere disimular la satisfacción que le produce haber contribuido algo al movimiento de que viene hablando con tres cosas:..Haber valorado la obra de Ramos; haber orientado el trabajo personal de algunos jóvenes hacia lo nacional (Cf. L. Zea, *El positivismo en México*, 1943, pp. 9 “Prefacio”); haber trabajado él mismo por el conocimiento del pensamiento de lengua española y de la filosofía de la vida, el historicismo y el existencialismo en la crítica de nuestro tiempo.”<sup>165</sup> Se podría afirmar que las discusiones plasmadas en los libros y ensayos sobre lo mexicano, de todos sus miembros tienen un fundamento filosófico, especialmente proveniente de las corrientes fenomenológicas y existencialistas de la época.

En 1953 Gaos publica su texto “En torno a la filosofía mexicana”, que consta de dos partes, la segunda titulada “Objetos y Métodos” la dedica al grupo Hiperión. En este ensayo Gaos cita a Heidegger para proponer el método de la filosofía de lo mexicano: “*debe ser una actividad teórico-práctica...Y únicamente en la plena realidad de semejante método puede el “existencialismo” ser una filosofía consistente, que tal filosofía, no simplemente pensar el mundo sino transformarlo y capaz de “ein produktives Gespräch mit dem Marxismus”-aquí cita a Heidegger en la nota de pie de página- Heidegger “Über den Humanismus”, en Platons Lehre von der Wahrheit, Berna 1947, p. 87.*”<sup>166</sup> Gaos hace un análisis de las nociones de esencia y existencia para dar la posibilidad relación entre teoría y práctica parágrafo 69. “*En todo caso, lo que importa es que el nombre traduzca lo más fiel e inequívocamente la cosa: que el método de una filosofía de lo mexicano sólo sería justamente ontológico en cuanto óntico.-cita de pie de Pág.- O de nuevo en términos de Heidegger, “existenciario” en cuanto “existencial”, que es la esencia misma del existencialismo.*”<sup>167</sup> Aquí podemos ver cómo Gaos recurre a las nociones heideggerianas de ontología y de óntico para aplicarlas a lo mexicano. Para Gaos es necesario aclarar estos conceptos desde Heidegger para no caer en el error de tomar el objeto del ser determinado. Al separar la esencia de la existencia en el error de concebir la esencia como lo ontológico-indeterminado y dejarle a la existencia la característica de lo óntico. Sin embargo del aspecto ontológico se encarga, especialmente, Uranga, quien no está de acuerdo en que lo mexicano se quede en el aspecto óntico, como en principio lo propone Gaos. A propósito considero apropiado citar lo pensado por Uranga sobre la figura de Gaos en el grupo Hiperión, pues los demás miembros al referirse a Gaos, lo hacen siempre como al maestro del cual solamente se puede dar un reporte objetivo ni decir nada negativo se toma como al maestro intocable, en cambio Uranga resalta sus cualidades docentes como también a la persona dando así una imagen más humana y no tan

---

<sup>165</sup> GAOS, José, “En torno a la filosofía mexicana” Porrúa y Obregón, S.A. México 1953. Pág. 62

<sup>166</sup> GAOS, “En torno a la filosofía mexicana” Pág. 45.

<sup>167</sup> *Ibid.* Pág. 47.

idealizada del maestro: *“Quedaría gravemente incompleto este cuadro histórico de la filosofía inspirada por la revolución si no hablara del Dr. José Gaos. Su obra y su vida son difíciles de enjuiciar. Por lo pronto dejemos de lado su labor como maestro....En Gaos hay un itinerario de pensador que tiene algo de dramático y a ratos mucho de trágico. A los que hemos sido sus discípulos predilectos nos ha inculcado un virus moral de escepticismo....Gaos no fue un maestro fácil. Gaos pone a prueba lo que Jaspers llamaría la “fe filosófica”. En una palabra: hacer dudar, desesperar muy en serio de haberse comprometido con la filosofía. En esto reside justamente su capacidad de estimular las vocaciones, de probarlas, de escandalizarlas.”*<sup>168</sup> En esta cita hay un aspecto muy importante perteneciente a la inspiración del grupo y a sus propósitos, es la revolución. En el marco histórico puede ser la revolución mexicana y en el teórico desde luego 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. Este fenómeno puede entrar dentro de los objetivos del grupo como una inspiración interna para liberarse de las barreras del pensamiento, que hasta ahora se habían establecido. Por eso, la revolución como una descolonización sería una en el pensar, manifestada primero en la expresión artística como en los murales de Clemente Orozco y Diego Rivera y luego abordada, capturada por el pensamiento en el análisis filosófico del grupo. Quiero resaltar el que abordó este fenómeno más filosóficamente, exactamente, ontológicamente, fue Uranga, por eso haré un análisis detenido de su obra como también de esta aserción de la revolución desde el pensar en el siguiente aparte de este capítulo: Figura de Emilio Uranga.

Por último, es necesario mencionar que este fenómeno fue algo de lo que Heidegger no se percató y si llegó a tener información del grupo Hiperión, 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 suya.

### **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 el ámbito literario voy a referirme a la recepción de Heidegger en el famoso y gran escritor mexicano Octavio Paz. En este breve aparte me referiré, especialmente, a la presencia directa e indirecta de “Ser y Tiempo” en el “Laberinto de la soledad”. Me voy a concentrar en estas obras, que son las más conocidas y magnas de ambos,

---

<sup>168</sup> URANGA, Emilio “Análisis del ser del mexicano” Gobierno del Estado de Guanajuato. 1999. Págs. 190-191.

porque es justamente en ellas donde se da el puente de la recepción. “El Laberinto de la soledad” se publicó justo después de que Paz había 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 mi intención es demostrar que sí hay una presencia de Heidegger en ella. Quiero señalar que él sí reconoció la abiertamente la influencia de Nietzsche en su obra, él mismo lo manifiesta 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 enseñó 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?”*<sup>169</sup> 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 menciona, 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 cuento 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”.*”<sup>170</sup> 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. Tal vez, por eso no se refiere directamente a Heidegger porque su interés estaba puesto en otros campos, sin embargo el fundamento de estos temas es filosófico tal como se trató en este grupo, no tenía que ser necesariamente ontológico pero si abarca las diferentes áreas de la filosofía como el positivismo trabajado por Zea, la filosofía antropológica y la psicología tratado por Ramos, entre otros. Pero ya en el tema central del grupo que era exponer “lo mexicano”, sale a relucir el sobrepeso de lo filosófico, pues se buscaba mostrar lo mexicano con sus características abarcadas desde esta área del saber. Son cuestiones filosóficas, del pensar, del ser de lo mexicano. Por consiguiente la filosofía no se puede dejar atrás, es más, así sea indirectamente, ésta está entre las líneas de los escritos de este grupo. Paz lo corrobora, de cierta manera, cuando él mismo reconoce y acredita el fundamento filosófico en su obra con la influencia de

---

<sup>169</sup> PAZ, Octavio “Vuelta a El Laberinto de la soledad. Entrevista con Claude Fell (1975)” FCE. México, tercera edición 2002. Pág. 347.

<sup>170</sup> Ibid. Pág. 325.

Nietzsche. También podemos leer su referencia a pensadores-poetas alemanes dentro del mismo texto cuando critica la muerte moderna. Primero cita a Scheler para argumentar su crítica a la indiferencia que ha creado el progreso frente a la muerte: *“La muerte moderna no posee ninguna significación que la trascienda o se refiera a otros valores...En un mundo de hechos, la muerte es un hecho más. Pero como es un hecho desagradable, un hecho que pone en tela de juicio todas nuestras concepciones y el sentido mismo de nuestra vida, la filosofía del progreso (¿el progreso hacia dónde y desde dónde?, se pregunta Scheler) pretende escamotearnos su presencia.”*<sup>171</sup> Líneas más adelante recurre nostálgicamente a Rilke para mostrar el olvido de la muerte en los tiempos modernos: *“Nadie piensa en la muerte, en su muerte propia, como quería Rilke, porque nadie vive una vida personal.”*<sup>172</sup> Continúa con su exposición ya contextualizando la posición del mexicano moderno frente a la muerte, el cual no la concibe trascendentalmente como anteriormente se hacía, pero sigue jugando un papel en la vida, en lo cotidiano, no es eliminada, evadida como en otras partes del mundo, por ejemplo en las grandes capitales como New York, Paris o Londres. En México la muerte juega un papel protagónico en la vida, son dualismo, se consumen de una manera dialéctica, la una requiere de la otra, se festeja el día de los muertos, en cierta forma hay una conciencia de vivir para morir; la una no excluye a la otra sino son necesarias: *“Morir es natural y deseable; cuanto más pronto, mejor. Nuestra indiferencia ante la muerte es la otra cara de nuestra indiferencia ante la vida....vida y muerte son inseparables y cada vez que la primera pierde significación la segunda se vuelve intrascendente, La muerte mexicana es el espejo de la vida de los mexicanos.”*<sup>173</sup> Entre estas líneas se puede leer la famosa fórmula heideggeriana: “ser para morir” (*Sein zum Tod*). En términos mexicanos sería: vivir para morir.

Antes de seguir quiero mostrar que “ser para morir” es otra concepción heideggeriana que es más comprensible en español con el concepto de “estar”, pues quedaría como estar vuelto hacia la muerte, como lo tradujo y expuso Rivera, yo propondría estar dirigido hacia la muerte, puesto que el estar-en es estar-abierto-a-las posibilidades y dirigirse hacia ellas, en este caso sería estar-hacia en el sentido de estar de paso en el mundo, porque su estar ya está sentenciado a dirigirse hacia la muerte, por eso es una estadía temporal-en-el-mundo; es un estar pre-destinado con una dirección: la muerte. La cuestión es asumir la muerte dentro del plexo de posibilidades que la existencia presenta; es el asumir la existencia en el día a día, en donde al mismo tiempo, ese día a día que pasa nos acerca más a nuestra muerte. La conciencia

---

<sup>171</sup> PAZ, Octavio “El Laberinto de la soledad” FCE. Primera edición 1950. Tercera edición. México 2002. Pág. 62.

<sup>172</sup> Ídem

<sup>173</sup> Ibid. Pág. 63.

de estar dirigido hacia el morir no se tiene, ha quedado guardada en el cuarto oscuro, pues el mundo moderno se concentra tanto en el presente que no prevé su posibilidad segura que es la muerte. No la asume como su única seguridad. Todo queda escondido detrás del cotidiano “man” (se/uno), por lo tanto se dice: se muere o uno muere, pues ponerlo en esta forma indiferente aleja del cotidiano esa manera directa de su poder ser (*Seinkönnen*) para morir: “El estar vuelto hacia la muerte y la cotidianidad del Dasein<sup>174</sup> ...En el estar vuelto hacia la muerte el Dasein se comporta en relación a sí mismo en tanto que eminente poder-ser. Ahora bien, el sí mismo de la cotidianidad es el uno, constituido en el estado interpretativo público que se expresa en la habladuría.”<sup>175</sup> Aquí se puede ver como Heidegger maneja la postura del “uno” con respecto al estar volcado hacia la muerte. Pienso que en este caso hay una correspondencia con el análisis hecho por Paz sobre la muerte, en el cual es estudiada y abordada en el cotidiano popular mexicano, pues el mexicano tiene una relación con la muerte en la vida diaria. Lo podemos asir en las habladurías del uno: “uno prefiere morir que vivir así”, como también en el juego de la indiferencia ante la vida, en el cual se equipara a ambas.

Para concluir con este tema de la muerte citaré de nuevo a Paz porque en su escrito hay un reclamo a la falta de conciencia de la muerte del mundo moderno, al olvido de que estamos en el mundo dirigidos hacia la muerte, por eso resalta la conciencia de muerte en el pueblo mexicano aunque su valor sea bastante bajo y esté encarnado por la indiferencia a la vida y a la muerte, se tiene en cuenta en el diario vivir: “El mexicano, obstinadamente cerrado ante el mundo y sus semejantes, ¿Se abre ante la muerte? La adula, la festeja, la cultiva, se abraza a ella, definitivamente y para siempre, pero no se entrega.”<sup>176</sup> Se podría decir que esta concepción de la muerte entra dentro de la crítica de Heidegger cuando en el cotidiano alcanza solamente a las habladurías del uno/se pero no a la profundidad del estar vuelto hacia la muerte como posibilidad más propia del hombre y de su poder-ser: “La muerte es la posibilidad más propia del Dasein. El estar vuelto hacia esta posibilidad le abre al Dasein su más propio poder-ser, en el que su ser está puesto radicalmente en juego. Allí puede manifestarse al Dasein que en esta eminente posibilidad de sí mismo queda arrebatado al uno, es decir, que adelantándose, puede siempre escaparse de él...La muerte no “pertenece” tan sólo indiferentemente al propio Dasein, sino que ella

---

<sup>174</sup> Da-sein se tratará en principio como ser humano “Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält (Dasein es ente, que contiene en sí su ser comprendido hacia este ser)”. Dasein se comprende en su propia estructura existencial que es donde se manifiesta como ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) “Der zusammengesetzte Ausdruck “In-der-Welt-sein” zeigt schon in seiner Prägung an, daß mit ihm ein einheitliches Phänomen gemint ist (La expresión de la estructura ser-en-el-mundo indica ya que en su aplicación se piensa en un fenómeno dotado de unidad).” SZ. § 12, S. 53. Aunque más adelante en el análisis de la estructura ser-en-el-mundo tenga la connotación de ser del ser del hombre.

<sup>175</sup> ST. Pág. 272. Traducción de Rivera. SZ. § 51 S. 252.

<sup>176</sup> PAZ “El Laberinto de la soledad” Pág. 64.

reivindica a éste en su singularidad. La irrespectividad de la muerte, comprendida en el adelantarse singulariza al *Dasein* aislándolo en sí mismo. Este aislamiento es un modo como el "Ahí" se abre para la existencia."<sup>177</sup> En las dos citas se puede ver que se trata de aperturas: en Paz es una apertura ante la muerte y en Heidegger ese estar volcado hacia la muerte conduce al *Dasein*, más bien, que se abra hacia la existencia. El Ahí (*Da*) es algo propio del existir del estar-en-el-mundo, por eso el estar-ahí-para-morir es una potencialidad especial porque es segura, puesto que se mantiene latente mientras que el *Dasein* se abre en el existir. Mientras en Paz el hombre (*Dasein*) mexicano se abre ante la muerte en Heidegger el *Dasein* se abre al existir, con su potencia implícita de entregarse a la muerte, pero ninguno de los dos se abre ante la vida como tal. Para concluir quiero mencionar que con este tema de la muerte y su actitud ante ella, hay en México una pre-disposición para recibir la obra de Heidegger.

Ya en marzo de 1943 Heidegger había impactado a Paz, quien empezaba a relacionarlo directamente con la cuestión de la mexicanidad: "El filósofo Martín Heidegger asegura que existir significa "estar sosteniéndose dentro de la nada". Para México, por lo menos, la definición es exacta. Pues existir, aquí, significa impedir que Don Nadie nos sumerja para siempre en la Nada."<sup>178</sup> En esta cita podemos ver cómo el conocido escritor Octavio Paz relaciona el pensar heideggeriano con el pueblo mexicano. Lo podemos observar en la siguiente cita sacada de: "¿Qué es Metafísica?"<sup>179</sup> Aquí Heidegger pregunta tanto por el ser como por la nada, pues dentro de su crítica a la metafísica, el pensador alemán hace énfasis en que la metafísica no solamente no se pregunta por el ente tampoco se pregunta por la nada: ¿Por qué la metafísica no contempla la nada? Por consiguiente Heidegger encuentra el sentido de intentar formular la pregunta por la nada en la unidad de ambos: "El ser y la nada van juntos; pero no porque ambos coincidan en su inmediatez e indeterminación- como sucede cuando se los considera desde el concepto hegeliano del pensar-, sino que el ser es, por esencia, finito, y solamente se patentiza en la trascendencia de la existencia que sobrenada en la nada."<sup>180</sup> Aquí se puede apreciar como Heidegger aborda la nada; no se puede excluir a lo otro, a lo que queda oculto, encubierto en la develación del ser como tampoco se puede excluir la nada; sería como negar lo oculto ocultado. La nada es otro punto rescatado por Heidegger que también había quedado olvidado por la metafísica; él no solo quiere mostrar al ser sino también a la nada, por eso realizó todos sus análisis y exposiciones sobre la angustia, la preocupación, la existencia y la muerte. Se

---

<sup>177</sup> ST. Págs. 282-283. Traducción de Rivera. SZ. § 53 S. 263.

<sup>178</sup> PAZ, Octavio "Primeras letras" Ediciones Seix Barral S.A. Barcelona 1988. Pág. 311.

<sup>179</sup> Esta obra fue traducida tempranamente en 1931 al español por Xavier de Zubiri en Madrid, esta traducción fue reproducida en México en forma de libro por la editorial Séneca en 1941.

<sup>180</sup> „Was ist Metaphysik? S. 43.

trabaja la mexicanidad desde la propuesta heideggeriana de “*Dasein*” dada en “*Sein und Zeit*”, donde se parte del estudio de *Dasein* en su cotidianidad, donde se muestra su ser en los quehaceres del día al día sin que se tenga que ir a una manifestación extraordinaria. Se podría decir que se analiza al hombre mexicano en su lucha por sobrevivir, pues se estudia *Dasein* a la orden del día en su entorno propio, como el campesino que ara la tierra o la señora que trabaja de empleada de servicio, sin recurrir a acontecimientos fuera de lo normal, se ve en su realidad, la simple de conseguir el pan de cada día. Por eso volviendo a la cita anterior de Octavio Paz, donde trae a Heidegger para mostrar el existir de *Dasein* como un sostenerse en la nada y confirmar su reflexión del existir mexicano, se ve el análisis de *Dasein* en-el-mundo, en su contexto diario. Se podría decir, que es en la realidad trágica-mágica mexicana donde sale a relucir el ser en su lucha contra la nada, entiéndase por nada la falta de posibilidades realizadas que llevan al *Dasein* a vivir y no solo a existir, en este contexto, por ejemplo, la falta de abastecimiento de las necesidades primarias y de las comodidades con las que se vive en otros contextos. En un sentido más ético y existencial, la falta de libertad para elegir, pues la libertad que aquí se presenta es la de impedir que la nada los consuma.

Sin embargo, todavía queda abierta la duda de por qué Paz no atestiguó la influencia de Heidegger también. Ahora es demasiado tarde preguntárselo en una entrevista pero lo podemos buscar en su obra. Entremos, pues, a analizarla con las referencias escondidas de “Ser y Tiempo”. Para empezar con el análisis quiero proponer el siguiente hilo conductor: Heidegger “*Sein und Zeit*”- Paz “El Laberinto de la soledad”- decolonización en Latinoamérica. El objetivo es mostrar el aporte de este hilo conductor al pensamiento 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. En las primeras líneas de ambas obras ya se expresa la necesidad o simplemente el intento de una nueva interrogación por el ser. Claro está, que cada planteamiento es hecho desde una postura y con una perspectiva diferente. Aunque la cuestión del ser sea eminentemente ontológico-filosófica en la contextualización, en el caso latinoamericano-mexicano, se manifiesta también en el área literaria como lo vemos en este libro de Paz que trabaja la cuestión del ser en el trasfondo de la expresión literaria, asimilando el asombro del adolescente de ser y los nuevos pueblos que todavía divagan en la cuestión de qué somos o quienes somos, como si fuesen pueblos adolescentes: “*El adolescente se asombra de ser...A los pueblos en trance de crecimiento les ocurre algo parecido. Su ser se manifiesta como interrogación: ¿qué somos y cómo realizaremos eso que*

somos?"<sup>181</sup> La aplicación hecha por Paz de la interrogación del ser al nuevo pueblo colonizado en un discurso crítico-literario es una muestra de la falta de manejo teórico-filosófico de esta cuestión en el pensar latinoamericano. Aunque ambos autores están buscando lo mismo: una nueva formulación, intentar preguntar de nuevo por el ser, cada interrogar es diferente, pues en el caso latinoamericano no es el mismo que en el antiguo continente, por el hecho de ser conquistado por éste y de haber semi-sepultado su ser quedando así una mezcla entre los dos mundos e interpretaciones del ser. Por consiguiente, no es el mismo cuestionar, se busca uno nuevo; otro camino. El filósofo alemán lo expone directamente en el área ontológico-hermenéutica del ser pero al igual que el nuevo mundo busca otros caminos nuevos y alternos al tradicional metafísico para cuestionarse por él: "*§ 1. Necesidad de una repetición explícita de la pregunta por el ser. Hoy esta pregunta ha caído en el olvido, aunque nuestro tiempo se atribuya el progreso de una reafirmación de la "metafísica"....Sin embargo, esta pregunta no es una pregunta cualquiera. Ella mantuvo en vilo la investigación de Platón y Aristóteles, aunque enmudecer desde entonces.*"<sup>182</sup> Esta necesidad explícita de interrogar de nuevo por el ser pone en cuestión la acepción de ser hasta ahora dada y sacude a sus nuevos receptores, pues no es válida solamente para la cuna de la filosofía sino también para otros pensares y lugares en los que renace esta necesidad. Lo que no quiere decir que se tenga que tomar el mismo camino ni que la respuesta sea necesariamente la misma; los dos están divisando nuevos, otros caminos, están conduciéndose hacia lo alternativo. Cabe señalar que no se trata de dar una respuesta sino de formular la pregunta.

Con respecto al asumir la cuestión ontológico-hermenéutica desde un campo literario, como se hace en Latinoamérica, nos muestra el temor o, quizás, la falta de interés de ir directamente al asunto, o mejor aún, el deseo de no seguir copiando la línea del saber eurocéntrico. Se podría afirmar que debido al desarrollo de esta "nueva" cultura híbrida abordar el tema desde otra área diferente, a la tomada por el antiguo continente, sin dejarlo completamente de lado sino jugando en trasfondo de la cuestión, es lo más favorable para no seguir con la eterna repetición, reproducción. De todas maneras el juego de lo híbrido como camino, en muchos casos, respuesta alternativa no se desprende, no se libera completamente de la influencia y de los parámetros eurocéntricos, es más, ésta sigue siendo parte de ella, pues finalmente es una mezcla, por consiguiente la base filosófico-teórico no se puede obviar. Paz abre, de cierta manera, la posibilidad de dar una respuesta diferente o simplemente de no definirse como en el contexto colonizador: "*La preocupación por el sentido de la singularidad de mi país, que*

---

<sup>181</sup> PAZ "El Laberinto de la soledad" Pág. 11.

<sup>182</sup> ST. Pág. 25. Traducción de Rivera. SZ § 1. S. 2.

*comparto con muchos, me parecía hace tiempo superflua y peligrosa. En lugar de interrogarnos a nosotros mismos ¿no sería mejor crear, obrar sobre una realidad que no se entrega al que la contempla, sino al que es capaz de sumergirse en ella? Lo que nos puede distinguir del resto de los pueblos no es la siempre dudosa originalidad de nuestro carácter- fruto, quizá, de las circunstancias siempre cambiantes-, sino la de nuestras creaciones.*"<sup>183</sup> A partir de los años 50, después de la aparición del "Laberinto de la Soledad", la cuestión cambió de color, saliéndose de las definiciones tradicionales: nos consideramos híbridos, no nos preguntamos por quiénes somos sino nos pensamos desde el "estar", del estar-creando. Pues la pregunta por el ser ya no es válida en esta contextualización de la misma. Hay, pues, una "de-colonización" siguiendo el puente alternativo Heidegger-Paz-decolonización del ser con el estar. Lo híbrido también encarna que somos una mezcla entre ser y estar, el ser europeo y el estar latinoamericano, que es una desconstrucción del estar español con la ayuda, desde el área hermenéutico-lingüística, del "runa-cay", por ejemplo, que sería el "estar" quechua y desde el "estar" -como concepto espacio-temporal- en el situarse del ser manifestado en las dimensiones latinoamericanas, con su estar-en-el-mundo incluyendo, desde luego la visión de mundo.

El segundo capítulo del libro "Máscaras mexicanas" se trata del juego de apariencias que establecen los mexicanos para reconocerse. La noción de apariencia se mezcla con la de disimulo, que viene desde la colonia. Es apropiado revisar esta noción de apariencia-disimulo porque en ella se llega hasta el punto de confundirse con los objetos que lo rodean. En términos heideggerianos esto sería como el hecho de disimular hasta perder su *Dasein* y quedarse en el *Vorhandensein* (estar presente). Si viene de la colonia podría interpretarse como un juego en el que el miedo de no-ser eurocéntrico, de no seguir el modelo perfectamente por no tener definido su ser y, asimismo, ser considerado por éste como un ente, hace que se pierda entre los objetos. Samuel Ramos lo interpretó como el complejo de inferioridad. Mientras que Paz lo rescata y no lo expone como algo inferior, pues esto sería seguir bajo la misma línea eurocentrista del sujeto sobre el sujeto-objetivado, sino lo pone en el juego del disimulo-apariencia dejando que se despliegue por el mundo en familiaridad con su entorno: *"El mexicano tiene tanto horror a las apariencias, como amor le profesan sus demagogos y dirigentes. Por eso se disimula su propio existir hasta confundirse con los objetos que lo rodean. Y así, por miedo a las apariencias, se vuelve sólo Apariencia. Aparenta ser otra cosa e incluso prefiere la apariencia de la muerte o del no ser antes de abrir su intimidad y cambiar."*<sup>184</sup> Esta Apariencia en mayúscula se podría relacionar con el *Scheinen* aparecer heideggeriano,

---

<sup>183</sup> PAZ "El Laberinto de la soledad" Pág. 11.

<sup>184</sup> *Ibid.* Pág. 48.

que divide las manifestaciones del ser teniendo en cuenta, el miedo de ser, pues el ser nunca se revela completamente y también lo hace en diferentes grados. Se llega al punto que en ocasiones el ente se muestra como lo que no es, escondiendo su propio ser, por eso se habla de apariencias en un sentido coloquial. La apariencia en Heidegger forma parte de su concepción de fenomenología: *“Ahora bien, el ente puede mostrarse desde sí mismo de diversas maneras, cada vez según la forma de acceso a él. Se da incluso la posibilidad de que el ente como lo que él no es en sí mismo. En este mostrarse el ente “parece”. Este mostrarse lo llamamos parecer (Scheinen). Y así también en griego la expresión φαivόμενον, fenómeno, tiene la significación de lo que parece, “lo aparente”, “la apariencia”, φαivόμενον ἀγαθόν quiere decir un bien que parece tal pero en realidad no es lo que pretende ser. Para la ulterior comprensión del concepto de fenómeno es de fundamental importancia ver cómo lo nombrado en dos significaciones de φαivόμενον (“fenómeno”=lo que se muestra y “fenómeno”= apariencia) tiene por su estructura misma interna coherencia.”*<sup>185</sup> En este caso se puede interpretar el *scheinen*, *Scheinung* heideggeriano como apariencia, pues “parecer”, como lo traduce Rivera, es muy difícil de comprender. Habría que preguntarle a Paz a cuál apariencia se refiere, posiblemente está jugando con el juego de “apareceres” heideggeriano, por consiguiente al tener miedo de su propio ser su manifestar se vuelve un mero manifestar.

Paz continúa con la cuestión del miedo a ser, esta vez reprochándole a la historia, que puede presentar y aclarar algunos aspectos del miedo y confusión al respecto pero no en su totalidad, solamente es el propio hombre en su actualidad él que puede responder a las preguntas por el ser: *“Nosotros somos los únicos que podemos contestar a las preguntas que nos hacen la realidad y nuestro propio ser.”*<sup>186</sup> Aquí le da la vuelta a la cuestión pues ya no se trata de que el hombre formule la pregunta por el ser sino que le responda al ser. Por un lado habría una confusión en sentido ontológico, pues el ser se muestra, manifiesta pero no le pregunta directamente al hombre, sería, más bien, una interpretación del acontecer del ser. Por otro lado, con esta afirmación de Paz se abre una posibilidad, o por lo menos se alcanza a divisar, de responder por el ser y el estar mexicano sin las condiciones de base presentadas por la historia. Esta frase da la pauta para poder responder por su ser desde su contexto y no desde afuera. Es por esto que después de estos estudios, discusiones, obras filosóficas, literarias, sociológicas hechas en México por los miembros del grupo Hiperión hay un giro en la reflexión sobre la identidad mexicana y la latinoamericana, en vez de seguir la línea eurocéntrica de la cuestión de ser, deciden resolver los problemas del ser internamente, desde su estar, condición y

---

<sup>185</sup> ST Pág. 52. Traducción de Rivera. SZ. S. 28.29.

<sup>186</sup> PAZ “El Laberinto de la Soledad” Pág. 81.

manifestación. Por eso se encuentran en su realidad con lo híbrido, se reconocen en lo híbrido. De acuerdo a esto se podría afirmar que Paz sin proponerlo expresamente en su libro sí se mueve en los recintos del ser y mediante su descripción-revisión-histórico-social-literaria propone una nueva forma de cuestionar en esta esfera, contextualizando el problema: *"El mexicano no quiere ser ni indio ni español. Tampoco quiere descender de ellos. Los niega. Y no se afirma en tanto que mestizo sino como abstracción: es un hombre. Se vuelve hijo de la nada. Él empieza en sí mismo."*<sup>187</sup> Tal vez, eso era lo que hacía falta para poder tomar esos caminos desde su propia región.

Paz continua su exposición sobre el ser del mexicano en el mismo orden que lo hace Heidegger, pues la cuestión sobre el ser los conduce a la Poesía, a la Palabra sagrada, que es la que pronuncian los poetas, que llegan a la esencia de la poesía, en la máxima expresión del decir y del arte. En "El origen de la obra de arte" (1936) Heidegger afirma que en el decir poético sale a relucir el ser: *"A medida que el lenguaje nombra por primera vez al ente, este nombrar trae por primera vez al ente a la palabra y al aparecer (manifestar)....El decir proyectado es poesía/poema: La narración del mundo y de la tierra, el relato del campo de juego de su lucha y con ello de los lugares de toda cercanía y lejanía de los dioses. El poema es la narración del desocultamiento del ente. Todo lenguaje es el secreto de todo decir, en el que históricamente a un pueblo se le abre su mundo y la tierra queda resguardada como esa que se queda cerrada."*<sup>188</sup> Me interesa resaltar la conjunción entre Heidegger y Paz con respecto a la poesía, al poema, pues con el relato poético se le abre el mundo a su pueblo. En este sentido Paz está cerca de la propuesta Heideggeriana porque es en la poesía mexicana, en su palabra donde sale a relucir su mexicanidad, es decir, donde se da el encuentro entre su ser y su mundo. La Palabra abre su mundo, le muestra su mundo de una manera propia, característica de ese lugar, de ese contexto que está abriendo: *"La poesía al alcance de todos. Cada país tiene la suya...Esa palabra es nuestro santo y seña. Por ella y en ella nos reconocemos entre extraños y a ella acudimos cada vez que aflora a nuestros labios la condición de nuestro ser. Conocerla, usarla, arrojándola al aire como un juguete vistoso o haciéndola vibrar como un arma afilada, es una manera de afirmar nuestra mexicanidad."*<sup>189</sup> El hecho de que Paz trabaje la expresión poética en lo popular marca el lenguaje característico de un pueblo explícitamente, en este caso, del mexicano. Mientras Heidegger no lo afirma expresamente sino mediante su lenguaje metafórico, que le atribuye al poema un nivel más profundo en relación con el ser, por eso cada manifestación poética no llega, necesariamente, a tocar la esencia del ser. Sin embargo en Heidegger también hay una

---

<sup>187</sup> Ibíd. Pág. 96.

<sup>188</sup> UdK GA 5 HW S. 61.

<sup>189</sup> PAZ "El Laberinto de la Soledad" Pág. 82.

reiteración, exaltación del pueblo, más adelante en su obra les otorgará a los grandes poetas alemanes o germano hablantes, como a Hölderlin, la esencia de la poesía. Desde luego es por su lenguaje, su idioma y su cercanía con los griegos, que Hölderlin logra rozar la esencia, no cualquier poema o relato poético alcanza estas dimensiones. Aquí habría que tener en cuenta la cuestión de si en cualquier idioma se llega a las íntimas dimensiones de la esencia de la poesía, puesto que en la propuesta heideggeriana también se conserva la línea de manifestación del ser en la Palabra en greco-alemán. De todas maneras sí hay un punto de encuentro entre las dos consideraciones de la expresión poética resumidas en la línea: decir poético-mundo-pueblo. Para terminar, quiero proponer lo siguiente, que se le podría aplicar a lo dicho por Paz la fórmula heideggeriana: “El habla es la casa del ser”, debido a que Paz vuelve al juego de palabras mexicanos para exponer la mexicanidad.

Este libro, como su título lo indica, trata sobre la soledad. Paz habla de la soledad en que vive el mexicano por su orfandad, por la confusión de sus raíces, que finalmente termina por negar. Pues con la conquista se destruyeron las nativas y se implantaron otras nuevas creando una mezcla difusa y lejana, en la que el ser se esconde. Por eso, Paz juega con la metáfora de hijos de la nada, huérfanos debido a una historia ambigua y desencantada; son huérfanos del pasado: *“De ahí que el sentimiento de orfandad sea el fondo constante de nuestras tentativas políticas y de nuestros conflictos íntimos. México está tan solo como cada uno de sus hijos. El mexicano y la mexicanidad se definen como ruptura y negación. Y, asimismo, como búsqueda como voluntad por trascender ese estado de exilio. En suma, como viva conciencia de la soledad histórica y personal.”*<sup>190</sup> ¿Por qué sale a relucir esta orfandad que marca a la mexicanidad? ¿Qué hay detrás de ello? Paz le otorga esta inconformidad, este olvido del ser, igual que Heidegger al abandono de los dioses de este mundo. Los dioses han abandonado este mundo y al estar en tiempos de penuria le abre las puertas a lo extraño, lo extraño es símbolo de cierta manera de dios, pues ya no hay dios que proteja por eso se entrega a la última esperanza en el otro que también puede ser su destrucción como lo fue en realidad. Aceptan su fin en la realización del otro: *“Cuando Moctezuma abre las puertas de Tenochtitlan a los españoles y recibe a Cortés con presentes, los aztecas pierden la partida. Su lucha final es un suicidio... ¿Por qué cede Moctezuma? Los dioses lo han abandonado. La gran traición con que comienza la historia de México no es la de los tlaxcaltecas, ni la de Moctezuma y su grupo, sino la de los dioses...La llegada de los españoles fue interpretada por Moctezuma –al menos al principio-...Los dioses se van porque su tiempo se ha acabado; pero regresa otro tiempo y con él otros dioses.”*<sup>191</sup> Esta primera interpretación de

---

<sup>190</sup> *Ibíd.* Pág. 97.

<sup>191</sup> *Ibíd.* Págs. 102-103.

Moctezuma previó lo que iba a suceder porque definitivamente llegan otros dioses, en este caso, otro dios, el de los españoles, el del catolicismo: *“La huida de los dioses y la muerte de los jefes habían dejado al indígena en una soledad completa como difícil de imaginar para un hombre moderno. El catolicismo le hace reanudar sus lazos con el mundo y el trasmundo.”*<sup>192</sup> Sin embargo, en la actualidad los dioses han dejado solos a los hombres en su estar en este mundo, ya no son custodiados por ellos, ya no tienen esa guía en el mundo, por eso se pierden en su soledad y orfandad: *“Con la aparición y sacrificio de Cristo se ha inaugurado para la experiencia histórica de Hölderlin el final del día de los dioses. Anochecerá. Desde que “aquellos tres” Hércules, Dionisos y Cristo, abandonaron el mundo, decae hacia su noche la tarde de la época del mundo....No solamente han huido los dioses y el dios sino que en la historia del mundo se ha apagado el esplendor de la divinidad. La época de la noche del mundo es el tiempo de penuria porque ella siempre será indigente. Ella se ha vuelto tan indigente, hasta el punto que ya no reconoce la falta de dios como una falta.”*<sup>193</sup> Al leer estas líneas se ve que ambos autores, el mexicano y el alemán, están hablando de lo mismo, en diferentes contextos históricos pero con la coincidencia de las épocas y de la actualidad occidental, así sea en la cuna de la filosofía: Alemania y en la cuna de los templos aztecas transformados por el catolicismo y perforados por el metro de la megalópolis: Ciudad de México. Los dos concuerdan en la huida de los dioses y en el dios cristiano participando en la clausura. Pero ninguno de los germanos, ni Hölderlin ni Heidegger, ve la huida de los dioses aztecas, incas y mayas<sup>194</sup>, no se dirigen hacia esta parte del mundo, que también cobija occidente, no tienen conciencia de esta ausencia, de esta falta, tal vez, porque no les interesa, lo válido para ellos son los dioses griegos. Por último cabe resaltar que tanto Heidegger como Paz perciben y advierten el exilio de los dioses en la Palabra, en la poesía; la oyen y la trabajan en sus análisis, desde diferentes posturas y contextos, recurriendo a diferentes poetas en sus lenguas. Ambos siguen las huellas de los extrañados en las imágenes, metáforas, en las múltiples ventanas que abren los poetas con su juego de palabras, ven en el poeta el mensajero, embajador de los últimos rastros de los dioses, al único con la capacidad de percibir y exponer los vestigios entre la divinidad y lo terrenal. Ambos reconocen la ausencia de dioses en este mundo y la presencia de la Palabra, del decir poético.

---

<sup>192</sup> Ibíd. Pág. 112.

<sup>193</sup> GA 5 HW „Wozu Dichter?“ S. 269.

<sup>194</sup> Quiero resaltar que dentro de los últimos dioses que abandonaron este mundo, contando el occidental, están los dioses de las culturas aztecas, incas y mayas.

### III. B. México norte y Argentina Cono Sur: puertos simultáneos de la llegada de Heidegger a América Latina

#### México: 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. Mi propósito es mostrar como Uranga parte de la ontología, propuesta de Heidegger para hablar del ser mexicano y proponer la ontología de lo mexicano.

Antes de entrar a analizar la propuesta ontológica de lo mexicano de Uranga, quiero citar su comentario sobre el grupo Hiperión hecho en el último capítulo de su gran obra “Análisis del ser del mexicano”: *“Leopoldo Zea y los miembros más prominentes del grupo Hiperión, Luis Villoro, Jorge Portilla, Ricardo Guerra, Joaquín McGregor, tomamos en serio la tarea de hacer filosofía desde la propia casa. Nunca como en aquellos años (digamos de 1945 a 1953) gozaron los filósofos del privilegio de que a su tema lo atendieran solícitamente todas las gentes. Se había hecho una obligación nacional contribuir, como se pudiera, al tema de un análisis del ser del mexicano.”*<sup>195</sup>

En esta cita se puede apreciar el entusiasmo con que Uranga aborda el gran acontecer filosófico del grupo Hiperión en México como también la claridad que tenía sobre el tema central del grupo.

Para resaltar la posición ontológica de Uranga frente a la cuestión de lo mexicano voy a mostrar la discusión al respecto entre él y Gaos, quien tenía una posición diferente a la de Uranga. Lo más importante de la toma de estas posiciones y de la discusión es que ambos se basan en Heidegger para argumentar la suya. Gaos ubica el problema ónticamente, pues como buen universalista la ontología es algo universal, por eso recurre a lo óntico para dar una descripción de las características del ente, de lo mexicano para así establecer la posible contextualidad. 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*

---

<sup>195</sup> URANGA, Emilio “Análisis del ser del mexicano” Gobierno del Estado de Guanajuato. 1999. Pág. 189.

*ontología del mexicano era, en su parecer, imposible, lo más que cabría hablar sería de una óptica 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.*<sup>196</sup> En esta cita podemos apreciar la opinión de Gaos sobre lo mexicano, el cual no solamente proviene de una posición universalista por excelencia 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 “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. Tampoco hay que olvidar la trilogía heideggeriana habla-pueblo-ser (ver capítulo I. B.). Por otro lado, no le conviene a Gaos porque una contextualización del problema ontológico lo sacaría de su propósito inicial que es erigir y afianzar el pensar filosófico 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. Por eso muchas de 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 mientras 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.*<sup>197</sup> Aquí tenemos de nuevo la problemática del otro no reconocido por el ser 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, 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. Desde luego Uranga trae a cuento el debate dado desde el siglo XVI en el que se pregunta por la humanidad del

---

<sup>196</sup> *Ibíd.* Pág. 103.

<sup>197</sup> URANGA, Emilio “Ensayo de una ontología del mexicano” Estado de Guanajuato, 1999. Págs. 38-39.

indio, porque todo es cuestionado desde la perspectiva del hombre del imperio del ser por eso el indio aparece como bestial, por no ser igual a él ni poseer aparentemente sus mismas características. En la modernidad ya se juega con otra forma de establecer el ser del latinoamericano, que se justifica desde el otro jugando con su imagen como mezcla de lo indio y de lo europeo. Uranga utiliza este juego entre sustancia y accidente para mostrar el ser del mexicano. Pero este análisis puede ser válido para cualquier ser latinoamericano, es decir, colombiano, argentino, ecuatoriano, peruano etc. Por otra parte si Gaos se queda en la esfera óntica para dar un diagnóstico del ser del mexicano, de lo mexicano, esto quiere decir que de alguna manera está concibiendo como ente o “entetizando” lo mexicano. Pero para terminar con la exposición falta exponer como Uranga se apoya en Heidegger para argumentar su tesis de la ontología de lo mexicano: *“Al emplear la expresión de ontología del mexicano –cita a Heidegger - “se trata de mostrar las cuestiones planteadas y los estudios hechos hasta aquí acerca del (mexicano), sin perjuicio de su fertilidad en resultados, desconocen el verdadero problema filosófico y que, por tanto, mientras sigan desconociéndolo, no pueden ser capaces de conseguir aquello a que aspiran en el fondo.”*<sup>198</sup> En esta cita Uranga modifica el contenido de lo dicho por Heidegger, pues en vez de usar *Dasein* pone del mexicano, hay pues un reemplazo una equivalencia entre lo mexicano y el *Dasein* desde la perspectiva de Uranga, cosa que confirma más su contextualismo. Con respecto a la forma Uranga cita directamente del original *“Sein und Zeit”* y no de la traducción de Gaos no con las palabras usadas por Gaos, pareciera que Uranga hubiera leído los textos en alemán porque todas sus citas son del original y con sus propias palabras. Con respecto al contenido queda comprobada la hipótesis de que el grupo Hiperión vuelve, se basa en Heidegger para abrir el debate, la discusión sobre lo mexicano, la mexicanidad. Quiero resaltar que Uranga rescata el contextualismo heideggeriano desde otra dimensión y no se queda estancado por el imperativo de la propuesta misma que tiene que ser en alemán: *“Pero el enlace del ser al hombre no se hace como enlace con el hombre en general, sino con modalidades concretas de hombre, una de las cuales es el mexicano. El ser del hombre no es un ser genérico en que aparecerían los diversos tipos humanos como especies subordinadas. Como estas observaciones se pretenden hacer desde el punto de vista de la filosofía de Heidegger, discutiremos el problema en la terminología del autor de Ser y Tiempo.”*<sup>199</sup> Por eso me parece coherente la propuesta de Uranga que no se detiene en la faceta conservadora de Heidegger sino ve en él esa apertura para abordar lo ontológico desde otras dimensiones fuera de las tradicionales.

---

<sup>198</sup> URANGA, Emilio “Análisis del ser del mexicano” Págs. 106-107.

<sup>199</sup> *Ibid.* Pág. 107.

Sigamos ahora sí directamente con la exposición de Uranga apoyada en Heidegger esta vez con la noción de *Jemeinigkeit*: “La existencia tiene, pues, como propiedad radical la *Jemeinigkeit*, o ser en cada caso mía y no una existencia en general, de todos y de nadie, justamente inconcebible en la perspectiva heideggeriana, a manera de un género. Desde esta perspectiva, pues, es legítimo hablar de una ontología del mexicano.”<sup>200</sup> Aquí Uranga expresa clara y directamente su propósito con las nociones heideggerianas de existencia y *Jemeinigkeit* (propiedad). De acuerdo con esto cabría preguntarse: ¿Por qué Heidegger se presta para abordar un tema tan íntimo como la mexicanidad? Como se ha venido tratando en esta disertación se intenta mostrar que la obra de Heidegger ha abierto más posibilidades, más caminos o incisiones en el pensar de las que pretendía. Las razones están dentro su misma obra especialmente en el giro (*Kehre*) en el pensar, con el cual se da también una liberación de los límites puestos por el tradicional-occidental, que demarcó también las barreras en el pensar en sus colonias. Si volvemos a la terminología usada por el grupo Hiperión al referirse a sus propósitos hay un punto de inspiración-impulso que es la revolución mexicana, extendida en su manifestar no cubre sólo la hecha por el pueblo y la política sino también la del arte, las ideas, la del pensar. Esta aserción de la revolución fue tomada como una liberación en el pensar, por lo tanto podría hacerse una reflexión filosófica latinoamericana, pues al preguntarse y proponer hacer un análisis del ser de lo mexicano habría un cuestionamiento paralelo del ser que ha ejercido hasta ese momento, el cual sería el mismo al que Heidegger pone en cuestión. Pues como se vio anteriormente ese ser ha imperado en occidente incluyendo el occidente colonizado por Europa. Por consiguiente, se puede concluir que la “destrucción heideggeriana” de esta concepción de ser hecha por la metafísica ha servido de alguna manera para emprender proyectos como el del grupo Hiperión. Trasladado a la reflexión mexicana de la época se puede interpretar como una revolución-liberación-descolonización, que si se toma filosófico-ontológicamente, se podría hablar perfectamente de una “decolonización”, por eso el análisis de Uranga es un ejemplo válido y apropiado para argumentar esta tesis sobre la “decolonización”.

De todas maneras para poder realizar su análisis ontológico de lo mexicano Uranga tiene que volver a su contexto y recoger una característica suya, ya que de lo contrario estaría divagando en los anchos espacios de la universalidad o también correría el riesgo de quedarse en un territorio meramente euro-céntrico. Él recurre a la cuestión de la accidentalidad en lo mexicano para establecer la diferencia ontológicamente y no quedarse en un plano óptico:

---

<sup>200</sup> *Ibid.* Pág. 108.

*“Ahora bien, pensamos, no ya con Heidegger, sino dentro de nuestras peculiares perspectivas antológicas, que el Ser puede recibir una interpretación justamente contraria a la de la ontología antigua, es decir, verlo y considerarlo no como una sustancia, sino como un “accidente”, y ello justamente porque se lo inserta en su debido horizonte, que es la temporalidad, a la que hay que interpretar, en consecuencia, también como accidente.”*<sup>201</sup> En primer lugar, ya se ve como Uranga se desprende de Heidegger no solamente por su afirmación abierta sino por su concepción de temporalidad. Él piensa la temporalidad misma como accidente, es decir, el ser del hombre es el accidente, específicamente el ser del mexicano. Realza el hecho de que el pensador alemán no concibe expresamente esta posibilidad de la temporalidad. Por otro lado, la tesis de Uranga concuerda con Heidegger, con respecto a la revisión-crítica de esta concepción de ser tradicional, que ha abandonado al ser en los anchos, infinitos espectros de lo absoluto y de lo más vacío sin dejarle un rasgo de temporalidad, en cierta forma lejano del existir humano, intocable para éste. De todas formas esta concepción del ser como accidente trae consigo varias objeciones desde la filosofía clásica euro-céntrica porque se argumenta desde lo contrario a lo que se había establecido como ser. Aunque de cierta manera si podría haber en Heidegger esa posibilidad de aferrarse más al accidente que a la sustancia concebida antiguamente. De hecho esta propuesta de Uranga contradice a la antigua, o mejor, rompe con ella dándole un giro, porque en la filosofía antigua la sustancia era la esencia, por lo tanto el ser se concebía desde la esencia, estaba en la sustancia y no en el accidente que era todo lo contrario a la *sustantia prima*. El hombre como accidental repliega su ser en su existir, en su estar-en-el-mundo y no en una concentración interna inaccesible a su existir mismo. Aquí habría que recordar que el Ser es eterno mientras el hombre es meramente temporal pero igualmente su temporalidad depende de un paralelo con lo eterno como reflejo finito de éste. De acuerdo con esto cabría preguntarse si el hombre es un accidente del Ser eterno, de la eternidad misma y por eso llega, comprende su ser solamente desde el horizonte de la temporalidad. Esta pregunta no queda exenta para Heidegger, pues rescatar lo accidental del ser a través de la temporalidad tiene de cierta manera sus raíces en Heidegger, pues para él el ser se comprende solamente desde el horizonte del tiempo: *“El “ser-ahí” es el modo de, siendo, comprender lo que se dice “ser”. Ateniéndonos a esta constitución, mostraremos que aquello desde lo cual el “ser-ahí” en general comprende e interpreta, aunque no expresamente, lo que se dice “ser”, es el tiempo.”*<sup>202</sup> Hay que resaltar que la propuesta misma de emprender un nuevo camino para

---

<sup>201</sup> *Ibíd.* Pág. 110.

<sup>202</sup> ST Pág. 27. SZ. § 5. S. 17. He recurrido a la traducción de Gaos porque considero que fue con la que se trabajó en esa época en el grupo Hiperión y si no con ella directamente porque se veía trabajando con esta obra antes de ser publicada en español. Gaos dictaba los seminarios sobre “Sein und Zeit” seguramente con esta interpretación.

ver, seguir, escuchar al ser, desde otras vías teniendo en cuenta la temporalidad del Dasein y no solamente la eternidad del Ser como se concebía con la noción de sustancia. Por eso se podría afirmar que hay un seguimiento preciso de Uranga en la escisión de Heidegger con los otros caminos del ser, sigue al pie de la letra la insinuación-propuesta del pensador alemán: *“El tiempo ha caído dentro del horizonte de la comprensión vulgar del tiempo “por sí mismo” en esta función ontológica “sobrentendida”, y se ha mantenido en ella hasta hoy. Frente a esto hay que mostrar, sobre la base de la pregunta que interroga por el sentido del ser bien desarrollada, que y cómo tienen sus raíces los problemas centrales de toda ontología en el fenómeno del tiempo correctamente visto y explícito.”*<sup>203</sup> A lo mejor Uranga pone el accidente en lo temporal, porque lo cambiante es el accidente, no es inmóvil ni estable como sería la sustancia, por eso hay una relación más cercana del accidente con lo temporal que con lo atemporal. El accidente está en la temporalidad. Otra característica del accidente, según Aristóteles, es que tiene que estar en relación a algo, πρὸς τί. En otras palabras si se refiere a algo es dialéctico en relación con lo otro. Por eso se podría decir que en esta noción de ser como accidente hay una referencia al otro ser como sustancia, es decir, al europeo. Uranga muestra otra concepción de tiempo con la accidentalidad del ser mexicano y para desarrollar su exposición se despega de su inspirador, conductor alemán porque en ella ya se diferencia el hombre europeo del mexicano: El hombre latinoamericano, mexicano como accidente y el europeo como sustancia.

Quiero resaltar que aquí entra también una diferencia fundamental entre los dos, es la de ser y estar. El hombre europeo busca establecerse en el ser, como se vio anteriormente, en principio lo buscaba en el más allá, en el ser trascendental, suprasensible y luego con el apogeo de la razón se define él mismo como sujeto con la capacidad de conocer y de mostrárselo a los demás sujetos objetivados por él, ya que lo demás quedó plasmado como objeto. El hombre latinoamericano en cambio vive en su estar, que es realmente lo que lo estatuye como estar-siendo-en-el-mundo porque no entra dentro de la definición clásica del hombre europeo que se rige por el imperio del ser. ¿Entonces qué le resta al latinoamericano? Tiene dos vías por falta de una. La primera es la de la imitación, imitar a ese “ser europeo”, ésta es pues la que se ha tomado hasta ahora, con este “hasta ahora” me refiero hasta principios del siglo XX cuando comienzan a reflexionar los latinoamericanos sobre su ser y su pensar. Esta primera vía se podría encasillar en el problema de no ser concientes de su propio “estar” ni de preocuparse por su propio ser. La segunda es la de romper con este juego de imitación y reconocer lo suyo, claro está, que sin excluir su historicidad ya conformada por lo sucedido

---

<sup>203</sup> Ibid. S. 18. Me pareció más conveniente para ilustrar la exposición traducirla directamente del original.

desde la conquista. Una muestra de la toma de esta segunda vía es la posición filosófica de Uranga, quien no lo expresa abiertamente pero se va por el estar-mexicano para exponer su tesis, pues el accidente no lleva la seguridad ni la estabilidad del ser, es algo que está, que pasa. También es algo que está cambiando no es estable ni absoluto como el ser. Por consiguiente Uranga para mostrar las peculiaridades ontológicas (mexicanas) hace la diferencia entre la ontología antigua ser=sustancia y la ontología de lo mexicano, yo diría la ontología latinoamericana en un sentido “post”, en la que ser=accidente, en términos más claros: estar=accidente. Veamos lo dicho por Uranga: *“Ahora bien, pensamos, no ya con Heidegger, sino dentro de nuestras peculiaridades perspectivas ontológicas, que el Ser puede recibir una interpretación justamente contraria a la de la ontología antigua, es decir, verlo y considerarlo no como una sustancia, sino como un “accidente” y ello justamente porque se lo inserta en su debido horizonte, que es la temporalidad, a la que hay que interpretar, en consecuencia, también como accidente.”*<sup>204</sup> Es interesante revisar esta reflexión-concepción de Uranga, ya que parece hacer un giro de la concepción antigua, la de Aristóteles, quien en su escrito “Las categorías” nos presenta el ser en la sustancia οὐσία, que es lo inmutable, incambiable, que guarda esa sustancia a pesar de los accidentes, es decir, de las alteraciones, él da el ejemplo del hombre, así sea blanco o negro no importa su color, pues su sustancia es ser un hombre. La categoría es explicada mediante la sintaxis sería pues en este caso el predicado del sujeto: el hombre es blanco. Con respecto a la ontología antigua cabría preguntarle a Uranga: ¿Cómo puede definir el ser a través del accidente? En esta cuestión no es que vaya necesariamente al contrario o de una vuelta en la ontología de los antiguos sino que de cierta manera queda por fuera de ella, intenta salirse de ella pero siempre refiriéndose a ella, es decir, se sale del sistema porque sino el ser del mexicano quedaría reducido a ser un mero accidente, algo dependiente de la sustancia del ser occidental. Sin embargo, hay que tener mucho cuidado con esta reflexión de Uranga porque puede caer en una crítica desde el sistema tradicional aristotélico. Leo la propuesta de Uranga más como un intento de salirse también de esta concepción clásica tradicional por eso rescata la posibilidad de ser en el accidente partiendo desde luego de los postulados antiguos pero al mismo tiempo dándole la vuelta a su sentido primario con la captación del otro ser. En todo caso, yo añadiría que también hay que interpretar al “estar” dentro de lo temporalidad como componente de la accidentalidad, pues se trata más de un “estar” existencialmente en el accidente. Así le da un sentido más propio, latinoamericano, ya que podría ser como una forma de salirse del sistema antiguo, el cual nunca trabajó ni se preocupó por el “estar”. Uranga no vio esta posibilidad brindada por el “estar” pienso que con

---

<sup>204</sup> Uranga “El análisis del ser del mexicano” Pág. 110.

ella hubiera podido argumentar mejor su tesis, también considero que por esta falta es que es posible tacharlo, por un lado, de extremo contextualista y por el otro de estar todavía en los espacios del euro-centrismo, pues se argumentaría que lo que hace es una inversión de los postulados antiguos de la noción de ser, es decir, cambiar la definición de ser de sustancia a accidente.

Sin embargo, 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 y ofrecer una característica que sea exclusivamente del hombre americano y que lo presenta 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.”*<sup>205</sup> Para finalizar quiero mostrar como él desarrolla el concepto de inferioridad discutido por el grupo Hiperión en el cual se fundamentaban para trabajar lo mexicano. Samuel Ramos se basa en el complejo de inferioridad del mexicano frente al extranjero o al europeo, esto lo especifica en su libro sobre lo mexicano *“El perfil del hombre y de la cultura en México”* Sin embargo Uranga no está de acuerdo con ello porque el problema no radica solamente en el complejo de inferioridad sino que pasa al de la insuficiencia de no poder definirse frente al ser europeo. Por último Uranga traduce esta insuficiencia como una manifestación de la accidentalidad, teniendo en cuenta que ésta *“es la oscilación entre el ser y la nada”*. Pues el otro tiene la subsistencia de haberse definido ya como ser o de tener el ser, mientras el mexicano no posee, no sobrelleva esa seguridad y se despliega en su estar entre el uno y el otro: *“A partir de la insuficiencia podemos elegir la inferioridad. La inferioridad es una de las posibilidades de la insuficiencia, no la única, y desde luego no la posibilidad que Heidegger calificaría de auténtica.”*<sup>206</sup> Según Uranga Heidegger estimaría de auténtica la posibilidad de aceptar, o mejor, de decidirse por ser accidental como tal, aunque definitivamente no veamos en Heidegger esta posibilidad tal como nos la plantea Uranga. Por consiguiente cuando se trata de elegir y de decidir se cae en la oscilación de su propia circunstancia, de esta manera el mexicano busca una subsistencia para contrarrestar la impuesta por el europeo. En este punto recurre a manifestaciones típicas de su ser como al indigenismo por ejemplo, que asimismo es lo que impresiona e interesa al europeo y que se diferencia casi antagónicamente de él. Sin embargo estos *“salvavidas momentáneos”* no le dan el fundamento de una subsistencia y corroboran, este caso, más la accidentalidad de

---

<sup>205</sup> Ibíd. Pág. 111.

<sup>206</sup> URANGA *“Ensayo de una ontología del mexicano”* Pág. 38.

Uranga. *“La inferioridad es una insuficiencia que ha renunciado a sus orígenes, que se ha extraviado y busca encubrir las exigencias que impone una decisión propia en el elemento de la zozobra y de la accidentalidad.”*<sup>207</sup>

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 no corresponden ni cubren solamente lo mexicano sino lo latinoamericano, en su afán de contextualizar se pierde en cierta manera de su fin. De acuerdo con este análisis se podría afirmar que Uranga alcanza a rozar el tercer nivel de recepción.

#### **Figura de: Edmundo O’Gorman (1906-1995)**

Para mostrar otra puerta que abre Heidegger en el laberinto de la cuestión del pensar latinoamericano, esta vez enfocado históricamente, haré un breve repaso por la obra del mexicano, Edmundo O’Gorman, quien fue también miembro del grupo Hiperión. Él parte de la premisa: “la historia de América es una invención”, la cual lleva el título de su libro “La invención de América”. O’Gorman hace un análisis de la historia del encuentro del viejo continente con el nuevo mundo, porque para él la idea y establecida afirmación: “el descubrimiento de América” entra en cuestión y por eso mismo sugiere, más bien, hablar de una invención. Este análisis lo enfoca desde una perspectiva ontológica, preguntándose por el ser de esas tierras desconocidas, un ser que no fue reconocido ni concebido como ser sino como cosa, objeto: *“En esta obra, pese a afirmaciones que hoy considero deben ser revisadas, puse en claro, para mí, por lo menos, la necesidad de considerar la historia dentro de una perspectiva ontológica, es decir, como un proceso productor de entidades históricas y no ya, según es habitual, como un proceso que da por supuesto, como algo previo, al ser de dichas entidades.”*<sup>208</sup> Cabe aclarar que la historia, que da por supuesto al ser de dichas entidades, fue marcada por la conquista y la colonia española, que subestimó al ser de las nuevas tierras, por eso la necesidad de volver a formular la pregunta, de investigar al ser de estas tierras y poner en cuestión la catalogación que le dieron. Al respecto hay que mencionar que el impulso de esta propuesta de la revisión histórica desde la ontología, más exactamente, desde la pregunta por el ser parte de cierta

---

<sup>207</sup> *Ibíd.* Pág. 40.

<sup>208</sup> O’ GORMAN, Edmundo “La invención de América” FCE. México 1958, 1986. Pág. 9.

manera de la innovación de la propuesta heideggeriana de volver a intentar formular la pregunta por el ser. En las líneas siguientes O’Gorman continúa con su argumento de esta revisión crítica de la historia de la “aparición-encuentro” de América: “*Estas reflexiones me sirvieron para comprender que el concepto fundamental de entender la historia era el de “invención” ... Así fue cómo llegué a sospechar que la clave para resolver el problema de la aparición de América estaba en considerar ese suceso como el resultado de una invención del pensamiento y no ya como el de un descubrimiento meramente físico, realizado, además, por causalidad.*”<sup>209</sup> Esta revisión histórica fundamentada en lo ontológico sirve también para descubrir los errores en la interpretación metafísica de la aparición de América y en este sentido concuerda con la postura heideggeriana con respecto a la metafísica. Se podría decir que con este libro O’Gorman empieza de cierta manera con una “de-colonización” de la establecida e impuesta ontología del ser americano, latinoamericano, pues en este caso se pone en cuestión la marcada y establecida idea, noción del “descubrimiento de América”, en la que no se descubrió y reconoció a otro ser sino se inventó que era un ser no realizado y se fue catalogado como ente. Según el trabajo de O’Gorman, se podría afirmar que hace una especie de “de-colonización” desde la historia y la geografía, obviamente enfocada ontológicamente, pero sugiero seguir con el análisis para poder ver mejor este estudio.

La referencia a Heidegger la hace abiertamente para empezar la tercera parte de su libro, aquí ya se ve la presencia del pensador alemán en la revisión-crítica de la aparición de América, algo que no se hubiese ocurrido nunca, ser citado y estudiado para analizar y cuestionar un tema tan lejano a él. Antes de comenzar con el desarrollo del capítulo O’Gorman cita a Heidegger del original: “*Sólo lo que se idea es lo que se ve, pero lo que se idea es lo que se inventa. Martín Heidegger: Aus der Erfahrung des Denkens, 1954.*”<sup>210</sup> De hecho O’Gorman parte del pensar heideggeriano para hacer su análisis crítico aunque no desarrolla directamente la cuestión del ser en esta parte sino en la siguiente. En la cuarta y última parte ya establece expresamente su tesis sobre la cuestión del ser en la aparición de América formulando indirectamente la pregunta por el ser: “*Empecemos por preguntar por el sentido de la tesis que concedió a las nuevas tierras ese ser que hemos visto y cuya estructura nos interesa poner en claro.*”<sup>211</sup>

O’Gorman hace una revisión histórica del “encuentro” de/con América para re-formular la pregunta por el ser de estas nuevas tierras. En otras palabras, se podría decir que hace una

---

<sup>209</sup> Ídem

<sup>210</sup> *Ibid.* Pág. 79.

<sup>211</sup> *Ibid.* Pág. 139.

especie de topología del ser al estilo heideggeriano, en este caso yo diría del “estar” en su concepción/connotación/accesión, pues él demuestra su tesis que América fue inventada mediante la división hecha desde su conquista: la geográfica y la histórica. Desde el aspecto geográfico fue definida como especie física como continente y desde el aspecto histórico-humanístico, por así decirlo, fue definida como “nuevo mundo”. De acuerdo con esta definición de “nuevo mundo” hay también dos divisiones: la primera, fue la que dieron Colón y Vesputio, que lo consideraron como algo nuevo “en sí”, ya terminado y realizado en sus propias posibilidades y naturaleza. La otra, que ha sido la que ha prevalecido, fue la dada cuando se reconoció a América como la “cuarta parte del mundo”, bajo esta concepción el “nuevo mundo” es nueva en su totalidad, el nativo no se ha desarrollado como hombre, conserva su ente natural, por eso su desarrollo y realización tiene que seguir el modelo del “antiguo continente”, donde el hombre si ha alcanzado un nivel humano y ha dejado de ser un ente primitivo: *“El ser concedido a las nuevas tierras, el de la posibilidad de llegar a ser otra Europa, encontró su fórmula adecuada en la designación de “Nuevo Mundo” que, desde entonces, se emplea como sinónimo de América.”*<sup>212</sup> Aquí se podría decir que no es “ser” sino, más bien, “llegar a ser” otra Europa u otro ser como el europeo, el americano, del nuevo mundo nunca fue considerado como ser sino como posibilidad de llegar a ser teniendo siempre como objetivo el ser europeo. El “Nuevo Mundo” es pues un mundo en potencia, por ser uno “nuevo”, mientras que el otro el “viejo mundo” es un mundo en acto. Pero hay que recalcar que esta potencialidad está marcada por llegar a ser como el acto que es el “viejo mundo”, es decir, puede realizarse solamente a imagen y semejanza del “viejo mundo”. Después de haber concluido que América es una invención, habla de la independencia de América, la cual también ha caído en confusión: *“Me parece infundado acceder a tan halagüeña perspectiva cuya aceptación está más inspirada en buenos deseos que en el respeto a los hechos, porque no debe confundirse independencia política ni la económica, tecnológica, ni todas juntas, con la independencia ontológica que presupone un desarrollo original y autónomo... Y es que el engaño en aquella confusión estriba en no ver o en no querer ver lo que aconteció a partir del derrumbe de la Colonia fue una mudanza en el modelo, cosa bien distinta a dejar de tenerlo.”*<sup>213</sup> En esta cita se puede ver claramente el reclamo por una independencia ontológica que no hubo, y por lo visto, hay conciencia de ella y es reclamada por primera vez en estos estudios ontológicos del grupo Hiperión. Es interesante que la demanda se haga desde un estudio histórico-geográfico y no desde uno eminentemente ontológico-filosófico como sería el caso.

---

<sup>212</sup> *Ibíd.* Pág. 151.

<sup>213</sup> *Ibíd.* Pág. 156.

En su libro “Crisis y porvenir de la ciencia histórica” (1947) O’Gorman se remite a la noción de historia heideggeriana para explicar el problema de la historia de América, que según O’Gorman debe ser retomada, contada de otra manera y no solamente desde la vía “unilateral” de los conquistadores. Se apoya en la crítica que le hace Heidegger a la historiografía y se basa en la historicidad del hombre *Zeitlichkeit*, que Heidegger considera como una propiedad del Dasein y que él solo se comprende desde el horizonte del tiempo para argumentar su propuesta. En O’Gorman se ve como Heidegger permite repensar y criticar la historia en América Latina o buscarla, inventarla. O’Gorman elogia “Sein und Zeit” como una “guía de la vida auténtica”, como dice Romanell “O’Gorman le concede todo al genio de Heidegger, palabras de O’Gorman: *“salvo el absurdo de no haber concedido un lugar en su pensamiento a la posibilidad de lo absurdo”*.”<sup>214</sup>

La obra de O’Gorman nos demuestra que la presencia de Heidegger en México no se limita solamente al campo filosófico ni a una reflexión, queja ontológica desde una postura exclusivamente filosófica sino que se llega a la cuestión ontológica por vía histórica, por la cuestión temporal del ser, en su unidad: ser y tiempo. Va más allá en su recepción cubriendo también lo histórico en su revisión-crítica del ser con referencias contextuales-geográficas.

De acuerdo con este análisis de la obra de algunos miembros del grupo Hiperión se puede establecer la diferencia entre estos pensadores mexicanos y Gaos: ellos no esperaron ni se quedaron esperando una respuesta de Heidegger, como el caso del español sino ellos mismos la buscaron en su contexto.

### **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 estudios sobre Heidegger sale en la revista argentina “Síntesis” con un texto sobre Heidegger y Hegel, en donde articula

---

<sup>214</sup> ROMANELL, Patrick “La formación de la mentalidad mexicana: Panorama actual de la filosofía en México 1910-1950, presentación de José Gaos” Pág. ?

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. “Existencialismo y crisis de la filosofía” Editorial Devenir. Buenos Aires 1963. “Progreso y desvaloración en filosofía y literatura” Universidad nacional de Córdoba 1931, entre otros escritos suyos sobre el pensador alemán. La obra de Astrada no fue leída y estudiada solamente 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. Su obra ayudó a extender, ampliar la recepción en el continente hasta hoy en día tanto filósofos argentinos como colombianos aseguran la gran influencia y reconocen el gran aporte de Astrada a la filosofía. Aún en la actualidad se habla de él cuando se pregunta por la recepción de Heidegger en Argentina y en Sur América, en ocasión de algunas entrevistas a estudiosos y expertos en Heidegger hoy en día me hablaron de Astrada como Bolívar Echeverría, Danilo Cruz Vélez y Diego Tatián, 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 volumen No. 1, 1948, por ejemplo.

Quiero 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, me refiero a finales de los años 30. Se ha olvidado el significado de estas

grandes obras por el paso del tiempo y por no valorar lo propio hecho en su país o región. Pues muchos profesores universitarios al dictar seminarios sobre Heidegger no recurren a estas obras clásicas y exegéticas hechas en América Latina y por latinoamericanos sino acuden a las hechas en el exterior principalmente en los Estados Unidos, que en los últimos años se ha especializado en elaborar estos textos guías. Quiero indicar 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 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. La segunda parte del libro titulada “Momentos de la metafísica existencial” está dirigida a la primera sección de “Ser y Tiempo” sobre el análisis fundamental y preparatorio del Dasein, en el está incluida en el tercer capítulo la exposición de la estructura “estar-en-el-mundo” como la interpreta Astrada en su libro. Aquí también trae a colación otros escritos de Heidegger como “De la esencia del fundamento”, “Kant y el problema de la metafísica”, y “¿Qué es metafísica?”.

Yendo hacia el contenido quiero mencionar que hay dos nociones o corrientes filosóficas que causan gran interés, por la misma época, en los filósofos de ambos países por ejemplo en Uranga y Astrada, estas son el humanismo y el existencialismo. Las cuales asimismo son criticadas y trabajadas por Heidegger, más lo que concierne a la noción de existencia que a la de humanismo que de entrada queda puesta en cuestión en su escrito “Carta sobre el humanismo” en respuesta a la carta escrita por el francés Jean Beaufret, quien le indaga sobre la cuestión del humanismo. La respuesta de Heidegger fue publicada por primera vez en 1947 y se hizo a conocer en 1949, cuando Astrada ya la leía y la divulgada en Argentina. Ésta fue traducida al español, casi simultáneamente con su aparición, por el peruano Alberto Wagner de Reyna, en Buenos Aires en 1948, luego hay una traducción del colombiano Rafael Gutiérrez Girardot publicada en Bogotá en 1952 y en Argentina en el 59.

Con respecto al humanismo hay un objetivo en común entre Astrada y Uranga, pues ambos buscan un estudio alternativo del humanismo, porque las nociones y el manejo del humanismo, hasta ahora hecho, habían excluido lo humano en el “nuevo mundo”, en el “nuevo hombre”. Uranga trata este tema en el aparte 4. “El mexicano y el humanismo” de su libro “Análisis del ser del mexicano”, en donde trata de rescatar la humanidad del mexicano desde una perspectiva pre-ontológica, en la cual el mexicano se reconoce y se explica como

humano: *“Preontológicamente o preconceptualmente, el mexicano se explica a sí mismo y a su mundo como humanos, lo que quiere decir que ve en su vida una imagen del hombre....Nos referimos a aquella célebre disputa suscitada en el siglo XVI sobre la “humanidad” del indio, sobre su más bien aparente y patente “bestialidad” que no “humanidad”.*”<sup>215</sup> Es más en el siglo XVI se había puesto en cuestión la humanidad del indígena, el cual en la clasificación otorgada había alcanzado solo lo animal de la definición aristotélica del hombre *animale rationale*, pues se acercaba más la bestialidad del animal que a lo racional. La disputa de la que habla Uranga no había sido abordada filosóficamente por los mismos latinoamericanos sino hasta finales del siglo XIX, a pesar que desde siglos atrás se había puesto en cuestión la humanidad del indígena. Por eso en el grupo Hiperión se intenta rescatar y resaltar en su análisis la faceta humana del mexicano. Esta cuestión no incumbe solamente al mexicano o a lo mexicano como lo presenta Uranga, pues cabe aclarar que el mexicano no es el único “ser” del nuevo mundo que preontológicamente se explica desde lo humano. Astrada también trabaja la cuestión del humanismo filosóficamente aunque él no la enfoca desde lo contextual ni recurre a ello para explicar lo humano en el/lo argentino. Astrada relaciona de cierta manera el humanismo como el existencialismo, claro está, que no las versiones clásicas y tradicionales de ambos sino las alternativas, como se vio anteriormente, muestra como el existencialismo en Heidegger es otro. ¿Por qué Astrada va a los estudios alternativos del existencialismo y del humanismo? ¿Por qué son atractivas para Astrada las concepciones de Dasein, Ec-sistencia, trabajadas por Heidegger?

Como respuesta puedo corroborar mi hipótesis de que Heidegger con su revisión crítica de la filosofía tradicional abre puertas para el “nuevo” Dasein, hombre del nuevo mundo, que busca liberarse de las imposiciones en su pensar. Astrada ve en la unión humanismo-libertad, sacada de su interpretación de Heidegger, esa posibilidad de liberación: *“Para el humanismo existencial o de la libertad, por el contrario, no existe un hombre escindido de tal modo, sino que el hombre es un ente natural como individuo de una especie biológica con la posibilidad ontológica funcional de elevarse, como ente que ya ha accedido a su ser y a su ipseidad y libertad, hasta la humanitas.”*<sup>216</sup> Aquí hay reconocimiento del hombre como tal, es decir, con su humanidad y su libertad, por eso apela Astrada a esta concepción, pues hasta ahora no ha sido reconocido el hombre periférico, que no está en el hemisferio europeo. En la siguiente cita rectificaré la importancia del pensar heideggeriano en la cuestión de una liberación del pensar tradicional que asimismo rescata lo humano que se le había robado al otro hombre al otro Dasein: *“Hemos de conceder a*

---

<sup>215</sup> URANGA, “Análisis del ser del mexicano” Pág. 78.

<sup>216</sup> ASTRADA, Carlos “Existencialismo y Crisis de la filosofía” Editorial Devenir. Buenos Aires 1963. Pág. 112.

*Heidegger que el humanismo o los humanismos estilados hasta ahora, por estar bajo la hegemonía de la metafísica, atenta sólo al ente y no al ser, al definir al hombre como animal racional, piensan al hombre a partir de la animalitas y no en dirección de la humanitas.*"<sup>217</sup> Hay que subrayar que la adjudicación a la animalitas fue hecha especialmente al hombre no europeo, al hombre colonizado que tampoco poseía libertad. Para resumir este gran interés de ambos autores latinoamericanos por la posibilidad de aplicar el "existencialismo" alternativo en Heidegger a su propia concepción quiero mencionar el estilo diferente de cada uno para volver a él. Uranga lo aborda desde una perspectiva meramente ontológica enfocada únicamente en el ser del mexicano perdiendo de cierta manera un hilo filosófico en el discurso válido para el Dasein como tal o por lo menos para los otros *Dasein* que están en las mismas circunstancias existenciales y han sido clasificados y menospreciados en su humanidad por las definiciones clásicas eurocentristas. Partiendo de que gozan de características similares y están en las mismas circunstancias. Astrada recurre a Heidegger de una manera más filosófica, de una forma más ceñida a la tradición alemana, su método de analizar, su argumentación corresponde a sus estudios en Alemania con Heidegger. Su obra es más explicativa aunque intenta ser crítica pero con un estilo muy alemán, no se compromete con temas eminentemente contextuales como lo hace Uranga. Sin embargo entremos a analizarlo.

Para iniciar quiero resaltar que Astrada recurre al "estar" para denotar las principales nociones heideggerianas *In-der-Welt-sein* por estar-en-el-mundo y *Dasein*, en ciertas ocasiones -no siempre- por estar-ahí. Esto lo mostraré en esta breve presentación del existencialismo en Astrada, pero antes de entrar en este análisis empezaré mostrando como Astrada acude al "estar" para explicar la noción de tiempo en Heidegger. Esta exposición la hace en su temprano libro de 1931 "Hegel y el presente: idealismo absoluto y finitud existencial". Para Astrada la propuesta heideggeriana encarnaba una metafísica existencial. En los años treinta todavía lo consideraban un metafísico, subrayo, existencial, lo que lo saca de alguna manera de los parámetros tradicionales de la metafísica. Con lo existencial, manifestado en el "estar" como estar-en-el-mundo resaltando su temporalidad espacial hay un reconocimiento del tiempo, de lo temporal en el mundo, por eso no sigue completamente los postulados metafísicos. Esto se puede ver en la afirmación de Astrada que con Hegel se termina la metafísica occidental: "*En Hegel alcanza la metafísica occidental su máxima altitud y acabamiento.*"<sup>218</sup> Así que Heidegger juega en la frontera de la metafísica, pues Astrada también se apoya en él para argumentar su crítica a Hegel: "*Nada más indicado, entonces, que discutir los*

---

<sup>217</sup> Ídem

<sup>218</sup> ASTRADA. Carlos "Hegel y el presente" Universidad de Córdoba. 1931. Pág. 15.

*postulados centrales del idealismo absoluto en confrontación con su contraposición, hoy tan rigurosamente centrada en la metafísica existencial de Martin Heidegger, una de las mentes de más alto rango en la filosofía contemporánea.*"<sup>219</sup> En esta cita también podemos apreciar la admiración, valoración y reconocimiento de Astrada hacia Heidegger. Por consiguiente al leer este texto en Sur América en esa época se abría la puerta del pensador alemán como uno de los más altos exponentes de la filosofía contemporánea, es así como Astrada lo presentó. Astrada interpreta con el "estar" la crítica de Heidegger a la dialéctica hegeliana, en la que Hegel toma lo infinito como lo real en lo absoluto: "*Es en este punto donde la filosofía de Heidegger abre un gran interrogante: En el saber de nuestra finitud, ¿estamos nosotros fuera de ésta? "Fuera", sin duda, pero nosotros "estamos". En el estar fuera, en el saber, no existimos nosotros infinitamente.*"<sup>220</sup>

Nosotros estamos en nuestra temporalidad pero sin percatarnos explícitamente de ella, sabemos de nuestra finitud pero la ignoramos y aspiramos de una u otra forma a una infinitud. Sin tiempo no hay idea de lo infinito, de la eternidad. En cierta manera Astrada también trabaja el "estar", aunque no lo afirme abiertamente sino más bien lo utilice, en una metafísica existencial o de la finitud -como él la llama- precisamente porque tiene que ver con el tiempo acude al "estar" para exponerlo. Aunque a primera vista el "estar" estaría solamente en el tiempo-local, en un lugar y no podría sobrepasar lo metafísico en relación con el ser, es decir, hablar de una elevación idealista. Se establece al "estar" en las dimensiones del lugar-espacio-tiempo-finitud. "*En el primero (Hegel) el comienzo está donde el pensamiento, lanzado en la elasticidad del salto decisivo, se pone a sí mismo: en lo absoluto; en la segunda, el comienzo está allí donde está la existencia misma, Este comienzo es, por tanto, finito. Estamos en medio de la existencia. Comenzando realmente a filosofar, comenzar que es en sí finito, llegamos a saber dónde nosotros estamos.*"<sup>221</sup> Según esto interpreto que el "estar" nos dice, nos muestra donde comienza la existencia y donde termina, es decir, cuando se deja de estar. Se podría decir que la filosofía nos da la conciencia de nuestro "estar" y asimismo hay que "estar" para poder filosofar.

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?

---

<sup>219</sup> *Ibíd.* Pág. 3.

<sup>220</sup> *Ibíd.* Pág. 16.

<sup>221</sup> *Ibíd.* Págs. 20-21.

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.”*<sup>222</sup> 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.

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 mal interpretarla 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 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*

---

<sup>222</sup> ASTRADA, Carlos “Existencialismo y Crisis de la filosofía” Editorial Devenir. Buenos Aires 1963. Pág. 29.

*sólo funciona como un ente anónimo y es mero concepto, para centrarlo en la ec-sistencia.*"<sup>223</sup> De todas maneras Astrada lo involucra en el problema de la existencia y porqué no del existencialismo como típica recepción de un contexto lleno de problemas existenciales marcados, empezando por el de su reconocimiento ec-sistencial. Pero la perspicaz visión de Astrada de la propuesta heideggeriana no termina acá, más bien, comienza ya que trae a Heidegger de nuevo para mostrar como se sale de la tradición filosófica y teológica del trascendentalismo del ser, hace una revisión de las ideas cristianas de la concepción de ser rompiendo con ellas: *"Tal acontece principalmente merced a la filosofía de Heidegger, cuyas elucidaciones han evidenciado que las proclamadas "verdades eternas", como así también la identificaron –mejor; confusión- de la idealidad de la existencia humana (derivada del carácter fenoménico de la misma) con un sujeto absoluto e idealizado, delatan la precaria y subrepticia supervivencia "de los restos, todavía ni con mucho radicalmente eliminados, de la teología cristiana, dentro de la problemática filosófica"-aquí citó a Heidegger Sein und Zeit Pág. 230.*"<sup>224</sup>

Es interesante ver como en Latinoamérica se interesan por este tema, ya que la idealidad de la existencia del hombre es algo que le incube 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 concepción religiosa y trascendental.*"<sup>225</sup> 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.

---

<sup>223</sup> *Ibíd.* Págs. 36-37.

<sup>224</sup> *Ibíd.* Pág. 40.

<sup>225</sup> *Ídem*

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. Quiero subrayar como 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.”*<sup>226</sup> 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. Por otro lado Astrada también relaciona el –ismo con el *man* heideggeriano. Esto no es gratuito pues el *man* es muy importante para la recepción latinoamericana porque denota ese impersonal que no involucra directamente pero que sin embargo lo envuelve en lo manifestado. Más en situaciones de tensión y crisis como las que se dan en estos países se utiliza mucho, se habla sobre la situación, se piensa, se dice, se mejora: *“Todo “ismo”, ya sea artístico, literario o filosófico, tiene su público y en éste asume la dictadura, por medio de lemas, consignas y recetas, el innominado señor “todo el mundo” (el man heideggeriano).”*<sup>227</sup> Yo diría todo el mundo pero nadie en concreto.

Astrada sigue profundizando en su exposición y presenta la unidad teoría-praxis en la existencia, para él el existencialismo se da en esta unidad como tal. Sin embargo sigue preso de la terminología heideggeriana para exponerlo, pues Heidegger nos ofrece un nuevo lenguaje para presentar esta unidad, la cual es una novedad en la metodología filosófica pues siempre se había pensado bajo la separación de teoría y praxis: *“La actividad práctica transforma el mundo circundante a objeto de ponerlo al servicio de necesidades humanas, de urgencias finalistas. Somos, pues, artesanos guiados por un impulso teleológico. En consecuencia, si hemos de aprehenderlas y valorarlas en su auténtico sentido de primarias posibilidades del ente humano, debemos reconducir, con Heidegger, theoria y praxis a su estructura o raíz unitaria, que no es otra que el cuidado que nos embarga por el hecho de estar en el mundo-aquí cita a Heidegger-: Theoria y praxis son posibilidades ontológicas de un ente cuyo ser tiene determinado como cuidado.*

---

<sup>226</sup> *Ibíd.* Pág. 42.

<sup>227</sup> *Ibíd.* Pág. 41.

*Sein und Zeit*, Pág. 41.<sup>228</sup> En esta doble cita podemos apreciar como Astrada alude necesariamente a Heidegger para exponer la unidad de teoría y praxis. Al haber esta unión se sale de esa única definición de “ser” dada a través de la separación de la existencia en la que el ser está más allá. Esta concepción ayuda a otorgarle la importancia merecida al existir mismo y a ver al ser desde más cerca. Por eso es tan atractiva e interesante para América Latina porque es una filosofía, un pensar más humano, existencial que no arranca al ser de las entrañas de la existencia. Cuando Astrada se refiere a la teoría como actividad transformadora sacada de Heidegger se podría interpretar como ese estar-en-el-mundo en donde se compendian la teoría y la práctica como estar-transformando en el simple hecho de estar reflexionando y actuando en el mundo.

Sin embargo quiero subrayar que en la exposición de Astrada todavía hay vestigios de una diferenciación entre teoría y praxis, porque hace una inversión de lo que se entiende por teoría comúnmente: “*En síntesis toda práctica posee visión y toda teoría implica un hacer.*” Claro está que al mirar al mundo, al estar-mirándolo, observándolo también en cierta manera está implicado el estar-actuando-en-él, pues como se mencionó anteriormente este mirar es desde dentro, en-el-mundo no es un sistema observacional que mira de arriba hacia abajo o en una sola dimensión plana, que pierde lo multidimensional del mundo. Por eso esta transformación parte de un estando dentro y por esta razón no se puede objetivar ni observar como es acostumbrado. Astrada hace una inversión de práctica=visión a teoría=hacer para explicar y mostrar la unidad teoría-praxis. Sin embargo este estar-viendo y estar-haciendo ya están realizados o se están realizando-en-el-mundo como unidad sin necesidad de establecer la diferencia transversa como lo hace Astrada, pues estas acciones se constituyen en-el-mundo.

Astrada relaciona a Heidegger con Marx en la tesis XI sobre Feuerbach “*Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo.*” Astrada plantea la similitud entre el *homo oeconomicus* marxista y el *hombre del cuidado homo curans* ontológico existencial de Heidegger: “*Vale decir que con el homo oeconomicus de Marx coinciden el homo faber del pragmatismo, y, parcialmente, el homo curans (el hombre del cuidado) de la concepción ontológico-existencial heideggeriana.*”<sup>229</sup> Esta analogía entre los dos pensadores alemanes se da fundamentalmente en la unión teoría-praxis condensado y resumido en la noción de mundo. Los dos reviven esta noción, la sacan de su estado pasivo y la rescatan del estado mutilado, en que se encontraba como un objeto extraño a parte del

---

<sup>228</sup> *Ibíd.* Pág. 46.

<sup>229</sup> *Ibíd.* Págs. 54-55

cuerpo del hombre. Lo restituyen en su estado natural de ser parte del hombre y lo sacan de esa perspectiva de concebirlo como un objeto estático al que solo se puede observar.

Quiero resaltar la importancia en la recepción del *homo curans* heideggeriano, ya que esta interpretación es hecha en América Latina por la noción de cura, latino cristiana, pues se tiene una concepción del curar como aquello que salva o mantiene sana la existencia del hombre en la tierra. La cura en sí misma es la preocupación por mantener este estado existencial; es el preocuparse por su existencia. Las representaciones de la cura en América Latina están encarnadas en el cura, que es el encargado de curar, que se preocupa por el alma de sus prójimos e intenta sanarla, aunque en este caso sea una preparación para ir al más allá después de la estadía en este mundo. La curandera es aquella que cura el cuerpo y a veces también ayuda a curar al alma. Por eso la noción de “cura” fue una opción óptima para traducir el *Sorge* heideggeriano y fue bien recibida por el público latinoamericano. Se podría decir que para los exponentes de la primera recepción de Heidegger, me refiero específicamente a Gaos y a Astrada, Heidegger analizó filosófico-etimológicamente, yo diría, decolonizó la noción de *curans curantis* del latín, del pensamiento clásico cristiano-latino en la de *Sorge*. Porque en la concepción heideggeriana se libera al *Sorge* de su connotación con el “Ser” del más allá, pues prácticamente no se valoraba la existencia terrenal sino la preocupación estaba concentrada en el alma para salvarla y llevarla al más allá, en cambio Heidegger trae esa *Sorge* a la existencia terrenal, a este mundo, la preocupación está reunida, es en y por el existir en este mundo y no por el más allá. Como se expuso anteriormente Gaos analiza la cura en la personificación de la cura de Goethe, en este análisis se ve cómo Gaos aborda esta noción desde la postura existencial que ella representa, en el juego entre vida y muerte y asimismo la hace más familiar con la noción de cura latino-cristiana. Lo que intento resaltar es que esta concepción de cura heideggeriana no es extraña o ajena al pensar latinoamericano sino más bien es cercana por la influencia de la noción tradicional de cura que en cierta manera tiene la misma connotación sino que la preocupación está enfocada hacia el más allá, por el otro mundo y no radicada en el estar-en-este-mundo. Quiero mencionar que Astrada, en este aparte sobre teoría y praxis, fue intercalando a Marx y a Heidegger como si estuvieran de acuerdo o sus ideas se encontrasen al hacer referencia a la noción de mundo. De hecho Astrada se interesó por este tema y lo trabajó a fondo proponiendo un cambio en la praxis social a partir de estos dos pensadores revolucionarios, esta propuesta la podemos leer en su escrito “La historia como categoría del ser social: Heidegger y Marx” publicado por primera vez en 1933 y reeditado como libro en 1963, ambas veces en Buenos Aires.

El Capítulo III del libro “Relación de la ec-sistencia con el ser” está compilado en el aparte “La revolución existencialista” me detengo en el título porque éste representa el impulso revolucionario de Heidegger en Suramérica, aquí se asume la propuesta heideggeriana como una revolución en el pensamiento, en la filosofía, más exactamente, en la forma de concebir la existencia del hombre en el mundo. Como Heidegger va directamente a la existencia se salta ese paso por el más allá dado en la metafísica, concentrándose en la unidad teoría-praxis, en la que se hace explícito que la esencia reside en la existencia.

Cabe resaltar que Heidegger al concentrarse y concretarse en el existir mismo nunca deja de trabajar con el ser o de intentar preguntarse por él, todo lo contrario en su análisis existencial del *Dasein* está presente su intento de mostrar al ser. El hecho de enfocarse, de ir directamente al existir para mostrar al *Dasein-en-el-mundo* no quiere decir que abandone el ser o lo deje en el más allá como sería común bajo el sistema de pensamiento metafísico es más rompe con el esquema disyuntivo, separativo. Esta ruptura es pues la revolución heideggeriana, que tuvo recepción en Argentina con Carlos Astrada. Sin embargo, el pensador argentino no está completamente convencido de esta revolución porque ve ambigüedad y riegos en la propuesta heideggeriana de formular la pregunta por el ser. Desde su estar, circunstancia toma distancia de Heidegger viendo una ambivalencia en su formulación del sentido de la pregunta por el ser, la cual la caracteriza en un estilo muy alemán como una ontología fundamental. Para Astrada la ontología fundamental toma dos direcciones la trascendental y la alternativa. La trascendental, por su retroceder a la vieja ontología del ser. Pienso que argumenta esta dirección con la vuelta (Kehre) de Heidegger a los pre-socráticos. La alternativa, contiene la gran crítica de Astrada a Heidegger por su fijación en el ser, arguyendo que más que una filosofía es una mitificación del ser: “*El desenlace de esta situación está llamado a decidir la posibilidad de una ontología fundamental en una de dos direcciones: Ya en la dirección de una trascendencia que va a rematar en la objetividad de la vieja ontología (con el peligro de una recaída en una idea naturalista del ser, o en una idea teológica personalista del mismo, con la alternativa también de una concepción mítica del ser); o ya en la de una trascendencia existencial-histórica, más allá de la relación sujeto-objeto y de la idea de ser como predicado de un objeto suprasensible. Tal ambigüedad, en el pensamiento de Heidegger, la oscilación entre ambas direcciones, da lugar a una idea ambivalente de ser, como así también de la esencia histórica del hombre.*”<sup>230</sup> De todas maneras esta crítica a Heidegger no es clara en el sentido de al intentar explicar la ambivalencia en Heidegger mediante dos vías separadas se queda en el mismo juego de ésta siendo más bien

---

<sup>230</sup> Ibid. Págs. 65-66.

confuso, ya que entre lo mítico del ser y el regreso trascendental a la vieja ontología, olvida la revisión-crítica a la historia del ser hecha por Heidegger, pues él no pretende volver a la ontología antigua y quedarse en ella sino partir de ella teniendo en cuenta toda la carga histórica-metafísica del ser para una búsqueda del ser. De nuevo se presenta el problema de criticar la ambivalencia heideggeriana en vez de tomarla como es, una nueva alternativa en el pensar que es multifacético y multidimensional.

Sin embargo, dentro de la ambivalencia de Heidegger Astrada rescata la contextualización del ser, ya que percibe la interrogación por el ser hecha por Heidegger desde un aquí y ahora: *“La interrogación por el ser hemos de formularla partiendo de la situación concreta del ente que interroga. Vale decir que “interrogamos aquí y ahora para nosotros.”*<sup>231</sup> Se podría decir que tanto Uranga como Astrada rescatan ese contextualismo en Heidegger que por ejemplo Gaos no ve. Será debido a la situación que se vive en América Latina que los pensadores están más abiertos a este juego contextual-universal heideggeriano que asimismo se da en la ambivalencia.

Para Astrada Heidegger corre y cae en el peligro de mitificar al ser. El capítulo IV de su libro se titula “Heidegger, mitólogo del ser”, lo que quiere decir que Astrada dentro de la ambivalencia heideggeriana toma la dirección de clasificarlo como un mitólogo por su concepción del ser-en-el-mundo: *“Concebir al mundo como unidad presente, en la cual lo divino y lo humano también estarían presentes, y afirmar que sobre esta unidad impera el ser, es el camino que conduce a Heidegger a una mitologización del ser.”*<sup>232</sup> Sin embargo el hecho de tachar a Heidegger de mitólogo del ser es igualmente bastante riesgoso y puede caer fuera del contexto de la propuesta heideggeriana, puesto que se estaría separando al ser del mundo, iría de cierta manera en contra de la misma estructura heideggeriana ser-en-el-mundo (In-der-Welt-sein). Yo no estoy de acuerdo con ello, aunque de una manera muy superficial se lea, vea cierta fijación de Heidegger con respecto al ser pero precisamente esta unidad ser-mundo es lo que rescata y muestra Heidegger. Para elaborar esta crítica como lo hizo Astrada hay que concebir al hombre separadamente del mundo, como también al ser del hombre como si el hombre fuese un recipiente del ser: *“El ser, nos dice Heidegger, es el que piensa en el hombre; el hombre es sólo el lugar donde alumbra el ser; el hombre es el ente que posee la llave para la comprensión del ser. Su privilegio y su dignidad residirían en que él funciona solamente como el tenedor de la llave*

---

<sup>231</sup> *Ibíd.* Pág. 66.

<sup>232</sup> *Ibíd.* Pág. 74.

*para la comprensión del ser.*”<sup>233</sup> Con respecto a esta crítica pienso que Astrada sigue bajo una perspectiva clásica de solamente dos vías, por ejemplo, positivo-negativo, blanco-negro. No se lanza a la multidimensionalidad ofrecida, aunque ésta quizá tenga un aspecto ambivalente, pero es justamente eso lo nuevo: el pensar filosófico puede ser ambivalente y al mismo tiempo válido. Para mí hay unidad entre ser y hombre por eso es *Da-sein*, el ser esta ahí, pero no como un recipiente del ser como lo explica Astrada, sino más bien, en el sentido heideggeriano de ser-en interpretado en español como estar-siendo-ahí. Por otro lado, el concepto heideggeriano *das Ereignis* podría considerarse mítico en la forma como lo presenta el tercer Heidegger en su obra “*Beiträge zur Philosophie*”. Pero no es completamente mítico como Heidegger expone el Ereignis del ser, pues su acontecer es suceso-en-el-mundo que no es ajeno al *Dasein*, es más, es un estar-aconteciendo-en-el-*Dasein*. En cierta manera este acontecer también es existencial porque se da en lo existente y en lo temporal elevándolo como en el caso de la obra de arte a lo “eterno”, en el *Dasein* a lo histórico, le otorga la historicidad. Se podría explicar como una unión entre “ser y estar” teniéndolos como conceptos y no meramente como verbos; entre eternidad y temporalidad; entre trascendencia y existencia. Con respecto a esta cuestión sobre la temporalidad y la existencia, se podría decir que en Heidegger existencia y temporalidad van juntas. A lo que me refiero es que solo la existencia se puede manifestar temporalmente asimismo la temporalidad únicamente se concretiza en la existencia, pues sólo hay conciencia de ella cuando se existe. Es más el no-existir sólo es concebido desde la existencia misma, mientras todavía se es temporal; hay que estar existiendo para vislumbrar, arraigar o prever el no estar-existiendo. Lo que marca al ser es la historicidad, ya que en el simple estar-en-el-tiempo no se alcanza a captar al ser en su máxima expresión, o mejor, en todas sus expresiones, tiene que haber un proceso temporal bastante grande para repliegue del ser en él siendo esta la historicidad.

Astrada sigue con su cometido de mostrar a Heidegger como un mitólogo del ser, lo argumenta con la vecindad vista en Heidegger entre pensar y poetizar apoyándose en “*Was ist Metaphysik?*”: “*En el sentido de su concepción mítica del ser. Heidegger llega a decirnos: “El pensar, obediente a la voz del ser, busca para éste la palabra por la que la verdad del ser se expresa” Entonces, la tarea del pensar es decir el ser. Pero este decir del pensar “procede del mutismo. Del mismo origen viene el nominar del poeta.” Ambos, empero, están “en su esencia lo más remotamente separados. El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado.” -citado de Was ist Metaphysik Pág. 46.- Como vemos, el hombre queda enteramente mediatizado por la “verdad del ser”, diluido en el mito del ser. Acceder a su humanidad es, para él, adquirir conciencia de que no es nada más que el*

---

<sup>233</sup> Ídem

soporte de la “verdad del ser”.<sup>234</sup> Con esta diferenciación Astrada pasa a cuestionarse por el porvenir de la filosofía, algo que le angustia de la propuesta del pensador germano, que se recuesta en el pensar y en el poetizar y deja atrás la filosofía como tal. Astrada toma posición por el filosofar criticando lo dicho por Heidegger en “*Aus der Erfahrung des Denkens*”: “*Pero el filosofar, en nuestro concepto, no tiene ni la “bondad” de lo santo, ni la malignidad de lo diabólico, sino que es sencillamente demoníaco, demoníacamente peligroso y...liberador. Y en cuanto filosofar es existir, el filosofar ha devenido nuestra aventura finita.*”<sup>235</sup> Quiero resaltar esta definición dada por Astrada sobre el filosofar primero como algo liberador y luego como existir, porque a través de ella se puede ver su posición eminentemente existencialista, en búsqueda de algo concreto en el filosofar y no perteneciente al más allá. También se puede vislumbrar el carácter liberador del filosofar, algo que hace falta en América Latina, por eso defiende a la filosofía para poder liberar al pensar latinoamericano, yo diría, “de-colonizarlo”. Interpreto esta defensa por la filosofía como un aire de esperanza de poder filosofar o hacer filosofía en esa parte “nueva” de occidente donde todavía no se ha filosofado como en el occidente antiguo, simplemente no ha tenido esta experiencia.

Astrada expone la noción de libertad en Heidegger estando en principio de acuerdo con él: “*La libertad es una potencia relevante que enfrenta al hombre, en el albur existencial de ser sí mismo, o no ser, a su finitud, vocándolo para ésta. En este sentido le asiste razón a Heidegger cuando afirma: “El hombre no posee la libertad como propiedad, sino a lo sumo lo inverso es verdadero: la libertad, el Dasein ec-sistente y descubridor posee al hombre.-citado de “Vom Wesen der Wahrheit”.*”<sup>236</sup> Según esto se podría decir que el hombre no posee la libertad sino ésta lo abraza en su estar existiendo. Posteriormente, Astrada crítica a Heidegger dándole una vuelta a lo dicho, afirmando que solamente puede ser verdadero si se concibe la libertad como identificación en su finitud. La libertad relaciona la existencia del hombre con su ser, lo cual lo lleva a una identificación en la que sobresale por su finitud. “*El Dasein tiene su propia forma existencial de identidad, cuyo fundamento es la potencia abisal de la libertad. El tiene que identificarse consigo mismo por sobre la mutación y el decurso temporal que le es propio....Por consiguiente, su persistencia, a través de la temporalidad es consecuencia de la libertad de que emerge su identidad.*”<sup>237</sup> Esta línea existencia-libertad-identidad sería válida para un pensar eurocentrista que puede hablar directamente de una identidad, pero para la reflexión filosófica en el contexto latinoamericano lo veo muy sospechoso. Cómo puede afirmar Astrada que el Dasein

---

<sup>234</sup> *Ibíd.* Pág. 75.

<sup>235</sup> *Ibíd.* Pág. 77.

<sup>236</sup> *Ibíd.* Págs. 91-92.

<sup>237</sup> *Ibíd.* Pág. 93.

tiene su propia forma existencial de identidad si en Argentina no hay una identidad existencial como la que aquí se presenta como tampoco la libertad para decidirla expresamente, precisamente lo que falta es la libertad porque no se pudo decidir por su mundo ni por su ser. Esa definición y la misma decisión la tomaron los otros: los colonizadores. Me parecen idealistas y poco prácticas la interpretación del pensador argentino de la propuesta heideggeriana, ya que en la realidad argentina y latinoamericana se puede corroborar la falta de identidad como tal. A pesar de que hay un existir abierto que ha buscado la libertad.

Revisando las críticas de Astrada a Heidegger cabría preguntarse: ¿Por qué no reconoce Astrada el nuevo camino que Heidegger intenta abrir en el pensar, en los recintos del ser? ¿Por qué lo ve como un regreso solamente y no como una innovación, en otras palabras, por qué no ve la *Kehre* (vuelta) completamente? Primero que todo quiero resaltar que, a pesar de su crítica a Heidegger, Astrada depende todavía del lenguaje heideggeriano, es decir formula la crítica desde su mismo lenguaje como buen alumno suyo conserva los términos heideggerianos en el castellano. También al definir su propuesta como ontología fundamental lo hace desde las definiciones dadas en el campo filosófico alemán. En las citas de Astrada traídas a cuento podemos apreciar como él no se desprende de la terminología heideggeriana tanto para explicar como para criticar, ya que a veces no se puede diferenciar entre lo dicho por Heidegger y lo expuesto por Astrada, ya que continua con el mismo lenguaje, por ende, de cierta manera, con el mismo pensar. Se presenta de nuevo la misma falla de los interpretes, embajadores de Heidegger que caen presos de su alemán heideggeriano y por más que lo intenten es muy difícil salir de sus redes, así sea para criticarlo. Por otro lado exagera en su crítica porque Heidegger sí se ocupa de la existencia en la “Carta sobre el humanismo”. No estoy de acuerdo con Astrada cuando afirma que en este escrito Heidegger trata de ontizar al ser mediante el manejo del Dasein en una forma supra-temporal. Pienso que se trata, más bien, del ser del Dasein, del ser del hombre tomado desde la existencia. Cuando Astrada afirma: *“Ahora sí a esta relación la interpretamos tal cual la considera Heidegger, como el ser mismo, en cuanto que éste mantiene en sí a la existencia en su esencia extática, o sea que el ser adviene al Dasein existente por estar éste colocado en el despejo del ser por su ahí (Da), entonces el ser es hipostasiado, y el trascender hacia él es un movimiento hacia lo óntico, es una exigencia óntica, y la verdad del ser así concebido también es una verdad también óntica.”*<sup>238</sup> Considero esta interpretación como falsa, puesto que no es lo que Heidegger quiere decir, ya que él mismo quiere sacar al ser del campo óntico y retornarlo a sus dimensiones ontológicas. Astrada le da

---

<sup>238</sup> *Ibíd.* Pág. 119.

la vuelta, pone al revés las intenciones de Heidegger, por ejemplo acá el va hacia lo ontológico y Astrada lo pone como si lo condujera hacia lo óntico, aunque Heidegger no excluye la esfera óntica en la existencia pero tampoco se queda en ella. Dentro de la ambivalencia heideggeriana se puede caer en hacer esta vuelta interpretativa, también depende de la dimensión y perspectiva desde la que se le interprete, pues pareciera que Astrada entendió como si Heidegger estuviese tratando de separar completamente al ser del ente o, peor aún, al ser del *Dasein*. Hay que recalcar que es en la existencia, en donde Heidegger busca al ser del *Dasein*, en lo cotidiano, en sus expresiones más profundas, no solamente en estadios privilegiados de su estar-en-el-mundo. Pienso que con la siguiente cita de “Ser y Tiempo” se puede contradecir a Astrada en su interpretación: *“La respuesta a la pregunta por el quién del Dasein cotidiano debe alcanzarse mediante el análisis del modo de ser en el que el Dasein se mantiene inmediatamente y regularmente. La investigación se orienta por el estar-en-el-mundo, constitución fundamental del Dasein que determina todo modo de su ser.”*<sup>239</sup> Aquí Heidegger va directamente a la existencia, recordemos que este “estar-en o ser-en” también es ontológico. Tal vez, por no ser expresamente existencialista Astrada critica el pensar heideggeriano como supra-temporalista y absolutista del ser, por pensar al ser como lo inicial y no a la ec-sistencia en el hombre. Se queda en lo puro del hombre y retorna a lo antiguo, que para Astrada es arcaizarse en vez de renovarse en un nuevo camino. *“Delata además el deseo inconfesado de mitologizar al ser”* afirma Astrada en su proclamación de Heidegger como un mitólogo del ser.

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

A finales de los años treinta, Alberto Wagner de Reyna después de haber vivido en Alemania y 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 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” (Lima vol. 5), 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. La línea de estudio que siguió Wagner de Reyna sobre su maestro alemán se ve en el homenaje de los 70 años de Heidegger, escribe un artículo llamado “Die Enttäuschung” Festschrift, Pfullingen, 1959.

---

<sup>239</sup> ST. Pág. 142 Traducción de Rivera. SZ. § 26. S. 117.

Wagner de Reyna nos cuenta en “Bajo el Jazmín” su experiencia de estudiante de filosofía en Berlín y en Freiburg, donde fue alumno de Heidegger de 1935-36, Esto queda plasmado en la primera parte, tercer cuadernillo: “Lehre und Wanderjahre” (Años de aprendizaje y vagancia), escrita en Colombia en el Rodadero en Santa Marta (1973) y en Zipaquirá (1974) cuando fue embajador de Perú en Bogotá. En estos pasajes Wagner de Reyna describe su primera impresión al conocer al pensador alemán de la Selva Negra: *“Martin Heidegger era un hombrecillo muy moreno, tostado por el sol y la nieve, vestido de aldeano de la alta Selva Negra. Pequeño bigote, mirada penetrante y socarrona al campechano y distante”* En estas líneas sobre el impacto físico personal de Heidegger los adjetivos usados por el autor son, en algunos casos, diminutivos como “hombrecillo” comparados con la influencia y papel que jugó en su vida y en la filosofía. Continúa su relato con un tema que considero de suma importancia para la mi hipótesis sobre recepción de Heidegger fuera del hemisferio europeo, es decir, su recepción heterogénea, el interés de los extranjeros, no germano hablantes, por su pensar filosófico. Wagner de Reyna nos cuenta como era la concurrencia a las aulas de clase y a los seminarios de Heidegger: *“Su aula estaba siempre llena, pero su seminario no contaba con más de dos docenas de asistentes de los cuales 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 habla del seminario que asistió: *“El seminario al que concurrí en el semestre de invierno 35/36 versó sobre la Monadología de Leibniz y la técnica exegetica; 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.”* Aquí el autor nos da una opinión más profunda y argumentada que la anterior, sobre Heidegger. Ya hay una experiencia académica con Heidegger que le permite hablar mejor de él y no basado en un impulso precipitado de la primera impresión al verlo como en

la primera cita. Posteriormente ya concretiza su relato en la relación que estableció con Heidegger: *“Debo lo que tengo de formación filosófica y método de trabajo en la materia a Heidegger, y de su obsesión por la “limpieza del pensar” me acuerdo hasta ahora cuando tengo que investigar algo. Me dispensó siempre gran simpatía (que no significa fácil cordialidad) las veces que estuve en su casa o en su despacho universitario, de modo que establecí duradera amistad con él.”*<sup>240</sup>

Continúa su relato sobre Heidegger esta vez escrito en Zipaquirá el 3 de agosto de 1974. Empieza por describir la bella zona verde y un poco montañosa a las afueras de Bogotá, este entorno posiblemente también lo hizo recordar y divisar la remota Selva Negra de su antiguo maestro y su última experiencia en Freiburg con él. ¿Será que su estadía en la sábana de Bogotá lo llevo de cierta manera al pasado, a Freiburg? Wagner de Reyna trae a cuento este episodio regresando a 1936 en Freiburg cuando tuvo que tomar la decisión de su vida: si quedarse escribiendo su tesis bajo la dirección de Heidegger o volver a su país natal. Después de haber reflexionado sus raíces y nexos peruanos prevalecieron sobre los germanos y toma el barco para el Callao. Esta decisión entre seguir la vida de un estudiante de filosofía, posteriormente, profesor de filosofía en Alemania o dedicarse a la vida diplomática como funcionario para el Perú, no lo alejó del todo de la filosofía e intentó, por lo menos en los primeros años en Lima, mantenerse entre las dos tareas.

Sin embargo, la balanza se inclinó más hacia la vida diplomática, pues definitivamente esa vida de entrega a la filosofía en Alemania trabajando con Heidegger ya había quedado recogida en un camino sin tomar. Por otra parte, cabría preguntarse: ¿Qué hubiera sucedido si Wagner de Reyna se hubiese quedado trabajando en Freiburg con Heidegger y se hubiera dedicado meramente al estudio filosófico en alemán? Seguramente hubiéramos perdido uno de los primeros y más significantes embajadores de Heidegger en Perú y en Sur América como también gran parte de la recepción no se hubiese desarrollado igual, tal vez se hubiera atrasado. Pero sigamos con el recuento para ver como no se perdió esta parte de la primera recepción. Cuando llegó a Lima presentó su proyecto de tesis, el mismo que le había propuesto Heidegger: “El concepto de sustancia en Descartes y Leibniz” y allí le aconsejaron que más bien trabajará sobre su maestro alemán, un proyecto que él mismo ya tenía en mente y venía desarrollando: *“-¿Por qué no hace usted una exposición sobre la filosofía de Heidegger? – Pues esa ya la tengo hecha, es decir en lo que toca a la ontología. –Allí tiene usted su tesis, me*

---

<sup>240</sup> 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.

*respondió Enrique Barboza, con quien consultaba el caso.*"<sup>241</sup> De este modo presentó su tesis: "La Ontología fundamental de Heidegger" que fue uno de los primeros análisis y exposiciones sobre el pensar heideggeriano no sólo en América Latina sino en el mundo. También cabe subrayar que posiblemente fue el primer trabajo que se escribió en lengua española sobre Heidegger, pues hay que contar con los trabajos de Carlos Astrada en Argentina que se hicieron por la misma época. Wagner de Reyna era consciente de la importancia de su trabajo y por esta razón no se dejó aprisionar por la baja recepción que tuvo en primera instancia su libro en la facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Lima cuando tuvo la sustentación y resolvió enviar algunos ejemplares a profesores conocidos en Latinoamérica. Precisamente es bien recibido en Argentina por Francisco Romero, quien escribe el prólogo del libro y lo publica en la Editorial Losada. Varios ejemplares del libro se vendieron 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. Quiero recalcar que este fue un texto guía para la filosofía de Heidegger y abrió, junto con las otras explicaciones y textos guía escritos por el argentino Carlos Astrada y el trabajo del grupo Hiperión en México, las puertas de la recepción de Heidegger en este continente y en español. 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 que me habla del libro sobre Heidegger y me asegura que su lectura constituyó su primer contacto con la filosofía contemporánea.*"<sup>242</sup> Esta cita me recuerda mis entrevistas en Bogotá con dos expertos colombianos en Heidegger. Traigo a la memoria a Danilo Cruz Vélez, uno de los primeros sino el primer experto en Heidegger en Colombia, quien también estudió con él en Alemania y llevó su obra a las aulas de la Universidad de los Andes en Bogotá a finales de los años 50. En el 2002 cuando me entrevisté con él en su residencia en Bogotá con el motivo de realizar esta investigación sobre la recepción le pregunté qué personajes y obras consideraba de importancia en la recepción de Heidegger en América Latina, él me respondió que un trabajo muy importante y de calidad para la introducción de Heidegger era "La ontología fundamental de Heidegger" de Wagner de Reyna y una vez más confirmó lo dicho por el mismo autor, fue un texto que abrió las puertas en este continente para el estudio de Heidegger. El otro experto es el padre Publio Restrepo, autor de "La metafísica en Heidegger", quien me recomendó el libro de Wagner de Reyna y reconoció al autor como uno de los más importantes en la recepción de Heidegger en Suramérica. Él todavía mantenía contacto con Wagner de Reyna, quien en esa época residía en París.

---

<sup>241</sup> *Ibíd.* Pág. 58.

<sup>242</sup> *Ibíd.* Pág. 59.

Después de haber visto la importancia de libro “La ontología fundamental de Heidegger” pienso que es necesario recorrer algunos de pasajes de este texto guía. Wagner de Reyna interpreta la filosofía heideggeriana como metafísica general, sigue al igual que Astrada, algo clásico alemán de la misma época, de denominarlo su filosofía como ontología fundamental. Él trabaja con los textos originales en alemán, hace una explicación de ellos más que una interpretación-traducción.

Wagner de Reyna relaciona el existir con la ontología pero no usa el estar: “*Preferencia óntico-ontológica: el existir, es la condición de la posibilidad de todas las ontologías, pues sólo el existir es ontológico y si no existiese no habría tampoco ontologías.*”<sup>243</sup> En este caso se podría tomar el existir como el “estar”, es decir, el estar-en-el-mundo es aquello que le proporciona esa condición óntico-ontológica, por lo tanto en este caso sería el “estar” como el existir que condiciona la ontología. Por consiguiente, pienso que se puede explicar la ontología con el “estar”, pues igualmente si no hay un “estar” en el sentido de “estar siendo” no hay ontología y pondría al “estar” como condicionante ontológico. Wagner de Reyna, después se detiene en la relación existir-finitud: “*El problema de la cimentación de la Metafísica tiene su raíz en la pregunta acerca de la comprensión ontológica como finitud existente.-en la nota de pie de página escribe: Metafísica del existir que es anterior a toda antropología filosófica, puesto que ésta toma al hombre ya como hecho (factum), mientras la Metafísica del existir tiene por objeto una cuestión más originaria: la posibilidad de que el hombre sea hombre.*”<sup>244</sup> En esta cita se hace énfasis en la metafísica del existir que es anterior a toda filosofía antropológica, esta interpretación de Heidegger hecha por suramericanos, podemos verla en Astrada con la metafísica existencial; en Kusch pre-óntico del estar, entre otros. Pienso que es debido a la situación de América del sur especialmente, del nuevo mundo, en donde no quedó definido ni decidido su ser desde la perspectiva filosófico-antropológico-ontológico-teológica del viejo continente. Por eso estos autores recurren al análisis del ser anterior al ya dado por la metafísica tradicional, porque hay algo que quedó perdido sin ser estudiado y es lo mismo que reclama y busca Heidegger, claro está que desde otra circunstancia y época filosófica. Por eso el pensador alemán es tan interesante para la condición del pensar americana porque se centra en el existir, -en el “estar” visto, interpretado desde este continente-.

---

<sup>243</sup> WAGNER DE REYNA, Alberto “La ontología fundamental de Heidegger” Editorial Losada, S.A. Buenos Aires, 1939, 1945. Pág. 44.

<sup>244</sup> *Ibid.* Pág 50.

Hay que resaltar de Wagner de Reyna, es uno de los primeros latinoamericanos que trabaja directamente con los textos en original, en alemán, lo que le permite una visión más clara del asunto, fuera de eso yendo más hacia la labor filosófica le brinda la oportunidad de explicar mejor los conceptos en español; es precisamente lo que hace en su libro. Para rectificarlo voy a presentar algunas de sus explicaciones de los conceptos heideggerianos. Wagner de Reyna muestra como Heidegger evita usar el término hursseiliano “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 explanación 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.*”<sup>245</sup> 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.

“La Ontología fundamental de Heidegger” puede considerarse como una guía detallada, ceñida más al original, pero, asimismo, solamente como una lectura comentada que no intenta aplicarlo al pensamiento en este continente ni tampoco interpretarlo desde este pensar.

Me interesa centrarme en las nociones fundamentales de la propuesta heideggeriana y en las que se pueden explicar en castellano con el concepto de “estar”. Aunque Wagner de Reyna no acuda al “estar” para exponerlos explícitamente, ni tenga conciencia de la importancia y pontencialidad filosófica que el “estar” pueda tener, sí muestra algunas nociones heideggerianas con el “estar” como la de *Entworfen*: estar tirado, en la explanación usa el gerundio: estando tirado en el mundo: “*En el estado el existir se descubre en su “estar tirado”, el estado le muestra al hombre que es y que tiene que ser. El existir se descubre a sí mismo en su manera de estar con (en) el mundo, estando tirado en él; se descubre ya en el mundo, tácticamente tirado.*”<sup>246</sup> En esta cita vemos de nuevo el error en que cae al traducir *Dasein* por existir, el estado del

---

<sup>245</sup> *Ibíd.* Págs. 86-87.

<sup>246</sup> *Ibíd.* Pág. 102.

existir estando tirado no expresa claramente la intención heideggeriana, por otro lado el recurrir al estar en la estructura “estar-tirado-en-el-mundo” recobra claridad y familiaridad, mostrando de esta forma mejor la estructura. Aquí podemos ver que también está exponiendo indirectamente la estructura heideggeriana *In-der-Welt-sein* con el “estar”, pues no lo hace explícitamente porque siempre vuelve a la variación-concepción de ser-en-el-mundo, la cual es más lejana y difícil de poder ser comprendida, no es tan accesible como estar-en-el-mundo. Para exponer el existir como ec-sistir alude al estar en gerundio: “*Existir (ex-sistir) quiere decir: sostenimiento en la nada, estar sosteniéndose dentro de la nada. Sosteniéndose en la nada el existir está ya allende de el ente en total, lo ha sobrepasado. Este estar allende es la trascendencia.*”<sup>247</sup> Claro está, que más que una exposición es en este caso es una traducción de “Ser y Tiempo”, lo que lleva a concluir que Wagner de Reyna no se puede despegar del lenguaje de su maestro para explicarlo como tampoco acude a otros recursos en español para exponer la propuesta heideggeriana.

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 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. Otro escrito heideggeriano de gran importancia en la recepción en Sur América traducido por Wagner de Reyna es “La época de la imagen del mundo” publicado en Santiago de Chile en 1958.

Para concluir hay que resaltar que las interpretaciones ontológico-existencialistas de la propuesta heideggeriana en América Latina, se le pueden atribuir al análisis filosófico de ésta hecho por sus primeros embajadores en Sur América Astrada y Wagner de Reyna que a la resonancia de interpretaciones que aseguran 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 mencionados. Este existencialismo se puede leer especialmente en los párrafos 9 y 10, en donde Heidegger comienza por criticar al estudio ontológico hecho hasta la actualidad, ya que cae bajo la incompreensión de lo que es ontología, que es el estudio

---

<sup>247</sup> *Ibid.* Pág. 107.

del ser y se vuelve un trabajo óntico que estudia el ser del ente. Esto afecta a lo que se entiende por “ser humano”, pues el problema radica en que la definición de hombre *animale rationale, vernünftiges Lebewesen*, donde la palabra *rationale*, que es traducción de *λόγος logos*, fue mal interpretada y de ahí se cae en la confusión en la que vivimos, porque trabajamos a partir de ella, según Heidegger: “*El logos es una dote superior, cuya forma de ser queda tan oscura como la de la estructura del ente.*” De ahí las ramas como la psicología, antropología y la biología desarrollan todas sus teorías y trabajos a partir del “sobreentendido” de lo que es el ser del hombre, hombre. La siguiente afirmación del análisis ontológico nos justifica lo acabado de mencionar y es una muestra de la interpretación existencialista de Heidegger, quien dice: “*La confusión será evitada cuando en vez de usar existencia como la interpretación expresada en Vorhandenheit “estar presente” nosotros reservemos Existencia como determinación del ser, para el Dasein.*” Posteriormente Heidegger hace la sentencia para poder ser interpretado, a primera vista, como existencialista: “*La “esencia” del Dasein está en su existencia.*” Pero lo que realmente hace es un estudio detenido del ser del hombre y lo explica mediante su existencia, que a lo largo de la historia de la filosofía ha sido característico del hombre y de las cosas, de lo demás en el mundo. Por tanto existencia tenía que ver con las cosas y con el hombre, siempre desde la misma perspectiva, no se había hecho una diferenciación en el estudio del ser de los entes y del hombre, todo quedaba bajo el dominio de lo que existía, cuando el problema está en cómo se existe, es decir, cómo se manifiesta el ser de lo que está. Heidegger recoge la existencia como propiedad del hombre, de ahí su explicación a través de las existenciarios *Existenzialien*, que difieren de las categorías que son “determinaciones del ser de los entes”.

Las conclusiones de esta primera recepción las daré al final del trabajo para así estatuir qué niveles de la recepción alcanzó la primera y segunda recepción. Ver Ocaso del trabajo.

### **III. C. Recepción actual**

En este capítulo se hará un repaso de algunos aspectos de la recepción actual. Primero quiero resaltar que esta recepción no se puede estudiar como la primera, puesto que el material de investigación no está archivado ni se puede dar un informe histórico suyo, pues ésta es una recepción que está aconteciendo, que aún no ha terminado. Por eso considero que la mejor forma de sustentar esta última recepción es a través de entrevistas con sus exponentes, expertos en Heidegger en la actualidad en América Latina, hay que aprovechar que está viva y todavía se está dando. Lo haré manteniéndome en la línea de presentar la recepción a través

de figuras que han hecho posible que ésta se realice. De todas maneras analizaré algunos pasajes de autores que considero significantes para establecer la recepción actual de Heidegger en América Latina.

El aspecto cultural-contextual de la recepción se da en la fase actual al romper las fronteras del eurocentrismo con su segundo giro en el pensar, que definitivamente ya no pertenece exclusivamente a Alemania. El tras-paso lleva consigo también el problema del contexto, es decir, pasar la obra de su contexto de origen, que es la Alemania eurocéntrica, a un contexto desconocido, que está completamente fuera de estos parámetros como es la periferia, en este caso, América Latina. Obviamente esta “trascontextualización” atañe al aspecto cultural. En este tras-paso se presenta la ambivalencia heideggeriana, porque Heidegger se mueve en las dos dimensiones. Por un lado Heidegger se basa en su alemán para dar su propuesta y por el otro, es considerado como un pensador de la frontera, pues él no sigue la línea tradicional metafísica eurocentrista. De acuerdo con esto sale el segundo propósito de mostrar cómo se lee al pensador de la frontera desde la frontera: ¿Es posible leerlo en español y desde el hemisferio latinoamericano? ¿Qué sucede con la obra heideggeriana leída en otros idiomas y contextos? Con la primera recepción ya quedaron respondidas estas preguntas, sin embargo habría que revisar qué pasa con la recepción actual, cuál es la postura de sus lectores y estudiosos.

En Argentina hubo gran recepción “existencialista”, que empezó, como se acaba de ver en el aparte anterior, con Carlos Astrada. Aunque en este país siempre ha habido recepción de Heidegger, su presencia sale a relucir en un aspecto que se ha desarrollado a partir de las décadas de los ochenta, más directamente, en el debate de la postmodernidad. El pensamiento heideggeriano es tomado como raíz de la “Postmodernidad” en Argentina. Se afirma, pues, 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*”<sup>248</sup> Se podría decir que Argentina y en el resto de América del Sur, el postmodernismo, postestructuralismo y postcolonialismo tienen como “padres” a

---

<sup>248</sup> BULACIO DE MEDICI, Cristina “Las raíces de la post-modernidad en el campo del pensamiento” Págs. 20-21.

Nietzsche y Heidegger, los franceses Derrida, Foucault, Lacan, Deleuze y Guattari, los italianos Vattimo, Rovatti y el inglés Jamenson. Se basan en ellos para construir y de-construir la filosofía.

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, hecha en Argentina, “Heidegger en castellano”, 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 dejó un legado, fuera del de sus estudiantes, en los libros que trataremos unas líneas más adelante.

Con esta experiencia en el juego de recepciones se mostró cómo el lenguaje propio de Heidegger, que tiende a ser homogéneo, de hecho ese es su propósito de implantarlo en una estructura homogénea, al final, sin seguir la intención inicial, cumple la función de ser entendido heterogéneamente. La constancia de ello es la lectura y el estudio de su obra que se hace en América Latina. Heidegger ha tenido recepción a nivel mundial, no solamente ha sido leído en Europa y en el continente americano sino también en Oriente, donde ha tenido gran recibimiento sobretodo en Japón y China. Casi toda la obra de Heidegger está traducida al japonés, ya que los japoneses fueron de sus primeros receptores, grandes representantes del pensar japonés asistieron a los seminarios de Heidegger, como el conde Shuzo Kuki, con el

objetivo de entablar nexos entre la expresión artística japonesa y la noción de arte heideggeriana. Heidegger también sostiene un diálogo con la “filosofía” japonesa que está publicado en su libro “De camino al habla”. Heidegger se interesó por el pensar chino e intentó acercarse a éste a través de diálogos con representantes del pensar en esta zona del mundo, fuera de leer grandes obras, estudió, junto con el traductor Paul Shih-yi Hsiao el clásico libro *Tao-de-jing* de Lao Zi al alemán. Sus propuestas de la segunda fase, es decir, en lo que se refiere al lenguaje y al camino *Weg*, son relacionadas con el *Tao-te-king*, se podría decir que hubo recepción recíproca. El hecho de que haya recepción a nivel mundial y que ésta no sólo sea percibida pasivamente sino que como en el caso latinoamericano abra discursos en diferentes campos del saber, muestra que su filosofía es un mensaje, en principio homogéneo, practicado en la heterogeneidad.

### **Los Estados Unidos: otra vía para la recepción en América Latina**

Otro factor que ha ayudado a recibir la obra de Heidegger en América Latina es la influencia de la gran recepción que ha habido en los Estados Unidos, pues en los años setenta Heidegger aportó con su hermenéutica a la formación de la cultura filosófica de aquel país. La hermenéutica contiene la noción de interpretación como aspecto fundamental en la lectura de cualquier texto, en el re-escribir o escribir sobre algo y obviamente en la traducción. La hermenéutica ha sido fundamental en el desarrollo de la filosofía de las últimas décadas; ha contribuido a todo el debate del post-modernismo; a las críticas y propuestas del post-estructuralismo y sobretodo en la filosofía del lenguaje. Entre los grandes representantes de esta nueva corriente está Richard Rorty. Es por ello que la obra heideggeriana ha sido tomada como eje para el desarrollo de estas nuevas propuestas del pensar, para leer y escribir con un lenguaje multidimensional, metafórico, flexible, que rompe con la tradición del lenguaje metafísico que se ciñe a una forma del lenguaje dado en lo plano e inflexible con tendencias universalistas.

Para contrarrestar la tesis de Maliandi hay que recalcar en Estados Unidos la recepción de Heidegger se ha intensificado y ha cobrado gran importancia mundial en las últimas décadas, ya que, como se mencionó anteriormente, se ha desarrollado en el campo de la hermenéutica, filosofía del lenguaje y del pragmatismo. Algo que se ha hecho explícita y directamente en la lengua inglesa, se han escrito muchas guías de lectura y explicaciones sobre “*Sein und Zeit*” entre ellas, dos bastante conocidas y de relevante importancia en los estudios sobre Heidegger, que han ayudado a la comprensión de este complicado texto, son “*Being-in-the-*

world” de Dreyfuss, que también ha realizados varias investigaciones sobre Heidegger y “Introduction to Being and Time” de Muchall. En Oxford Michael College en 1997 se estaba preparando un “Heidegger Dictionary”, fuera de Alemania no se ha elaborado en otras partes del mundo. En Español no se ha hecho directamente este estilo de trabajos, aunque en la primera recepción hubo explicaciones y exposiciones de “Ser y Tiempo”, y de sus conceptos hechas en Argentina, Perú y México. Luego de estas obras, analizadas en el capítulo anterior, no se ha continuado explícitamente con este estilo trabajos, la recepción se ha desarrollado más en el campo académico, en los seminarios de Heidegger dictados en las universidades, en trabajos doctorales, por ejemplo. Pero de la manera anglosajona no se ha desenvuelto, por ejemplo, no hay un diccionario de “Sein und Zeit” en español, a pesar de la extensa recepción que hay en este idioma.

### **Colombia: La recepción y la verdad**

#### **Danilo Cruz Vélez (1920-): El misterio del lenguaje y Heidegger**

En este aparte expondré la recepción del lenguaje y la verdad de Heidegger siguiendo la cuestión del lenguaje en el análisis del colombiano Danilo Cruz Vélez en su libro “El misterio del lenguaje”, el cual también se tomará como pauta para abordar el misterio de la verdad.

Como se ha visto hasta ahora la estructura heideggeriana nos ofrece una profunda e íntima relación entre lenguaje y verdad. Es más se puede hablar de una unión entre los dos, pues es mediante ellos que se manifiesta el ser. Traigo a cuento la interpretación, reflexión hecha por Danilo Cruz Vélez, colombiano que fue alumno de Heidegger, porque la considero de suma importancia para esta última recepción de Heidegger en Colombia y Suramérica. Cruz Vélez con sus exposiciones, basadas no solamente en el estudio de la obra de Heidegger en alemán sino también en los seminarios de su maestro, ayuda a vislumbrar la propuesta del pensador alemán en español, en este continente.

Danilo Cruz Vélez nació en 1920. En 1939 empieza sus estudios de Derecho en Bogotá y se vincula al grupo de poetas Piedra y Cielo, que le otorgó nuevas perspectivas a la poesía en Colombia. Escribió para el periódico “El Tiempo” y dio a conocer en sus artículos a Dilthey y a Borges. En 1945 al fundarse el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional, empieza sus labores de profesor de Filosofía divulgando la filosofía contemporánea en este país. De 1951 a 1959 estudió en Freiburg (Alemania) con Heidegger y llevo su obra, la expuso y promulgó en Bogotá a partir de 1959 en el Departamento de Filosofía y Letras de la

Universidad de los Andes en Bogotá, donde también fue decano. De sus alumnos en esta universidad muchos se dedicaron a Heidegger, como Sergio de Zubiría y Rosa Helena Santos, quien viajó a Alemania a escribir su doctorado sobre él, entre otros. Dentro de su obra sus escritos filosóficos han sido destacados y reconocidos, pues han contribuido al estudio de la filosofía contemporánea no solo en Colombia sino en Latinoamérica y han dado a conocer la propuesta de Heidegger y Husserl desde textos inéditos, aún en alemán, que el autor tuvo la oportunidad de leer y de analizar en los seminarios realizados con su maestro Heidegger. Entre sus escritos sobre Heidegger tenemos: “Filosofía sin puestos” (1970), en el cual hace un análisis de la crítica a la metafísica de la subjetividad hecha por Heidegger y Husserl, basada en escritos inéditos de ambos pensadores alemanes. “El mito de rey filósofo” (1989), en el que se aborda la obra de Platón, Marx y Heidegger, desde la perspectiva política, en la divagación del filósofo entre el poder político y el intelectual. “El misterio del lenguaje” (1995) en donde muestra la vecindad entre poesía y filosofía, esta vez desde un análisis de los filósofos de la cuna de occidente, Platón, Husserl, Humboldt y Heidegger y los poetas colombianos Aurelio Arturo, Eduardo Carranza y el español Jorge Manrique. Quiero señalar que su obra también se caracteriza, por un lado, por su estudio y presentación de Nietzsche en Colombia, por otro lado, por su vinculación a la poesía y a los estudios estéticos.

En “el misterio del lenguaje” Cruz Vélez parte del enigma del lenguaje haciendo un recorrido por las teorías del lenguaje de los grandes filósofos de occidente desde Platón hasta Heidegger entrecruzado con su exposición del misterio del lenguaje en la poesía colombiana. Pero centrémonos en el primer ensayo del libro que se refiere a: ¿Qué es el lenguaje? Aquí alude directamente a Heidegger para tratar la cuestión del lenguaje, la cual explica muy elocuentemente: *“A la pregunta por el modo como se presenta el lenguaje, Heidegger responde: “El lenguaje habla”. Y allí tenemos que ir a buscarlo: en su hablar, no en el hablar de los hombres....El lenguaje es todo lo constituyente al hombre. Por ello, el hombre no es un zoon lógon échon, “un viviente que posee el lenguaje” según la definición de los griegos. El hombre es más bien el oyente, el oyente que escucha lo que dice el lenguaje mismo. El lenguaje humano no es más que la traducción de lo que dice el lenguaje al hombre.”*<sup>249</sup> Después lo crítica como a los otros participantes de la conferencia de Munich, a la que él asistió: *“Las dificultades de comprensión persisten cuando Heidegger formula los resultados de sus cogitaciones. Él utiliza giros como este: “El lenguaje es el lenguaje, y nada más.” Otras veces insiste en su vieja tesis: “El lenguaje es la morada del ser”. O interpreta nuevamente viejos términos de la teoría del lenguaje volviéndolos al revés. Así, el signo no*

---

<sup>249</sup> CRUZ VÉLEZ, Danilo “El misterio del lenguaje” Planeta Colombia Editorial S.A. Santafé de Bogotá, D.C. 1995. Pág. 48.

es para él el significante de la cosa significada, sino una señal y una pista que nos da el lenguaje mismo.”<sup>250</sup> En seguida expone su propia tesis, la cual desde mi punto de vista no está tan lejana de la de Heidegger, es más, la está descubriendo, está viendo otras verdades en ella, aunque no se puede negar que hay un desprendimiento de Heidegger “*En vista de lo anterior, creemos que esta nueva búsqueda de nuevos horizontes para la filosofía del lenguaje puede considerarse igualmente fallida. Ello significa que la pregunta por el ser del lenguaje continúa rodeada de misterio.*”<sup>251</sup> Ya en el siguiente capítulo elabora el análisis del lenguaje poético recurriendo a poetas de habla hispana, específicamente, a colombianos. A primera vista se le podría achacar a Danilo Cruz Vélez que este estudio basado en las premisas filosóficas sobre la cuestión del lenguaje es una copia del modelo heideggeriano hecho en “De camino al habla” pero lo interesante del trabajo de Cruz Vélez es que es en español y recurre a la poesía española, colombiana, latinoamericana, que muestra otro pensar, otra forma de escuchar: “*En esta urdimbre misteriosa de sonido y sentido rozamos una esfera del lenguaje que no se puede elucidar racionalmente, que se sustrae a ser apresada por conceptos, como ocurre con todo lo misterioso. Lo único que cabe aquí es vivirla personalmente en una experiencia que puede hacer cualquier lector atento. Léanse, por ejemplo, estos tres versos de las Coplas por la muerte de mi padre de Jorge Manrique:*

*Nuestras vidas son los ríos  
Que van a dar a la mar,  
Qu’ es el morir.*”<sup>252</sup>

Es interesante ver en este texto como el autor tiene en cuenta al lector, algo que Heidegger no hace al realizar la experiencia poética, él nunca se remite directamente al lector y mucho menos invita al *lector atento* a participar de esta experiencia. Líneas más adelante Cruz Vélez refuerza al igual que el pensador alemán el carácter singular del lenguaje poético. Su primer argumento es que la sonoridad del poema no se puede traspasar mientras que lo semántico y los pensamientos que éste encierra sí. Se podría decir que se valora la sonoridad y el escucharlo en español: ¿Tendrá esto que ver con el contexto; es acaso también un problema contextual? Definitivamente sí, la singularidad de la poesía sale a relucir en el contexto, es decir, del pueblo al que pertenece el poeta, pues el poeta está en un contexto específico, está viviendo el lenguaje coloquial y común, está-en-el-mundo, está-en-su-contexto; no es un ser divino, un extra terrestre o un semi dios, aunque según Heidegger siga la huella de los dioses. Sin embargo, la metáfora poética quiebra al lenguaje usual, lo ataca y se distancia de éste. En este punto contradigo a Cruz Vélez porque más que atacarlo lo enriquece porque devela otras

---

<sup>250</sup> Ídem.

<sup>251</sup> Ídem.

<sup>252</sup> *Ibid.* Pág. 54.

caras de las mismas palabras. Hay que tener en cuenta que la mayoría o gran parte de las palabras –no todas- son usadas en el pueblo, en el lenguaje coloquial. La poesía crea dos mundos en el lenguaje: el poético y el cotidiano. La relación entre los dos mundos son las palabras. El poético sería un mundo de palabras recreadas por el poeta, el mundo cotidiano es de donde vienen estas palabras. Los dos mundos del lenguaje, serían, en términos heideggerianos, los dos mundos de la manifestación del ser. En español los dos mundos donde se está-manifestando el ser.

Cruz Vélez alude al poeta colombiano Aurelio Arturo para exponer su propuesta, en ella veo una relación, posiblemente coincidental, con la fórmula heideggeriana: “El lenguaje es la morada del ser” veámoslo es palabras del autor: *“La concepción de la poesía como esa morada en que se instala el hombre como poeta, determina en gran medida el quehacer poético de Aurelio Arturo. En 1963 reunió su obra en un libro que lleva por título Morada al Sur...El Sur es el símbolo del país de la infancia, la adolescencia y la primera juventud del poeta...”* *Torna, torna a esa tierra donde es dulce la vida”*....*Por ello, en la transfiguración de la tierra del sur de Colombia...El Sur aparece como una morada de música, aislada y protegida de las múltiples relaciones en que está trabado el hombre en la primera edad de su vida...La morada al sur es allí “un murmullo lánguido” ...una “tierra protegida por un ala perpetua de palomas”, cuyo centro unificante es una casa “entre años, entre árboles, circuida por un vuelo de pájaros”, con un “bosque extasiado que existe sólo para el oído”.*”<sup>253</sup> Leyendo esta interpretación del poema de Aurelio Arturo no dejo de ver imágenes similares a las dibujadas por Heidegger en sus análisis de los poemas de Trakl y Hölderlin, especialmente, en la propuesta heideggeriana de Holzwege (Caminos de bosque). Aclaro que esta similitud no la considero ni la enfoco en el sentido de una copia sino todo lo contrario en una manera del escuchar al poeta que roza la esencia de la poesía en otro idioma y en otro contexto. En este poema sale a relucir la añoranza del lugar donde se le manifestó el ser por primera vez, quizá, de la forma más íntima y profunda. El poeta añora el lugar donde ahora no está, como también el manifestarse del ser en ese estar.

En el último capítulo de su libro “Heidegger y el otro comienzo” expresa su opinión con respecto a Heidegger como filósofo: *“A medida que pasan los años desde su muerte, acaecida en 1976, se va haciendo cada vez más evidente que Martin Heidegger, nacido en 1889 en un pueblecito alemán llamado Messkirch, ha sido la fuerza filosófica más poderosa en el siglo XX.”* Con esta cita quiero resaltar que todos los latinoamericanos que estudiaron con Heidegger lo reconocen como el filósofo más importante del siglo XX y muchos de los que no tuvieron/tuvimos la

---

<sup>253</sup> *Ibid.* Págs. 66-68.

oportunidad de estudiar con él también compartimos esta opinión. Más adelante describe sus impresiones sobre Heidegger como persona: *“Heidegger parecía un pequeño hombre campesino de la Selva Negra, y su atuendo y su porte tenían algo de provinciano y envarado. Su rauda carrera hacia la fama se debió más bien a que desde el principio se pensó que él iba a hacer posible una salida del estancamiento en que había caído la filosofía moderna.”*<sup>254</sup> Esta alusión sobre el aspecto físico de Heidegger y su papel en la Universidad de Freiburg, es más profunda, nos dice más que la de Alberto Wagner de Reyna. De la experiencia de estos filósofos suramericanos de estudiar con Heidegger salieron impresiones muy heideggerianas, ambivalentes como su propuesta, que juegan con los dos adjetivos pequeño y grande: Del pequeño campesino de la Selva Negra al gran pensador del siglo XX. Por último me resta mencionar que Cruz Vélez ve ese pensar renovador, revolucionario en Heidegger: *“Heidegger entró en esta selva selvaggia como un viento renovador, que no venía a renovar ninguna corriente filosófica del pasado, sino a renovar la filosofía misma.”*<sup>255</sup> El autor capta la intención de Heidegger mientras otros seguidores suyos conciben este viento renovador como una nueva corriente filosófica, por eso Cruz Vélez no se queda esperando el prometido segundo tomo de “*Sein und Zeit*” como La Respuesta. También percibe la *Kehre* heideggeriana en el segundo tomo de su gran obra, que ya no lleva el mismo nombre precisamente porque ha efectuado la *Kehre*. Esta es “*Beiträge zur Philosophie*”, escrita de 1936-39 pero publicada por primera vez después de su muerte en 1989.: *“Durante el trabajo en la continuación de Ser y tiempo, su autor se dio cuenta de que el camino seguido hasta entonces había hecho un recodo, torciendo la dirección que traía. A este accidente de camino lo llaman los campesinos de la Selva Negra una Kehre.”* Con esta bella cita el pensador colombiano nos ilustra la difícil noción de *Kehre* heideggeriana, nos la muestra en la imagen que, tal vez, Heidegger vio y vivió.

Por último quiero mencionar muy brevemente que Danilo Cruz Vélez en su libro “*Filosofía sin supuestos*” nos presenta un análisis de la metafísica de la subjetividad basándose en la revisión de Husserl y de Heidegger. Asimismo, critica la posición de Husserl porque se queda en la metafísica de la subjetividad mientras Heidegger rompe con ella. La experiencia del autor en los seminarios de Heidegger nos revela como fue el proceso en que Heidegger fue despegándose Heidegger de su maestro. Esta separación nunca se hizo expresa ni públicamente, se percibió, fue captada en sus seminarios por sus discípulos. Afortunadamente hubo un representante de Latinoamérica, el colombiano Danilo Cruz Vélez quien nos relata lo sucedido desde una perspectiva/posición filosófica, recalco esta posición, pues obviamente,

---

<sup>254</sup> *Ibíd.* Págs. 181-182.

<sup>255</sup> *Ibíd.* Pág. 183.

no se trata de un informe histórico-periodístico. En la búsqueda de supuestos filosóficos de la metafísica tradicional Husserl va al esquema sujeto-objeto y se basa en el extremo opuesto, en los objetos para superar la subjetividad imperante. Es decir, argumenta desde unos supuestos objetivistas, mientras Heidegger rompe con este esquema, se sale de él, cuestionando al “yo” cartesiano pero desde la base que le ha dado la metafísica moderna: *“Sus reflexiones históricas en estos momentos iniciales van dirigidas por las siguientes preguntas: ¿Se da, en efecto, el yo de un modo indubitable, como se supone desde Descartes? ¿Expresa el yo en verdad el ser del hombre?...De esta experiencia brota su interpretación del sentido de la evolución de la filosofía moderna. Esta, según él, llega efectivamente con Husserl; pero si se toma en serio la exigencia de este de hacer a un lado todos los supuestos, el pensar debe buscar unas bases diferentes de las que lo habían sustentado desde Descartes, pues estas, al ser sometidas a la acción de dicha exigencia llevada hasta sus últimas consecuencias, se revelan como insostenibles.”*<sup>256</sup> Heidegger no expone abiertamente en “Ser y Tiempo” su “actitud de rebelión” frente a la posición husserliana pero está latente en toda su obra. Esta polémica con su maestro la mantuvo indirectamente sin nombrarlo. Según Cruz Vélez esta “actitud de rebelión” le proporcionó a Heidegger vuelo a su propio pensamiento. También nos cuenta que por fin lo nombró expresamente 25 años después en el seminario de 1951-52 sobre Aristóteles en la Universidad de Friburgo: *“En un excursus sobre la fenomenología recordó el lema de combate de Husserl: Zu den Sachen Selbst “Volvamos a las cosas mismas!” ....traduce Heidegger este sentido negativo del lema así: “alejémonos de la psicología y de sus experimentos científicos naturales!” ...Pero como observaba Heidegger, este sentido positivo del lema no apuntaba hacia nada nuevo con respecto al psicologismo, pues para Husserl las “cosas mismas” eran también los fenómenos subjetivos de la conciencia.”*<sup>257</sup> Según esto para Husserl las cosas están en la conciencia, o en términos germanos, las cosas mismas eran la conciencia, lo que demuestra que todavía se juega en los recintos del subjetivismo. Veamos como Cruz Vélez cita lo dicho por Heidegger al respecto: *“Husserl – decía Heidegger- siguió preso del supuesto según el cual de lo que se trata en la filosofía es de la conciencia, y no vio esto como su supuesto. Este es el límite del hombre; él no puede ver detrás de sí. Las “cosas mismas” eran, pues, para Husserl la conciencia. La cuestión para mí, en cambio, era: ¿es esto realmente el asunto de la filosofía? De esta pregunta surgió “ser y Tiempo”-nota del autor- Tomamos esta cita de los protocolos inéditos del seminario: Übungen im Lesen, Aristóteles, Physik II und III, WS 1951-52.”*<sup>258</sup> Primero que todo quiero señalar que este análisis de Cruz Vélez es un gran aporte para la recepción de la obra de Heidegger en América Latina y en español porque expone reflexiones heideggerianas que no han quedado plasmadas en ningún libro suyo ni han

---

<sup>256</sup> CRUZ VÉLEZ, Danilo “Filosofía sin supuestos” Pág. 110.

<sup>257</sup> *Ibíd.* Pág. 111.

<sup>258</sup> *Ibíd.* Págs. 111-112.

sido publicadas y, como se puede apreciar en la cita, son de suma importancia para la propuesta heideggeriana porque de aquí surge su gran obra “Ser y Tiempo”. Es una polémica filosófica que mantiene durante toda su obra, ya sea de manera latente, siendo más claro aún como nos la presenta Cruz Vélez, que con “Ser y Tiempo” se quiere superar la metafísica de la subjetividad, pienso que en el sentido de *Überwinden*. Él explica como Heidegger en su obra “Ser y Tiempo” recurre directamente a Descartes para mostrar el nacimiento de esta metafísica moderna e indirectamente a Husserl para mostrar su fin, es decir, su último representante. Cruz Vélez nos sigue ilustrando en su exégesis la polémica heideggeriana de la identificación de sujeto con el yo, desde luego reforzando su explicación con las alusiones a Heidegger que no fueron editadas ni publicadas.

Por último, quiero recalcar que Danilo Cruz Vélez a diferencia de los otros embajadores de Heidegger en América Latina no queda preso del alemán heideggeriano para exponer su obra. Indudablemente recurre a él y en la explicación de sus famosas fórmulas y estructuras como “In-der-Welt-sein” y “El habla es la morada del ser” usa sus términos o los introduce en la presentación, pero sí se despega de él buscando otra propuesta para descifrar el enigma del lenguaje desde su propio lenguaje y poesía.

Dentro del análisis de algunos conceptos de Heidegger al español considero que es posible decir mejor alguna(s) verdad(es) en Heidegger en español, lo cual podría situarse en la línea de la filosofía donde se sostiene que la verdad en Aristóteles se dice mejor en alemán. Quiero mostrar cómo Heidegger mismo cae en el juego de luces y sombras de su verdad. Siguiendo el giro heideggeriano propongo este esquema: *Αληθεια-veritas-Wahrheit-Unverborgenheit-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, 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 ésto 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”. Hago esta especie de comparación con el fin de exponer el juego de interpretaciones y recepciones en la historia de la filosofía. Lo que demuestra que la filosofía se abre en sus posibilidades de recepción sobrepasando los factores espaciales, es

decir, contextuales y al tiempo. En cada lectura, en un nuevo contexto, tiempo e idioma se revive la filosofía, el pensar, lo planteado pero de una manera diferente a la primera. El proceso, la re-lectura no puede ser igual, hay innovación, variación es un traspaso histórico-contextual hecho hermenéuticamente. La obra gana y pierde, pues cada vez que se lee la obra en otro contexto o en otro tiempo, con la intención de comprenderla, explicarla, de revivirla en ese contexto, hay una renovación o un nuevo despertar de la obra. De la anterior afirmación surgen las siguientes cuestiones: Por un lado, ¿Por qué lee, descubre esta(s) verdad(es) en español si el español no es una lengua filosófica por excelencia? Por el otro lado, desde la propuesta de Heidegger, sería absurdo, puesto que él se basa en la lengua alemana para proclamarla. En principio es complicado tomar esta vía para leer su verdad, por las objeciones mencionadas, pero es precisamente en este punto donde quiero justificar mi hipótesis: la revisión-de-construcción de la historia de la filosofía, de la metafísica hecha por Heidegger con la lengua alemana, cómo única capaz de realizarla, cae en el error en que ella misma se de-construye cómo única posibilidad de seguir otro camino del desenvolvimiento del ser cuando es leída, entendida, comprendida en otros idiomas.

Es necesario mencionar que todo este recorrido histórico es también un develamiento de la verdad, es decir, es una búsqueda del ser y sus manifestaciones, por eso no se puede hablar de una “destrucción histórica” si no se de-construye la verdad que hay en ella instituida. En realidad se trata de un problema sobre la verdad que se ha ido desvaneciendo a través de la historia y realmente no conservó la revelación originaria de la verdad concebida por los antiguos griegos. Hay un tránsito transformador de verdades, aquí queda ella reducida a ser correspondencia: *“Lo verdadero, sea una cosa verdadera o una proposición verdadera, es aquello que concuerda, la concordante (Stimmende). Ser verdadera y verdad significan concordar y, por cierto, de un doble modo: por un lado la concordancia (Einstimmigkeit) de una cosa con lo que se presume acerca de ella y por otro la coincidencia (Übereinstimmung) de lo mentado en el enunciado con la cosa. Este doble carácter del concordar poner de manifiesto la tradicional delimitación de la verdad: veritas est adaequatio rei et intellectus.”*<sup>259</sup> Aquí podemos ver que se ha traducido *Übereinstimmung* por coincidencia, sin embargo pienso que sería mejor traducirlo por correspondencia, porque la cuestión aquí tratada es la de corresponder y no la de una accidentalidad coincidencial. Heidegger intenta salir de esta definición de verdad, de liberarla de su reducida concepción de ser una forma de medir, un metro de los acontecimientos de la realidad con lo que se piensa, de ser el juez de la verificación a través de la correspondencia.

---

<sup>259</sup> VWW §1. S.7-8. DEV. Pág. 63. Traducción de García Belsunce.

La verdad se mueve en el esquema sujeto-objeto donde comunica dos esferas: la de la realidad o sea el objeto que simplemente está-ahí y la del sujeto, el ser pensante, que ve, hace y verifica el juego de correspondencia, es decir, la verdad, basada en el esquema de igualdad:  $A=A$ . En otras palabras la verdad es, en primer lugar, correspondencia, luego, medida y finalmente es la comprobación. Por eso Heidegger nos invita a tornarnos hacia la historia, a mirarla, a volver a ella para descifrar esa noción de verdad que no está guardada dentro de los límites del ente, de lo que está presente: “¿*Qué queremos nosotros con la regresión, vuelta giro en la historia?... pues en la auténtica regresión, vuelta en la historia tomamos distancia de la actualidad, que primero nos crea un trecho para comenzar el giro, que es necesario... la verdadera regresión, vuelta en la historia es el suplemento decisivo del auténtico Porvenir.*”<sup>260</sup> ¿Qué entendemos con *Rückgang*; cómo lo traducimos e interpretamos? Pienso que cuando Heidegger habla de *Rückgang in die Geschichte* se refiere a un giro, vuelta, una regresión en la historia, pero también puede ser una acusación a la historia misma. Sin embargo él va de inmediato al desarrollo del *Rückgang*, haciendo notoriamente el giro y nos lleva a esa primera comprensión de la manifestación de la verdad al dicho de Anaximandro que nombra por primera vez la palabra *aletheia*, leída como *a-letheia*, *Un-verborgenheit*, des-encubrimiento, de qué, de lo encubierto, es aquello que libera al ser y deja verlo como es, por eso es verdad, con la connotación de libertad, es algo que abre, muestra lo guardado y encubierto. “*El dejar ser es en sí, simultáneamente, ocultar. En la libertad ec-sistente del Dasein acaece la ocultación del ente en su totalidad, es el ocultamiento.*”<sup>261</sup> Aquí podemos ver que el desencubrir libera, por eso la verdad tiene la connotación de libertad, hay una lucha entre lo encubierto y lo desencubierto para que salga a relucir la verdad. De acuerdo con esto se podría interpretar el *Rückgang* la vuelta a los orígenes como un acontecimiento que libera. Esta interpretación se puede insertar en diferentes eventos, acontecimientos de la historia de occidente, no sólo desde una locación greco-alemana, sino también en la apropiación (correcta o no) del latín con sus derivaciones de las lenguas romances y de la cultura cristiana, en la cual la verdad también tiene el sentido de liberación (*veritas*).

En español verdad viene del latín *veritas,-atis*, verdadero *vero-a-um*, que por extensión tendría la connotación de realidad, real, auténtico *veritatem imitari* (imitar la realidad). La concepción de verdad como algo absoluto como una única verdad, luz que encandila, a la que el hombre no puede mirar directamente, porque él mismo es un *ens creatum*, que depende de la luz de su creador, fue implantada por el cristianismo en América Latina. La verdad absoluta

---

<sup>260</sup> VWW. S.10 Lo traduje para exponer mejor lo dicho por Heidegger.

<sup>261</sup> Ibid. S. 21. Pág. 75.

es Dios al igual que la libertad, nosotros dependemos de él, encarnamos una parte, somos una copia fragmentada por el tiempo, por eso nuestra verdad es la que corresponde a la de Dios. Igualmente nuestra libertad es un libre albedrío que solamente se compensa siguiendo la única libertad, la de Dios. Se podría afirmar que verdad y libertad solamente se dan a imagen y semejanza de Dios. El desarrollo de esta noción de verdad viene del platonismo y de su interpretación en el medioevo que la cristianizó, fue implantada en América Latina por la conquista española que encarna en sí misma el cristianismo. Veamos como Heidegger critica esta concepción de verdad: *“La pregunta por el ente en cuanto tal (en sentido de la pregunta principal), la ontología es con ello teología. Con este desarrollo del primer final del primer principio (con la filosofía platónico-aristotélica) se ha dado la posibilidad, que ella después en su formación posterior a la filosofía griega sobretudo, se preste para ser el marco y campo fundamental para el creer judío (Philo) y el cristiano (Agustino); partiendo de esto ha sido dado como el precursor del cristianismo.”*<sup>262</sup> En esta cita podemos ver como la crítica hecha por Heidegger, se extiende a España y a sus colonias, es hecha a ese pensamiento cristiano y a sus nociones de verdad, en las que nunca creyeron los nativos de la región, los conquistados. El “estar” lleva más que una connotación metafísico-histórica de occidente, con esto me refiero a Europa central, herencia de la conquista española reforzada cultural y filosóficamente por Francia y Alemania. Por tanto al descubrir, de-construir ese planteamiento hecho por la metafísica occidental, se dan, asimismo, posibilidades para poder liberarse de lo impuesto por los conquistadores, es decir, Heidegger no sólo muestra la historia de la ocultación del ser en el viejo continente sino que también nos da posibilidades para destruir las verdades impuestas por los euro-centristas en nuestra propia realidad latinoamericana. La verdad como corresponder también se puede ver en el proceso de colonización, donde el desarrollo de los individuos de la nueva civilización, su raza y su cultura tiene que corresponder a la imagen del viejo continente, del colonizador, como lo dice el mexicano O’Gorman: *“Vamos a concluir, entonces, que no sólo se debe desechar la interpretación según la cual América apareció al conjuro de un mero y casual contacto físico con unas tierras que ya estarían constituidas –no se explica cómo y por quién- en el ser americano, sino que debemos sustituir tan portentoso acontecimiento por el de un proceso inventivo de un ente hecho a imagen y semejanza de su inventor.”*<sup>263</sup>

Recalco que O’Gorman considera el encuentro con América como una invención, por tanto en este caso el inventor sería el conquistador-colonizador. Por esta razón perdieron hasta su(s) propia(s) verdad(es) porque les fueron implantados a los nativos de la región otros esquemas

---

<sup>262</sup> GA 65. §110. S. 211.

<sup>263</sup> O’GORMAN, Edmundo “La invención de América.” Pág. 152.

supremamente diferentes a los que tenían y con éstos evidentemente otra verdad. Hay que mencionar que la institución que se encargó de cambiarles, a los pocos sobrevivientes, sus creencias fue la iglesia católica, es a través de ella que solo hay una posibilidad de verdad; se convierte solo en una. Hago este breve repaso histórico para mostrar que en la tradición del pensar en Latinoamérica la verdad ha sido manejada desde los parámetros euro-centristas y católico imperativos. Por esta imposición aniquiladora de su propia verdad como también de su propio estar-en-el-mundo hay una voz gritando debajo de los escombros de la colonización; hay un ser que quiere volver a “estar” como antes, salirse de la cárcel de los sujetos-objetivados, liberarse de esta única verdad. Porque en Latinoamérica también hay otras verdades, otras manifestaciones del ser, otros caminos que han quedado ocultos, que hay que descubrir y remover los obstáculos. Por tanto al descubrir la metafísica occidental se descubre también un fenómeno creado-impuesto por ella que encubre otro pensar, otras creencia, otros esquemas y formas de ser-en-el-mundo.

Veo en el giro heideggeriano con la noción de verdad, por ejemplo, una muestra de “superación” del mismo sistema euro-céntrico impuesto en América Latina. Sin embargo Heidegger cae en la autenticidad (*Eigentlichkeit*) y superioridad de su lenguaje, por eso se podría afirmar que de nuevo se presenta el colonialismo, o mejor “la colonialidad” de un pensar, de un lenguaje, desde otra perspectiva de manera alternativa. Por esta razón pienso que es muy difícil tratar de separar esta posición heideggeriana de su pensamiento, pero hay que tener en cuenta que no es la única. Por eso se podría afirmar que no sólo hay una verdad en Heidegger sino una apertura a través de su metáfora de la “*Lichtung*”, la cual no dibuja una verdad absoluta como en la metafísica. Con esta revelación alternativa de la verdad, la cual asimismo se manifiesta en la variedad de movimientos, en verdades, se puede leer Heidegger de otra manera lejos de su imposición del idioma, aunque la palabra-metáfora en sí encierre una expresión propia del alemán y sea dificultoso traducirla a otra lengua. He aquí el juego de verdades en Heidegger, pues él quiere diseñar una metáfora propia de su lenguaje y a pesar de su intento ha sido leída, interpretada y trasladada a otras lenguas y contextos, que no tiene, como en el español, una traducción directa. Además ha sido comprendida bajo la propuesta de la verdad o verdades como fue su intención.

## Argentina

### Rodolfo Kusch (1922-1979): El Dasein heideggeriano y el concepto latinoamericano de “estar”

Quiero demostrar cómo el filósofo argentino Rodolfo Kusch vuelve a Heidegger, para exponer su tesis sobre el concepto del “estar” latinoamericano. Heidegger es, prácticamente, el único pensador alemán citado durante toda su obra, obviamente alude a otros, pero Heidegger sirve de argumento y ejemplo en todos los temas trabajados. Como último propósito se intentará revelar hasta qué punto llega Heidegger a jugar un papel en la cuestión de una filosofía latinoamericana, como se ha visto hasta ahora, no es una condición para pensar esa posibilidad en Latinoamérica pero sí está en el punto de arranque, es decir, brinda las posibilidades de crítica a la metafísica, al euro-centrismo y abre un camino alternativo en el pensar.

En el título del libro de Kusch “Geocultura del Hombre Americano” ya podemos leer, en parte, el planteamiento de Kusch con Geo-cultura, él quiere estudiar el cultivo de la tierra americana, en un sentido figurado, su pensar. Acá podemos ver que Kusch reclama un contextualismo en el pensar. Al hablar de *geo*, tierra me parece que llama al “estar”; a ese estar interpretado por la visión de mundo nativa, ese estar cultivado en América Latina. Por eso introduce el problema de la posibilidad de filosofar en este continente. Para él el problema radica en un miedo y en una mezcla de “saberes” y de formas de conocimiento, en las que obviamente rige la forma euro-centrista de concebir el mundo y la existencia. De ahí el desarrollo de aprender mediante un sistema enciclopédico o técnico metodológico para “filosofar”. Kusch afirma que no hay una “técnica” para filosofar en América Latina. Evidentemente cuando habla de la “técnica hace referencia a Heidegger: *“Ocurre con la técnica lo que, como dice Heidegger, ocurre con la ciencia ya que, igual que ésta, se refugia en lo visible, en el ente. Es que la actividad técnica implica un miedo a perder la visibilidad de lo dado ante los ojos, o ante la mano, donde la mano no opera, sino que el ojo contempla, pese a toda proclama de dinámica y progreso.”*<sup>264</sup> Aquí se vuelve a Heidegger para argumentar una crítica a la técnica occidental. Este hecho nos comprueba como la recepción de Heidegger en América Latina sirve en algunos casos como en éste para criticar el sistema y la técnica de filosofar tradicional occidental.

---

<sup>264</sup> KUSCH, Rodolfo „Geocultura del hombre americano“ Pág. 12.

En la siguiente cita podemos apreciar como Kusch ve el “estar” sudamericano en el siglo XX, basado en la cotidianidad como lo hace Heidegger: *“He aquí la fuente de todas las verdades y de todo caos: la vida cotidiana. Nace un hijo, muere un familiar, triunfamos en un examen, tenemos amargura o alegría, todo esto qué es. Pues, debe ser “estar no más” y es curioso que para ese estar no hay explicación, fuera de esos míticos “porqué” con que encaramos nuestra vida diaria y que, al fin y al cabo, nada explican. Hemos otra vez en la polaridad de estar no más y ser alguien y con un estar que no sabemos qué es, pero es profundamente vivido por nosotros en Sudamérica. Vivimos una rara mezcla de un no saber de la vida íntima y cotidiana y de un saber enciclopédico del siglo XX, y es más, sabemos escamotear hábilmente este saber enciclopédico y simular posiciones o profesiones, o datos técnicos leídos al fin de cuentas en las cuatro líneas de algún libro de divulgación.”*<sup>265</sup> Se podría interpretar lo dicho por Kusch como un reclamo, pues no hay explicación ni conciencia filosófica del estar. Sin embargo acepta esa otra forma de saber, de conocer en la que se vive profundamente en el estar, sin preguntarnos por éste.

Kusch insiste en que hay un miedo de mostrar nuestra verdad. Vivimos sin más el estar, no hay una conciencia ni una teoría suya como la hay sobre el ser. Pienso que si se busca en el mismo camino que ha tomado el ser sería en sentido occidental, el cual asimismo en la actualidad ya no pertenece exclusivamente al terreno euro-céntrico sino ya es parte, querámoslo o no, de la mezcla latinoamericana. Lo que no quiere decir que los postulados de la filosofía tradicional se sigan al pie de la letra y que hayan sido acomodados perfectamente en este contexto. Yo diría que forman parte, se siguen pero no cubren todo, definitivamente están en la mezcla. Dentro de los miedos tenemos el de la inferioridad, inclusive su mezcla es considerada como inferior. Hoy en día en la era post-capitalista con el fenómeno de la globalización, sigue rigiendo esta concepción de inferior desde la perspectiva y estadísticas post-económica-industrial bajo la cual Latinoamérica es considerada tercer mundo. Debido a ello Kusch crítica como la vida cotidiana ha quedado en el mero estar: *“Y es curioso, la vida cotidiana ha quedado en el plano del mero estar. ¿Y cómo va haber una filosofía que arranque de ahí? Es natural. Es preferible una filosofía para ingenieros.”*<sup>266</sup> Pienso que el problema radica en que todavía se está bajo el plano de la inferioridad porque se continúa siguiendo los modelos de los países “desarrollados” como única posibilidad de progreso. Buscando a tientas una modernidad que no tenemos. No miramos hacia nosotros ni reconocemos nuestras posibilidades tampoco somos conscientes de nuestro “estar”, de su riqueza teórico-práctica; tenemos una comprensión –como diría Heidegger- sobreentendida de nuestro “estar”. Esto

---

<sup>265</sup> *Ibíd.* Pág. 19.

<sup>266</sup> *Ibíd.* Pág. 27.

quiere decir que no sólo hay un sobreentendido/sobreentendimiento (Selbstverständlichkeit) de la noción de ser, como nos lo muestra el pensador alemán, sino hay también un sobreentendimiento, yo agregaría, una falta de aceptación y de conciencia de la noción de “estar”. Por otro lado nosotros comprendemos nuestro “estar” de una manera muy diferente a aquella con la que se intenta comprender el ser, es decir, con la razón. Nosotros lo comprendemos estando en el mundo, en la vida misma, lo que sucede es que no lo teorizamos y, lo peor, no le damos el valor que tiene. Tampoco lo relacionamos con la noción de ser; nos quedamos doblegados a la noción de ser. De esta manera dejamos en el olvido a la noción de “estar” junto con la de “ser”.

Cabría preguntarnos. ¿Por qué Kusch al hablar de ontología se refiere al problema de la cultura en Sur América? ¿Será que en nuestra cultura está nuestro ser o mejor nuestro estar?

Kusch habla de una “ontología cultural”, pues para él el problema ontológico es contextual, por eso argumenta que la falta de filosofía en América se da por seguir siempre los modelos euro-centristas y no reconocer ese concepto propio de la región: el de “estar”. Sigamos lo dicho por él al respecto: *“Comenzaremos con la filosofía, porque pienso que nuestro problema americano no consiste en que nuestra realidad es indómita sino antes bien en el hecho de que no tenemos formas de pensamiento para comprenderla”*<sup>267</sup> Estoy de acuerdo con Kusch en lo que concierne al problema de la falta de una filosofía o un pensar propio en Sur América. En este punto yo añadiría que no reconocemos nuestras formas de comprensión como tampoco nuestras capacidades teóricas para concebir nuestra realidad. Nos enceguecemos y ensordecemos cuando nos dirigimos a nuestras propias capacidades. Cuando nos dirigimos a nuestra realidad nos volvemos tuertos porque solamente vemos el lado malo. Simplemente no tenemos el coraje de concebir a partir de nosotros mismos. Esto se refleja evidentemente en el concepto de “estar” como noción de interpretación de nuestra propia cultura, como muestra de esa mezcla que somos, pues considero que hoy en día no nos podemos limitar a uno de los dos mundos a los que natural y artificialmente pertenecemos. Hacer esta separación no nos ayuda mucho, pues finalmente no se le puede atribuir una artificialidad a lo que ya hemos ido asumiendo y que en realidad ya no representa una imposición sino es, más bien, una característica, que queremos hacer propia. No es algo ajeno sino familiar, con lo cual nos identificamos. Vivimos en este juego de propiedades, pero no reconocemos esa parte de lo propio, nativo, natural, es más, a veces nos avergonzamos y lo negamos.

---

<sup>267</sup> *Ibíd.* Pág. 93.

El pensador argentino recurre a la propuesta de una ontología del lenguaje, como lo hace Heidegger. Para Kusch una ontología del lenguaje es: “una reflexión filosófica sobre el lenguaje mismo, se trata de ver a través del lenguaje qué pasa con el hombre que lo habla. Ahí el problema trasciende lo científico y abarca una totalidad”<sup>268</sup> Por eso hace un análisis etimológico-sociológico del quechua y de la cultura popular sur americana, basándose en el lenguaje. Por ejemplo retoma la palabra quechua *waliquiva*, noción que se da bajo el dominio del rito estando-bien-en-el-mundo, para Kusch sería como el rito de la existencia o más bien del “estar”, por eso la interpreta ya bajo su concepción del estar como estar-domiciliado-en-el-mundo, un estado que nos hace sentir que estamos-en-el-mundo. Aquí podemos ver algo fundamental en Kusch como introduce el “estar” como analítica existencial del aborigen americano. Cabe aclarar que el lenguaje aquí tratado no es el considerado tradicionalmente sino aquel tomado desde una perspectiva filosófica-alternativa-occidental, aclaro no completamente euro-céntrica, por ello entra aquí la de Heidegger. Veo esta solución alternativa en el lenguaje como unión pensar-habla-cultura, que asimismo subraya ese elemento que le hace falta a Latinoamérica y no a la propuesta heideggeriana. En ella ya está incluido el elemento cultural en dos características fundamentales: la lengua alemana y el pueblo alemán, encarnando en ambos la conservación de una cultura filosófica desde la Antigua Grecia. Por eso, Heidegger no necesita buscar una estructura cultural ontológica porque la cultura alemana ya la tiene, aunque no haya conservado la ontología, o mejor, el pensar pre-socrático y en el *tradere* se haya perdido dimensiones del ser en el lenguaje. Según esto al perder dimensiones en el lenguaje se pierden dimensiones del ser. Nuestra tarea es más complicada aún porque no hay una cultura “pura”, predominante en el pensar como la alemana. La cuestión es más difícil y delicada, pues hay una pluralidad de culturas concentradas en una. Pienso que la unidad de esta pluralidad de culturas se puede visualizar más nítidamente y escuchar mejor en el lenguaje. En palabras más simples el español latinoamericano las reúne. A pesar de que había una variedad de lenguas propias de la región, pocas han sobrevivido, la más conocida y conservada es el quechua en Perú, sin embargo no ha predominado ninguna de éstas en la representación de la cultura de los países latinoamericanos, el/lo latino impera. De acuerdo con esto se podría afirmar que el español es la lengua latinoamericana. Quiero subrayar que esta lengua ya no es ni lingüísticamente, ni conceptualmente, ni culturalmente el español o castellano de España. El español latinoamericano es una “de-colonización” del español a través de la disgregación cultural

---

<sup>268</sup> *Ibíd.* Pág. 107.

latinoamericana y el sustento de sus raíces, que diferencian cada región. Debido a ello en cada país se ha desentonado y entonado el español en su propio ritmo, yo diría, al ritmo de su “estar”, el cual es más pausado, reflexionado, suave y cantado. Esta lengua fue re-pensada, de-pensada, de-colonizada en América Latina, a pesar de la imposición española en el pensar no logró doblegarlo completamente: *“El obstáculo parece radicar en la peculiaridad de nuestra América. Es claro que algo debe ocurrir cuando España no logra españolizar totalmente a América, ni la Iglesia pudo cristianizarla, ni la burguesía europea y norteamericana pudo convertirla totalmente en un mercado de consumo, ni las doctrinas revolucionarias, marxistas o fascistas pudieron encontrar campo propicio, y por consiguiente tampoco la tecnología, por más bien intencionada que sea, podrá imponerse totalmente, sino con violencia, y no con la euforia de la coincidencia.”*<sup>269</sup> De acuerdo con esto se podría decir que al estudiar la recepción de Heidegger en América Latina nos encontramos con el problema de la filosofía en este continente: ¿Interpretamos o sólo aplicamos postulados y tesis? ¿Acaso somos sólo creativos en lo que concierne a la literatura? ¿Estamos filosofando, pensando o copiando?

Me resta mencionar que Kusch introduce el lenguaje como algo existencial, por ejemplo como el “co-encontrarse”, en este punto me recuerda a Heidegger con el “co-ser” (mitsein). Sin embargo en su analítica existencial con el “estar” Kusch también toma distancia de Heidegger justamente de su fórmula: *“El lenguaje es la casa del ser”*, pues para él ésta es inoperante en el campo latinoamericano precisamente por el problema cultural, yo añadiría que por el problema de identidad cultural y el juego de negación(es) de sí mismo(s). En esta área queda Kusch un poco atrasado, su discurso resulta corto porque en la actualidad en el campo cultural se trabaja de otra manera debido a la emancipación masificada, valga la redundancia, a través de la mass media, también se han creado otros lenguajes tecnológicos como el Internet, los videos, entre otros, a los que Kusch no se dirige y los que forman parte de la cultura latinoamericana. El habla se da hoy en día en una cultura disgregada, es multifacético, y cuando recurre a otras lenguas y estilos se dirige hacia lo anglosajón y no a los dialectos o lenguas indígenas. Por eso en la actualidad se goza de fenómenos lingüísticos-culturales como el “*espanglish*”, el “*chicano*”, el “*español-snob*” de algunas regiones de altiplano andino, entre otros. Fuera de eso el lenguaje en la actualidad ya no representa una cultura como en la Europa medieval, veamos el ejemplo del inglés, idioma mundial, el cual ya no representa únicamente a la cultura anglosajona. Lo mismo sucede con el español que es el segundo más hablado en Occidente y tercero en el mundo. Es interesante ver como estos dos idiomas cubren y representan culturas diferentes. El lenguaje cobra otras dimensiones.

---

<sup>269</sup> Ibid. Pág. 95.

Es importante ver las posibilidades que ofrece el “estar” para poder hablar de una filosofía latinoamericana. Si volvemos a la trilogía cultura-habla-pensar encontramos de nuevo la cuestión filosófica, Kusch la centra en la cultura, para él la filosofía es: *“el discurso de una cultura que encuentra su sujeto.”* De acuerdo con esta definición de filosofía se podría llegar a la conclusión que por esta razón no hay filosofía en América Latina, puesto que el sujeto no ha encontrado su identidad cultural o porque esta cultura no ha encontrado su sujeto. En América Latina no asumimos el sujeto cultural. Somos sujetos pensantes pero no logramos hacer filosofía, pues como sujetos no hemos sido reconocidos ni encontrados por la cultura. En resumidas cuentas somos sujetos culturales sin cultura y sin filosofía. Sin embargo, regresamos de nuevo a occidente para pensar en la filosofía pero esta vez a un occidente frotenrizo, es decir, a ese occidente que también está en la periferia y llega a ella no como imposición sino como código alternativo, el cual sin proponérselo directamente le habla al nuevo occidente. Los embajadores de este occidente alternativo son esos pensadores de la frontera que posibilitan otras vías en el pensar, Kusch también lo ve así y vuelve a ellos para poder generar otra(s) filosofía(s): *“Esto por su parte podría llevar a una reflexión general también desde el punto de vista de la Antropología Filosófica sobre qué pasa en general con el hombre cuando éste se desgarrar entre dos culturas. Es posible que para iniciar esta reflexión haya que contar con el concepto de finitud, tal como fuera esgrimido por el pensamiento occidental en autores como Heidegger, Foucault, Ricoeur.”*<sup>270</sup>

Por último cabe mencionar que Kusch llega a Heidegger a través del argentino Carlos Astrada y del español Juan David García Bacca.

En este aparte sobre la recepción de Heidegger por Kusch y en el capítulo IIB., se pudo ver como el concepto de “estar” ayuda a comprender la obra de Heidegger, a explicar conceptos de su propuesta. Por otro lado, el “estar” concede la posibilidad de un pensar propio latinoamericano. Pienso que el “estar” no nos sirve solamente para aclarar conceptos filosóficos sino para emprender el camino hacia una filosofía latinoamericana.

---

<sup>270</sup> Ibid. Pág. 142.

### III.D. Entrevistas con exponentes de la recepción de Heidegger en América latina

Realicé las entrevistas basándome en la trilogía cultural propuesta en la disertación para mostrar la recepción. Por esta razón los entrevistados representan los países aquí trabajados: Argentina, México y Colombia. En México el 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. Tuve la oportunidad de entrevistarme en Colombia en septiembre del 2002 con el Prof. Danilo Cruz Vélez, uno de los más grandes representantes de la recepción en este país, figura a la que aludí en este trabajo. Debido a las circunstancias no pude entrevistarlos como a los otros profesores, pero sus palabras y breves anécdotas quedaron grabadas en mi mente y en algunas líneas de este trabajo. Para completar la recepción actual entrevisté a los traductores actuales de la obra de Heidegger al castellano: el argentino, residente en España, Juan Vermaal y los españoles Arturo Leyte y Helena Cortés.

1.	<p>Trascripción de la entrevista en video con el Prof. Bolívar Echeverría hecha por Andrea Cortés en Berlín el día 07-06-2002.</p> <p>Andrea Cortés: Buenas Días profesor gracias por concedernos esta entrevista  ¿Cuál fue el primer libro que leyó de Heidegger?  Prof. Bolívar Echeverría: Yo leí primero artículos que publicaban en la ciudad de Mendoza en Argentina pero después leí “la doctrina de la verdad en Platón”, “La carta sobre el humanismo” y ya después de eso me aventuré con “Ser y Tiempo.”</p>
2.	<p>A.C: ¿Cómo era la recepción de Heidegger en Ecuador en ese tiempo?  B.E: Muy escasa, apenas era una especie de reflejo de lo que se conocía en Argentina y en Chile y era un reflejo muy...a tal punto que nosotros, la gente de mi generación podría decirse que fuimos los primeros que nos preocupábamos por esto y sobre todo nos preocupábamos a partir de esto, de la moda del existencialismo. Éramos más bien lectores de literatura y de filosofía, en la medida en que por ejemplo Sartre hacía literatura filosófica. A Heidegger llegábamos más bien como el secreto que estaba detrás de Sartre.</p>
3.	<p>A.C: ¿Por qué en América Latina se ha leído se ha comprendido a Heidegger como existencialista si el mismo no se consideraba existencialista?  B.E: Bueno en esa época estaba de moda no solo en América Latina sino en todas partes de hablar de la filosofía de la existencia que luego Sartre llamó el existencialismo. Pero en la filosofía de la existencia se incluía todos los que trataban problemas en torno a ese concepto y pues obviamente</p>

	<p>Heidegger trata el problema de la existencia de los éxtasis y todo eso y entonces obviamente era tratado como existencialista, además el existencialismo parecía ser todo un cuerpo de doctrina muy amplio había existencialismo católico, existencialismo marxista, existencialismo de todo tipo y entonces era muy dominante en esa época era casi una filosofía, la denominación filosófica de la época y entonces en ese sentido pues Heidegger sobretodo en tanto que maestro de Sartre o conectado con él a través de Husserl y todo eso, se lo trataba como parte del movimiento. Por eso es que él mismo tenía que distinguirse diciendo pues yo no tengo nada que ver con el existencialismo, el existencialismo es una cosa francesa y para Heidegger todo lo que no es alemán no tiene mucha garantía.</p> <p>A. C: ¿Según ésto Usted llegó a Heidegger a través de Sartre? B. E: Ah ja!</p>
4.	<p>A. C: ¿Cuáles fueron los conceptos que más llamaron la atención y que fueron mejor asimilados en América Latina en esa época en Ecuador? B.E: Están muy conectados con lo que sería el existencialismo de Sartre. El concepto de libertad sobre todo, ese era el concepto más atractivo que ofrecía la filosofía de la existencia, todo lo que tenía que ver con problemas mas bien que ahora corresponderían mas bien a problemas de ética, problemas de libertad individual, de la decisión, de la <i>Entschlossenheit</i> y todas esas cosas de Heidegger, eso era lo que más impactaba tal como aconteció cuando apareció “Ser y Tiempo” aquí en Alemania también, que en verdad fue un libro que se lo percibió desde esa perspectiva, desde la perspectiva casi de la salvación personal, de la necesidad de este cambio. De esta autenticidad, es decir, el concepto de autenticidad era muy fuerte y está conectado justamente con esta pureza en la decisión y etc. Entonces es exactamente eso que fue llamativo en el 27 aquí en Alemania, eso es lo que más atraía en el existencialismo.</p> <p>A.C: ¿Eso fue alrededor de los años cincuenta? B.E: Sí, a finales de los cincuenta.</p>
5.	<p>A.C: Habla de que con Heidegger hubo un cambio o se esperaba un cambio en los conceptos, con la filosofía. Con qué relaciona Usted a Heidegger en filosofía. Con qué aspecto político, social lo relacionó en esa época? B.E: Muy claramente con el concepto de revolución, es decir para nosotros ahí la revolución de la filosofía que debía obviamente acompañar a la revolución política, a la revolución social no la había podido cumplir Marx, esa era un poco la idea, era una tarea que estaba por cumplirse y que nos parecía podía cumplirse a través de la propuesta revolucionaria de Heidegger porque lo que nosotros percibíamos, y en eso creo que estábamos muy acertados, es que Heidegger implicaba una revolución de la filosofía, una revolución muy radical y eso es lo que percibíamos y por eso nos atraía tanto Heidegger porque él era el que venía a cumplir en el terreno filosófico aquello que nosotros u otras fuerzas estaban cumpliendo en el terreno político. Ese es poco un sueño, llamémoslo “Axelosiano” de Kostas Axelos, de juntar Heidegger y Marx.</p>
6.	<p>A.C: ¿Qué tanto lo impacto Heidegger? B.E: A mí, pues yo era muy joven, me impactó demasiado tal vez porque en verdad yo decidí mi carrera porque quise yo venir a estudiar con él. Yo vine</p>

	a Alemania para tratar de estudiar con Heidegger.
7.	A.C: ¿Sabía alemán antes de venir? B.E: No sabía alemán pero para solicitar la beca fingí que sí sabía alemán, entonces tuve que aprenderlo acá.
8.	A.C: ¿Logró su meta, logró estudiar con él? B.E: No, cuando yo llegué a Friburgo él ya sólo tenía seminarios muy escogidos que no los daba siquiera en la universidad sino en su casa, en otras partes.  A.C: ¿En qué año fue eso? B.E: Eso fue en el 61, finales del 61 pero yo sólo vi una vez a Heidegger de lejos, creo en la conferencia que daba era “Tiempo y Ser” pero yo tengo mala vista y él estaba muy lejos de manera que no podría decir que tengo una impresión precisa de él en vivo.
9.	A.C: Al no poder realizar su meta de estudiar con Heidegger siguió de todas maneras en la línea de Heidegger, o se fue, ya estando en Alemania, con otros profesores. B.E: Yo tenía estudiado digamos un Heidegger, yo tenía, como dicen aquí los alemanes mi Goethe, yo tenía mi Heidegger, entonces cuando yo llegué a Berlín yo me topé poco a poco con lo que podríamos llamar el renacimiento del marxismo de los años 20 de los años 30, en las clases sobre todo en la clases del Prof. Lieber, en los seminarios del Prof. Lieber, al que asistíamos con Rudi Dutschke ahí yo comencé a retomar también asuntos del marxismo occidental, sobre todo la obra que nos reubicó diríamos en todos esos asuntos fue la de Lukács “Historia y conciencia de clase”. Hicimos trabajos sobre eso y todo esto y más bien fue la inclinación filosófica, fue más bien dirigida a hurgar las posibilidades de esa revolución filosófica en la propia obra de Marx, es decir, algo que pues no habríamos hecho hasta entonces que era leer sistemáticamente “El Capital”. Entonces comenzamos a leer el capital a descubrir que es una obra que no la había leído nadie hasta entonces que era una obra desconocida, mistificada, deformada etc. etc. por el marxismo oficial y entonces pues era un gran descubrimiento sobre todo encontrar la lógica de la discusión, del discurso crítico de Marx en su obra y a tratar pues entonces, como podríamos decir, de encontrar eso que creíamos que no existía en Marx, es decir, una propuesta de transformación filosófica. Con él aparece entonces ahí algo que es muy fuerte en Heidegger pero que no lo habíamos percibido y que tiene una versión completamente diferente en Marx; es la teoría de la modernidad, como crítica de la modernidad. Eso es lo que comenzamos a descubrir en esa época y claro en ese paso pues Heidegger pasó a un segundo plano.  A. C: O sea, que se podría decir que pasó esto: en Ecuador Sartre-Heidegger, en Alemania Heidegger- Marx. B.E: Sí si
10.	A.C: Kann man Heidegger nur auf Deutsch lesen? B.E: Bueno un cierto Heidegger yo creo que sí, que es muy difícil penetrar diríamos en ciertos juegos filosófico-etimológicos que hace Heidegger, que sí es necesario tener una cierta sensibilidad para la reverberación de significaciones que trae el alemán, en ese sentido yo diría que ciertas cosas sí, no. Es interesante ver por ejemplo el intento de José Gaos al traducir “Ser y Tiempo” para mí un esfuerzo trágico porque buscando encontrar el

español adecuado para traducir a Heidegger, él lo trabaja tanto, trabaja tanto la lengua que casi necesita construir otro español para traducirlo y el libro que tenemos es de un escritor español, pero en un español muy artificial muy hecho por él. Parece que hay una nueva traducción en Chile de “Ser y Tiempo”- de Rivera- parece que está menos esotérica digamos. Pero en general yo creo que ese problema que usted plantea es un problema fascinante porque no es sólo Heidegger él que habría que leer en alemán o decir sólo en alemán se puede leer. Es algo que tiene que ver como ya lo han dicho muchos de los traductores de poesía, sobre todo, que la poesía es intraducible, entonces hay un cierto momento del discurso filosófico en el que podríamos encontrar un estrato, llamemos poético, que efectivamente es intraducible. No. Pero yo creo a más de esto tenemos nosotros un problema muy fuerte no y es qué discurso filosófico, llamémoslo así, discurso filosófico en cuanto tal es un fenómeno lingüístico-histórico que sólo se da en aquellos países que a comienzos de la modernidad hacen la revolución del discurso reflexivo en dirección a la construcción del discurso filosófico. Es decir aquellos países que pasan por la experiencia de la reforma religiosa, yo creo que reforma religiosa y construcción de un lenguaje, de un discurso filosófico que implica la destrucción del discurso teológico eso es algo que sólo se da en ciertos países de Europa en Francia, Alemania e Inglaterra y que el resto de los países sobre todo los países mediterráneos no disponen de un discurso filosófico, no fundan un discurso filosófico, transforman el discurso teológico muchas veces muy radicalmente pero no crean para su lengua un discurso filosófico propio. Por ello traducir algo que está construido, dicho en discurso filosófico a una lengua que no dispone de un equivalente propio resulta verdaderamente difícil porque justamente, pues, implica lo que le pasa a Gao la necesidad de construir artificialmente un discurso filosófico que la lengua misma, el habla cotidiana no ha creado. Entonces yo creo que ese es un fenómeno muy interesante, sobre todo porque nos habla que la posibilidad de reflexionar en la época moderna no siempre va por el discurso filosófico, que hay otras regiones culturales en las que la reflexión no necesariamente es filosófica y no por no ser filosófica tiene una jerarquía inferior a la filosófica. En ese sentido resulta adecuado y al mismo tiempo obtuso lo que dice Heidegger respecto de que sólo el alemán es una lengua filosófica o sólo los griegos o los alemanes pueden filosofar porque claro que ahí se muestra un provincialismo muy muy feo de Heidegger. El problema que está planteando es mucho más grande que un problema étnico o un problema de suelo, es un problema como al que estoy haciendo referencia yo que es el problema de la constitución de un discurso filosófico y las razones de esa construcción. La razón de la construcción del discurso filosófico es justamente de la destruir el discurso teológico, la de reencontrar la filosofía, el discurso filosófico en el sentido anterior a la teología, a la deformación teológica del discurso filosófico que es la del medioevo. Ahora este retorno al filosofar antiguo es un retorno que aparentemente se daría con Descartes pero que en verdad no se da, el discurso filosófico moderno es un discurso cripto-teológico, es decir, Dios está guardado en un cofrecito y se le saca cada vez que es necesario nada más, mientras tanto se hace como si no fuese necesario el concepto de Dios. En cambio en los países, eso es interesante, en los países del sur, mediterráneos la idea de poder deshacerse del concepto de Dios en el discurso filosófico moderno está excluida, a los teólogos les parece a los

	<p>teólogos, digamos por ejemplo a los teóricos jesuitas, a los teóricos del concilio de Trento a los teólogos españoles de mediados del siglo XVI les parece eso algo absurdo y lo que ellos hacen más bien revolucionar el concepto de Dios. Entonces son dos vías y esto me parece que es bien importante sobre todo para nosotros latinoamericanos tener en cuenta. Hay dos vías muy diferentes de revolucionar el discurso para la modernidad. Una es la construcción del discurso filosófico y otra es esta revolución dentro de la teología que tiene lugar en la teología española del siglo XVI sobre todo con Luis de Molina. Entonces nuestra tradición es una tradición, la latinoamericana, que viene de un discurso reflexivo que está dentro de la teología aunque ésta esté revolucionada y esto será algo que nos va a acompañar durante toda nuestra historia. Es decir, en nuestro discurso resuena permanentemente la constitución del discurso reflexivo como discurso teológico yo creo que eso es bien importante. Claro Heidegger en ese sentido pues tiene razón es decir filosofar en serio implica disponer de ese discurso filosófico y éste desgraciadamente no hay en español. Por eso es que es tan vistosa y al mismo tiempo tan cuestionable la obra, por ejemplo de Ortega y Gasset. Por eso es que también Heidegger nuevamente con su cosa muy chovinista puede decir cuando le preguntaron que creía él de Ortega como filósofo y respondió “ha visto usted alguna vez un torero alemán”.</p>
<p>11.</p>	<p>A.C: ¿Usted cree que la recepción de Heidegger en América Latina nos conduce a la problemática de si se puede hablar de una filosofía latinoamericana?</p> <p>B.E: Sí yo creo que directamente. Es el problema que el introductor, digamos, de la aproximación heideggeriana en México se lo planteó directamente, que fue José Gaos, él es el que propone justamente o él que impulsa o él que inaugura el programa de filosofía de lo mexicano o él que incita a sus discípulos a que hagan filosofía de lo mexicano. En esta idea pues está implícito el problema de si hay o no hay filosofía en América Latina, de qué es filosofía y en qué medida una filosofía puede tener adjetivo, es decir, adjetivo nacional o regional, si es filosofía alemana o filosofía etiope, filosofía mexicana o filosofía paraguaya. Entonces esos problemas están planteados ahí directamente. Lo que yo pienso es que si hablamos de filosofía como discurso reflexivo en general obviamente este discurso es posible en cualquier parte pero que las formas del discurso reflexivo son muy variadas y sólo una de las formas del discurso reflexivo es la forma filosófica en el sentido moderno del término, que esta forma filosófica moderna, es la que se ha dado a llamar “filosofía sin más” como lo decía el filósofo peruano...”Filosofía sin más” quiere decir pues entonces filosofía del discurso filosófico inaugurado en Francia, Inglaterra y en Alemania. Esa filosofía sin más creo yo que es una filosofía que va a ser siempre exótica en América Latina o va a ser siempre una filosofía que se cultive sólo en círculos muy restringidos que puede cultivarse incluso con muy buena calidad en toda América Latina pero que va a ser un enclave en un discurso reflexivo que no corresponde a la reflexibilidad, llamémosle así, del discurso espontáneo latinoamericano. Yo creo que sí es posible obviamente es posible que sobre todo ciertos extractos, ciertas clases, regiones, zonas –qué sé yo- de la cultura latinoamericana pueden cultivar este discurso filosófico, que incluso muy bien pueden conectarse, hablar las lenguas filosóficas –llamémoslo así- y hacer su filosofía latinoamericana un</p>

	<p>poco a caballo entre su propia lengua y la lengua del discurso filosófico que han elegido como siempre ha sucedido que se ha hecho filosofía latinoamericana que es en verdad cuasi-francesa, filosofía latinoamericana que es en verdad cuasi-inglesa, filosofía latinoamericana que es cuasi-alemana. Ésto me parece a mí es muy genuino y está muy bien pero lo que yo creo es que el discurso reflexivo propio más amplio, más fundamentado y por lo tanto más alimentado por la problemática social, histórica de América Latina no es este discurso filosófico sin más. Sino un discurso reflexivo que en América Latina por tradición, por la tradición a la que hacía referencia anteriormente desde el siglo XVII, se va más bien por otro tipo de registros, por otro tipo de recursos, por otro tipo de vías como son por ejemplo las de la conexión del discurso reflexivo no tanto con el discurso matemático, con el discurso técnico-científico sino con el discurso poético.</p>
12.	<p>A.C: ¿Conoció a Gaos?  B.E: No, no yo lo conocí pero conocí a muchos de sus discípulos.</p>
13.	<p>A.C: ¿Qué sabe del grupo Hiperión, nos puede hablar un poco del grupo Hiperión?  B.E: Pues en verdad muy poco. Sé lo que cualquier persona normal en la facultad de filosofía sabe. Sé que fue lanzado por la iniciativa de Gaos, que era un poco el intento de decirle a los filósofos mexicanos dejen de hacer “filosofía sin más” que para eso estamos nosotros los europeos y hagan filosofía desde su situación, desde su ubicación histórica, social o lo que sea. Es decir, en primer lugar mediten desde donde están hablando, de qué están hablando. Un poco ese era el planteamiento, que claro se conecta un poco con este momento del pensamiento heideggeriano de la conexión de los discursos con la experiencia más profunda y tradicional del “Volk”. Es un poco este mensaje que de alguna manera está en el discurso del rectorado de Heidegger en el 33. Como qué estaría resonando ahí la filosofía es la filosofía del principio, de aquello fundante etc. etc...y un poco eso como que estaría rondando también en esta filosofía llamémosla así pues nacionalista, vamos a pensar en el hombre americano, en el hombre mexicano. Cuál es la consistencia histórica, la esencia pues del mexicano en definitiva. Entonces hay muchas obras interesantes, como la fenomenología del relajo, por ejemplo, de Portilla, o algunas obras, sobre todo parece que hubo muchas obras que no se publicaron de Uranga, por ejemplo. De Uranga parece que hace poco salió un libro de él. Hay otros filósofos como Ricardo Guerra, Luis Villoro, que pertenecieron también a ese grupo. Filósofos, bastante para mí aburridos, como Zalmerón, Zea. Digamos que hay que tenerlos en cuenta más por obligación. Esto de la filosofía del mexicano pues tuvo estas aproximaciones algunas de ellas interesantes, insisto tal vez la más interesante es la de Portilla. Estudios más bien ya no propiamente de filosofía sino de historia de la ideas -digamos así- que es otra cosa. Como el caso de Villoro, que es un libro bien interesante, muy bien armado, muy bien pensado. Lo que podría decirse es que de refilón o de rebote, tuvo esta propuesta de reflexionar sobre lo mexicano un fruto que fue el de “El laberinto de la soledad” de Octavio Paz, que es en verdad el libro que vino, hasta cierto punto, a sustituir o a rebasar todo lo que los filósofos podían decir sobre el mexicano con su teoría pues de esta descripción entre fenomenológica y poética del mexicano. Entonces podríamos decir que aunque no fue esa la intención sí de todo esta preocupación resultó una gran obra, ese ensayo de Octavio Paz, muy criticable por supuesto pero que de</p>

	todas maneras tiene su jerarquía.
14.	A.C: ¿Hace cuánto tiempo vive Usted en México? B.E: Como treinta años ya.
15.	A.C: ¿Cómo es la recepción de Heidegger hoy en México? B.E: Es una recepción que está muy mediada por la locomotora norteamericana. Los norteamericanos ya han adoptado la filosofía alemana, la han hecho a su medida, la han arreglado de alguna manera y ésta es la que ahora se vierte sobre América Latina. Los estudiantes de filosofía latinoamericanos por lo general ahora en lugar de ir a Francia, como se hacía antes, van a Estados Unidos. En Estados Unidos pues tienen a disposición este increíble aparato de succión de ideas que funciona en las universidades norteamericanas, muy bien financiado, y entre eso pues ahí estos estudios operarios, algunos interesantes, algunos no tanto, pero son los que están –hasta cierto punto- dominando la discusión en torno a Heidegger. La recepción de América Latina en su conjunto de lo que se hace sobre Heidegger está ya muy mediada por Estados Unidos.
16.	A.C: ¿Cómo es la relación de Heidegger con los representantes del “postmodernismo” Lyotard, Vattimo, también con Derrida, el “post-estructuralismo”? B.E: Es como sabemos muy fuerte. Hasta cierto punto podría decirse que el postmodernismo en términos filosóficos implica una especie de renacimiento de Heidegger. El renacimiento de Heidegger sobre todo en aspectos que no se consideraron anteriormente que no corresponden a lo que se entendió por filosofía de la existencia o existencialismo sino más bien a problemas que tienen que ver con la teoría de la modernidad o de la <i>neue Zeit</i> en Heidegger. Entonces yo creo que es más bien el postmodernismo lo que retoma de Heidegger son planteamientos que tienen que ver con su ensayo sobre “La época de la imagen del mundo”, su ensayo sobre la técnica. Este conjunto de problemas que maneja más bien el segundo Heidegger, el Heidegger después de la <i>Kehre</i> . Eso es lo que creo yo, el “postmodernismo” tiene ese entronque, que es más bien un entronque muy problemático porque la teoría de la modernidad de Heidegger es una teoría no sólo retrograda sino reaccionaría. Heidegger percibe a la modernidad, a toda ella en su conjunto, como un destino de devastación univoco, sin fisura y al retomar en el “postmodernismo” la problematización heideggeriana hay pues entonces esta tendencia a interpretar la “postmodernidad” como una condena sin fisura a la Modernidad y a su conjunto. Este planteamiento de la Modernidad heideggeriano, que resuelven en el postmodernismo es justamente el que en lo otra línea, en la línea del discurso crítico, del discurso de la escuela de Frankfurt, o el discurso de estirpe marxista podríamos decir se presenta una manera mucho más sutil, más elaborada. Es decir, la teoría de la Modernidad desde la perspectiva del discurso crítico es la teoría de una entidad ambivalente, de una entidad por un lado devastadora pero por el otro lado una entidad cuya esencia no está dirigida exclusivamente o inmediata o ineluctablemente a la devastación sino que podría transformarse en el sentido de una modernidad post-capitalista, de una modernidad anarquista, comunista, socialista o lo que sea pero de una modernidad que efectivamente hubiese desechado los aspectos devastadores de la modernidad capitalista. Entonces esta ambivalencia que juega en el discurso crítico al hablar de la modernidad como modernidad capitalista es

	<p>la que no aparece para nada en este discurso más, digamos, de brochazo amplio que es el discurso heideggeriano de la modernidad como destino de devastación que se filtra pues en el discurso de la postmodernidad.</p> <p>A.C: Muchas gracias.</p>
--	--

1.	<p>Nos conocimos en el “Nietzsche und Heidegger Tagung” en Meßkirch (ciudad natal de Heidegger) en mayo del 2004. Obviamente en este congreso sobre Heidegger organizado por el “Heidegger Forschungs-Gruppe”, empezamos nuestras charlas sobre el pensador alemán.</p> <p>Andrea Cortés: Profesor Xolocotzi gracias por concederme esta entrevista.</p> <p>¿Cuál fue el primer libro que leyó de Heidegger?</p> <p>A.X: El primer libro fue Ser y tiempo. Posteriormente leí los Seminarios de Zollikon, cuya traducción al español estoy a punto de concluir.</p> <p>¿En qué idioma lo leyó?</p> <p>A.X: Inicié la lectura en español de Ser y tiempo, pero la primera lectura completa la hice en alemán. Los Seminarios de Zollikon sólo estaban en alemán.</p>
2.	<p>A.C: ¿Cómo era la recepción de Heidegger en México en ese tiempo?</p> <p>A.X: Mi relación con Heidegger la puedo dividir en dos períodos: antes y después de Friburgo (1993-94). Antes fueron mis estudios de licenciatura, ahí sólo recuerdo que mencionaban a Heidegger en múltiples seminarios, pero yo no tuve el interés de acercarme a los “heideggerianos” me parecían dogmáticos y que se movían en un fetichismo conceptual, sin entender de qué se hablaba. Después de estar en Friburgo y haber “descubierto” a Heidegger, descubrí en la Universidad Nacional Autónoma de México a un grupo de docentes que estaban muy comprometidos con el pensar de Heidegger. El guía de todos era Ricardo Guerra, quien fuera alumno de José Gaos, incluso de Heidegger mismo en 1956/57. En torno a Guerra se agrupaban Felipe Boburg, quien me dirigió la tesis de licenciatura, Luis Tamayo, Alberto Constante, Mercedes Garzón, Paulina Rivero, Greta Rivara, Francisco Arzapalo. La mayoría de ellos son actualmente profesores en la Universidad Nacional Autónoma de México.</p>
3.	<p>A.C: ¿Qué tanto lo impactó Heidegger?</p> <p>A.X: Fue un choque bastante fuerte, ya que nunca pensé que Heidegger fuera tan radical. Cuando comencé a leer Sein und Zeit se abrió la posibilidad de interpretar mi relación con el mundo de una forma completamente diferente a todo lo revisado en la tradición occidental.</p>
4.	<p>A.C: Usted se doctoró en Freiburg con el Prof. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, uno de los grandes expertos en Heidegger hoy en día.</p> <p>¿Hablemos de esta experiencia?</p> <p>A.X: Trabajar con von Herrmann ha sido una de las experiencias más intensas que he tenido, y eso significa también difícil. Von Herrmann es alguien comprometido seriamente con el pensar de Heidegger y eso se deja ver en sus seminarios y en las asesorías. Él fue muy estricto con respecto a la formulación del esquema de tesis así como en la entrega de los primeros</p>

	<p>parágrafos. Posteriormente me dio mucha libertad con respecto a mis aseveraciones. Me di cuenta que verdaderamente tiene un conocimiento profundo y extenso de la obra de Heidegger. Cuando llegué a Friburgo en 1997 para doctorarme con von Herrmann conocí a dos estudiantes que venían de Viena y uno de ellos me dijo: “en Viena dicen que Heidegger todavía vive en Friburgo pero que ahora se llama von Herrmann.”  Creo que yo no diría que “es” Heidegger, pero sí lo más cercano a él.</p>
5.	<p>A.C: Usted escribió su disertación en alemán. ¿Cuál fue el tema de ésta y qué conceptos heideggerianos trabajó en ella? ¿Piensa que éstos puedan ser comprendidos en español y asimilados en América Latina?  A.X: El tema fue “El acceso a la vida fáctica en las primeras lecciones de Heidegger en Friburgo” Ahora he terminado la traducción, aumentada, de una gran parte de la tesis y se publicará en México (“Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo”). La traducción la he ido trabajando en dos seminarios que sostuve en la Universidad Iberoamericana y en la Universidad Nacional Autónoma de México y ahí discutimos las tesis que sostengo. Me parece que se logró una gran comprensión de los conceptos fundamentales y fue muy motivador para diversas investigaciones. Ahora que aparezca el libro en español veremos las reacciones y la recepción que tiene.</p>
6.	<p>A.C: Kann man Heidegger nur auf Deutsch lesen?  A.X: No. Considero que es importante leer el idioma original del autor, pero esto aplica tanto para Platón como para Tomás de Aquino o Descartes. En la traducción se pierde mucho de la fuerza y sentido de lo escrito originalmente, sin embargo, una buena traducción debe poder transmitir el fenómeno y no sólo quedarse en conceptos. Creo que en este sentido hay que recordar lo que el mismo Heidegger alguna vez indico: „primero los fenómenos y luego los conceptos”.</p>
7.	<p>A.C: ¿Cree usted que la recepción de Heidegger en América Latina nos conduce a la problemática de si se puede hablar de una filosofía latinoamericana?  A.X: Creo que eso se ha intentado desde el Grupo Hiperión hasta la filosofía y teología de la liberación. Yo pienso más bien como Gaos: “lo importante no es que hagamos una filosofía latinoamericana, sino que los latinoamericanos hagan filosofía.” Quizás la fenomenología de Heidegger pueda enfatizar aspectos que se dejan ver con mayor claridad en el ámbito latinoamericano, como los estados de ánimo, pero no me atrevería a regionalizar una perspectiva de este tipo.</p>
8.	<p>A.C: ¿Cómo es la recepción de Heidegger hoy en México?  A.X: Mucho más abierta y menos dogmática. A partir del conocimiento de la obra completa se están renovando las interpretaciones respecto de Heidegger. Considero que hay mucho interés por él, especialmente en la Universidad Nacional Autónoma de México y en la Universidad Iberoamericana. Eso se deja ver principalmente en las publicaciones, en los cursos y en las tesis.</p>
9.	<p>A.C: ¿Continúa trabajando sobre Heidegger?  A.X: Sí, actualmente me interesa investigar sobre la disposición afectiva como modo de apertura para el preguntar filosófico. Ese ha sido un aspecto poco o nada trabajado en América Latina.  A.C: Muchas gracias.</p>

1.	<p>Andrea Cortés: Profesor Tatián gracias por concederme esta entrevista ¿Cuál fue el primer libro que leyó de Heidegger? La conferencia ¿Qué es metafísica? ¿En qué idioma lo leyó? La leí en español ¿Sabía alemán antes de leer Heidegger? Prof. Diego Tatián: No, comencé a estudiar alemán precisamente para leer su obra (que más que en alemán pareciera escrita en un dialecto).</p>
2.	<p>A.C: ¿Cómo llegó a Heidegger y en qué época? D.T: Comencé a leer a Heidegger en 1985, a partir de un interés por su obra que me despertó Oscar del Barco, un filósofo argentino que acababa de volver de su exilio mexicano. Inmediatamente, con él y otros colegas, comenzamos a hacer una revista de filosofía –llamada “Nombres”, aún existe- centrada en discusiones derivadas de Heidegger y Nietzsche.</p>
3.	<p>A.C: ¿Cómo era la recepción de Heidegger en Argentina en ese tiempo? D.T: Mi Universidad es la Universidad de Córdoba, y durante la época de la dictadura militar 1976-1983 Heidegger era uno de los filósofos que más circulaban –un Heidegger de sangre y suelo, epigonal y escolástico, muy mediocre. Las grandes recepciones como la de Carlos Astrada habían sido prácticamente olvidadas y no tenían ningún influjo. Hubo una revitalización de su pensamiento en otro sentido cuando los profesores que habían sido echados de la Universidad fueron reincorporados al recuperarse el Estado democrático.</p>
4.	<p>A.C: En su libro “Desde la línea: dimensión política en Heidegger” Usted trabaja la faceta política de Heidegger desde una perspectiva filosófica. Cuéntenos qué lo incitó a tratar este tema ya en los tardíos años 90. D.T: Básicamente influido por la recepción francesa de su obra es que me interesó la dimensión política que había en ella. Además, como ya mencioné más atrás, de manera algo paradójica el pensamiento de Heidegger aparecía como un aporte importante para el desbloqueo de la cultura política de izquierda y para un proceso de desdogmatización y revisión de una manera de pensar la política y la historia que mostraron su agotamiento, de manera bastante trágica, en las últimas décadas del siglo XX. El pensamiento de Heidegger enseña, de manera tácita pero en toda su caladura, la imposibilidad de una política en sentido tradicional, sin la mediación de un pensamiento que tome en consideración muchas temáticas de su obra.</p>
5.	<p>A.C: ¿Qué opina de la trilogía: pueblo-habla-ser en Heidegger? D.T: Es una pregunta demasiado compleja y habría que localizarla un poco. Son, en efecto, tres nociones que guardan una relación muy importante en algún momento pero creo que la propia evolución de Heidegger abandona un poco el concepto de Volk.</p>
6.	<p>A.C: ¿Leyó el libro “Heidegger y el nacional socialismo” de Farias? ¿Qué opina de esta interpretación política de Heidegger? D.T: No creo que haya en él nada que no se hubiera sabido antes. Es un libro superficial que tuvo un gran impacto periodístico y comercial pero escaso –o nulo- impacto filosófico. Elude las grandes preguntas que plantea el compromiso de Heidegger con el nacional socialismo, precisamente por una urgencia demonizadora que es antifilosófica. En suma, no me parece un libro relevante, y de hecho ya ha sido tragado por el tiempo.</p>
7.	<p>A.C: Kann man Heidegger nur auf Deutsch lesen? D.T: Tengo un amigo alemán que piensa –más o menos como Adorno- que todo el lenguaje de Heidegger es fascista por sus matices y su tono. Yo le</p>

	<p>digo que en español no suena así y le recomiendo que estudie español para leer a Heidegger porque en nuestra lengua aparece otra dimensión de su pensamiento que tiene un sentido distinto. Bromas aparte, creo que es mejor leer el texto original. Pero Heidegger mismo leyó a Kierkegaard sin saber danés y a Dostoievski sin conocer el ruso, y los más grandes comentaristas de Aristóteles, que fueron Averroes y Tomás, no sabían griego.</p>
8.	<p>A.C: ¿Cree usted que la recepción de Heidegger en América Latina nos conduce a la problemática de si se puede hablar de una filosofía latinoamericana?</p> <p>D.T: Heidegger ha abonado mucho, en su momento, el proyecto de una filosofía latinoamericana, justamente en términos de “pensamiento”. Creo que, efectivamente, es una posibilidad de lectura de su obra aunque a mí personalmente no me interese demasiado.</p>
9.	<p>A.C: ¿Cómo es la recepción de Heidegger hoy en Argentina?</p> <p>D.T: Además de una circulación universitaria y académica (cuyo testimonio más importante tal vez sea la traducción de los Beiträge por Dina Picotti) existe una lectura muy intensa por parte del psicoanálisis y también de artistas, poetas y escritores que no se dedican profesionalmente a la filosofía. Esta última tal vez sea la más interesante. Hay un valor de uso de la obra de Heidegger que la sustrae de la estricta discusión erudita para convertirla en inspiración y fuente de pensamiento y trabajo.</p>
10.	<p>A.C: Se podría decir que Usted forma parte de la recepción actual de Heidegger en Argentina, su libro sobre él ha sido bien asimilado en el medio académico. ¿Piensa que este fenómeno tenga alguna influencia en la recepción actual en Argentina? ¿Continúa trabajando sobre Heidegger?</p> <p>D.T: “Desde la línea” tuvo en su momento una cierta recepción y discusión, un poco irregulares, a la manera como circulan las cosas en la Argentina. Aunque no he dejado nunca de leer a Heidegger, mi interés filosófico actual está centrado –desde hace ya varios años- en la filosofía de Spinoza.</p> <p>A.C: Muchas gracias</p>

1.	<p>Con la Dra. Rosa Helena Santos nos conocimos aquí en Berlín hace dos años. Desde entonces hemos mantenido el contacto porque hay muchas cosas que nos unen un pasado similar estudiamos Filosofía y letras en la Universidad de los Andes en Bogotá, el mismo motivo para venir a Alemania, que tiene nombre propio: Heidegger y bueno nuestra contextualidad que somos bogotanas en Berlín.</p> <p>Andrea Cortés: Rosa Helena gracias por concederme esta entrevista  ¿Cuál fue el primer libro que leyó de Heidegger y en qué época?  ¿En qué idioma lo leyó? ¿Sabía alemán antes de leer Heidegger?</p> <p>R.H.S: En el último año de estudios de Filosofía y Letras en la Universidad de los Andes en Bogotá hicimos un seminario dirigido por Danilo Cruz Vélez en el que nos enfrentamos con <i>Ser y Tiempo</i>. Claro que sólo leímos e intentamos entender partes de la primera parte. Teníamos el texto alemán pero si mal no me acuerdo teníamos también la traducción de Gaos. Danilo nos explicaba cada frase. Era el año de 1959.</p> <p>La Facultad de Filosofía y Letras de los Andes había iniciado sus labores académicas en 1956. Los cursos ofrecidos para los dos primeros años eran comunes. Luego los dos últimos años se especializaban en filosofía o en literatura. Quienes querían seguir con filosofía tenían que tomar desde el principio alemán y los de literatura, francés. Esto, por supuesto, no</p>
----	---

	<p>significaba la posibilidad de leer a Heidegger en alemán, pero nos abría un poco el horizonte. Yo, por mi parte, había tomado cursos de alemán en forma privada antes de entrar a la universidad. Sin embargo, sólo después de varios años logré leer verdaderamente el texto heideggeriano en alemán.</p>
2.	<p>A.C: ¿Cómo era la recepción de Heidegger en Bogotá en ese tiempo?  R.H.S: No era tan amplia como sería unos años más tarde. Ya se tenía en cuenta a Heidegger al lado de Husserl y Scheler dentro del marco de la fenomenología, pero es precisamente Danilo Cruz Vélez quien, después de su regreso de Alemania y de haber asistido a cursos de Heidegger, se ocupa especialmente de él en su enseñanza universitaria y en su libro <i>Filosofía sin supuestos</i> publicado en 1970.</p>
3.	<p>A.C: ¿Cuáles fueron las nociones heideggerianas que más llamaron la atención y que fueron mejor asimiladas en esa época en Colombia?  R.H.S: Cruz Vélez en el libro citado trata el camino de Heidegger al respecto de la superación de la metafísica de la subjetividad, pero en los años 60 y 70 el interés de los pensadores colombianos se dirige a la analítica de la existencia humana.</p>
4.	<p>A.C: ¿Qué fue lo que la más impresionó de Heidegger? ¿Qué tanto la impacto Heidegger?  R.H.S: Para mí fue muy importante que en <i>Ser y Tiempo</i> Heidegger considere que la relación con el ser que caracteriza al existir humano no sea sólo un preguntar teórico por él sino en primer lugar un comportarse práctico con él, que la apertura al ser no sea únicamente la del <b>pensar</b> sino también la del <b>sentir</b> y <b>querer</b>. Y que además el ser y por eso también mi ser sea entendido como <b>temporal</b>; que mi ser, o sea, mi existir en el momento presente tiene que ver siempre con el pasado y el futuro, con lo ya sido y lo por venir. Esto me abrió el horizonte para lo que ha sido el tema de mi pensar. Yo puedo configurar mi vida proyectando lo por venir de acuerdo a mi interpretación de lo que ha sido. Pero en esta interpretación entra otro de los aspectos que me impresionaron. Yo puedo vivir mi vida, hacerme cargo de mi ser como aquello de lo que para mí misma se trata y entonces vivo en el modo apropiado. Pero igualmente puedo vivir inapropiadamente, no en la manera propia a mi ser, sino vivo como <b>se vive</b>, pienso como <b>se piensa</b>, actúo como <b>se actúa</b>, es decir, en el modo impersonal que se expresa en el “<b>se</b>”. Si proyecto mi futuro e interpreto mi pasado en la manera apropiada a mi propio ser configuro mi vida como lo que me es más propio.</p>
5.	<p>A.C: Usted estudió aquí en Alemania, escribió su doctorado sobre Heidegger “<i>Der Begriff der Welt bei Heidegger und Sartre</i>” (El concepto de mundo en Heidegger y Sartre) ¿Cuéntenos de esa experiencia?  R.H.S: Yo estudié en la Universidad de Tübingen y, como es usual aquí en Alemania, trabajé la disertación para el doctorado bajo la dirección de un profesor, en mi caso el Prof. Karl Ulmer. El tema mismo de la disertación era algo que había que trabajar paralelamente con otros campos de estudio porque entonces se exigía la preparación y el examen de dos materias secundarias que para mí fueron pedagogía y romanística (en ésta un tema de literatura española). En el campo de la filosofía además de Heidegger me ocupé de Hegel, Descartes, Aristóteles y Platón. Fueron años de trabajo duro y de avance lento en el tema de la disertación, pero a la vez fue una época llena de experiencias maravillosas en los ámbitos de la filosofía, la literatura y el arte. En cuanto a la disertación misma fue muy interesante estudiar y comparar un tema que los dos filósofos –Heidegger y Sartre- piensan de</p>

	<p>manera se podría decir opuesta. Mientras para Heidegger el mundo es aquello a partir de lo cual el existir humano comprende con qué ente y cómo se puede comportar, para Sartre el mundo (la totalidad del en-sí) es aquello a partir de lo cual la realidad humana (el para-sí) se hace anunciar lo que ella es, pero sin que haya una relación de comprensión.</p>
6.	<p>A.C: Durante su estadía en Tübingen ¿Conoció a Heidegger? ¿Logró estudiar con él? R.H.S: Cuando yo llegué a Tübingen en 1962, Heidegger ya no enseñaba en la universidad de Freiburg. Unos años más tarde dió conferencias en Francia, pero yo no tenía ni el dinero para el viaje ni el deseo de conocerlo personalmente.</p>
7.	<p>A.C: ¿Por qué no lo quiso conocer? R.H.S: Nunca me ha interesado conocer a personas que son famosas. Si de alguna de ellas me interesan sus escritos o sus obras en general, quiero ocuparme de éstas y no de hacer parte del círculo de admiradores que pugnan por acercárseles.</p>
8.	<p>A.C: Se considera a Heidegger un revolucionario en el pensamiento, hubo un cambio o se esperaba un cambio en los conceptos, en la filosofía. ¿Con qué relaciona Usted a Heidegger en filosofía. Con qué aspecto político, social lo relacionó en esa época? R.H.S: En el pensar filosófico como en la ciencia, pero también en las artes, quien abre un nuevo horizonte para pensar o crear se rebela, hasta un cierto punto, contra la tradición que llega hasta él. Heidegger se propone la apertura de un nuevo horizonte para pensar el sentido del ser y ve esa apertura como la destrucción de la historia de la ontología. Rebelarse y destruir son conceptos que se ven dentro del marco revolucionario. Pero aquí no se está en un ámbito social o político. La ontología que Heidegger quiere destruir es la que comenzó con los griegos que no pensaron el ser en un horizonte temporal y que luego en la edad moderna se centró en la fundamentación del sujeto y así se dedicó a la relación sujeto-objeto. El aspecto político con el que en la época de mis estudios y todavía se relaciona a Heidegger es el muy negativo de haber sido partidario del nacional-socialismo. Y en el aspecto social falta un desarrollo ético. En estos dos aspectos el pensamiento de Heidegger no resulta muy logrado. Pues al centrarse en el ser llega hasta hipostasiarlo como el poder que decide sobre el destino de la historia de modo que no es el existir humano el que decide y así no tiene la responsabilidad de las atrocidades que pueda cometer un régimen. Igualmente si la verdad es pensada como develación del ser y no se la tiene en cuenta al respecto de la racionalidad del comportamiento humano, no se ve que en el ámbito social es necesario justificar ante los demás y ante sí mismo el propio comportamiento dando razones para él, como observa Ernst Tugendhat en su obra <i>Autoconciencia y Autodeterminación</i>.</p>
9.	<p>A.C: Kann man Heidegger nur auf Deutsch lesen? R.H.S: También se lo puede leer en otros idiomas. Pero como siempre que tenemos que apelar a una traducción, entre el texto original y el que leemos está la comprensión del traductor, o sea, una doble distancia que modifica la comprensión que nos permite la lectura directa. Claro que se puede hablar de una buena o mala traducción porque hay personas que se atreven a traducir sin conocer suficientemente alguno de los idiomas que están tratando. Pero, aparte de esto, la mediación del traductor puede resultarnos</p>

	<p>enriquecedora. Leemos un libro filosófico para aprender a filosofar, o sea, para ejercitar e impulsar nuestra capacidad de reflexión. Por otra parte, la lectura directa, o sea, que el lector y el autor de un texto se muevan dentro del mismo idioma no significa que haya una mejor comprensión. Lo que hay es una comprensión diferente a la que se da a través de una traducción.</p>
10.	<p>A.C: ¿Piensa Usted de alguna manera la estructura heideggeriana “<i>in-der-Welt-sein</i>”, que según mi propuesta, se podría interpretar como “estar-en-el-mundo” o “estar-siendo-en-el-mundo”, pues hasta ahora se ha traducido por “ser-en-el-mundo”?</p> <p>}R.H.S: Sí, me parece que como usted lo muestra en su disertación, el estar, a pesar de que hay casos en los que marca una limitación temporal y espacial del actuar, concretiza ese actuar de manera que en él se da la <u>facticidad</u> que quiere Heidegger del “estar en el mundo” del existir humano en el quehacer y cuidado con los entes. En el “estar siendo en el mundo” se intenta con el uso del gerundio dar mayor duración a la limitación espacial del estar e incluir la relación con el ser que falta en el estar, pero como el gerundio de ser (siendo) se utiliza en español también para la forma pasiva (por ej. siendo observado) me parece que esto dificulta la comprensión de la actividad del existir humano en el mundo, que Heidegger quiere mostrar. Por otra parte, tampoco “ser en el mundo” es una expresión que se pueda entender sin ir a todas las aclaraciones y explicaciones que da Heidegger al respecto, de modo que si el “estar siendo en el mundo” se explica como la actividad en que el ser se devela en los diferentes modos del ente, se tiene una interpretación que acentúa la facticidad.</p>
11.	<p>A.C: ¿Cómo ve la relación de Heidegger con el “post-colonialismo”?</p> <p>R.H.S: No hay duda de que el discurso heideggeriano de la “destrucción de la metafísica” tematizado luego por Derrida como “deconstrucción” ha influenciado la idea de decolonización llevada hasta considerar que ha entrado una época post-colonial en el sentido de la liberación del eurocentrismo tradicional. A pesar de que esta liberación está todavía lejos de obtenerse, ya su tematización es el primer paso. Interesante al respecto es que la “deconstrucción” es un desmontaje y no un rechazo. Hay que ir a ver que el eurocentrismo no es sólo la mirada poco apreciativa del centro europeo sobre la periferia, sino igualmente la mirada admirativa de la periferia sobre lo que sucede o es apreciado en el centro. Desmontar este modo de mirar yendo a ver cómo se lleva a cabo y proponer uno diferente (no opuesto) es lo importante. En este sentido puede verse en los intentos del así llamado “post-colonialismo” una relación con Heidegger a través de Derrida.</p> <p>A.C: Muchas gracias.</p>

1.	<p>Las charlas sobre Heidegger las empezamos aquí en Berlín en mayo del 2003 cuando el Prof. Serna vino a realizar una investigación.</p> <p>Andrea Cortés: Profesor Serna gracias por concederme esta entrevista. Estamos en Berlín hablando sobre Heidegger, usted escribió su doctorado sobre él. ¿Su visita a Alemania se debe también a su interés por Heidegger?</p> <p>J.S: El interés por Heidegger siempre está presente, aunque en este caso no directamente. Me explico. La lectura del último Heidegger, el que reconoce</p>
----	--

	<p>en el habla la casa del ser, fue un estímulo intelectual invaluable, o para decirlo de otra manera, me hizo las señas requeridas para ahondar en las posibilidades comunicativas del lenguaje, a través de las cuales ensamblamos, cuando no constituimos la experiencia. Mis trabajos tendientes a recuperar para el discurso filosófico las posibilidades ofrecidas por la literatura, para detallar los asuntos y abordar la complejidad inaudita de la existencia con la radicalidad que es menester, parten –en un momento ya lejano- de la obra de Heidegger.</p>
2.	<p>A.C: ¿Cuál fue el primer libro que leyó de Heidegger?  ¿En qué idioma lo leyó?  J.S: ¿Qué es eso de filosofía? En español</p>
3.	<p>A.C: ¿Cómo era la recepción de Heidegger en Colombia en ese tiempo?  J.S: Yo tuve la fortuna de hacer mi tesis doctoral con el Dr. Jaime Hoyos Vázquez, (1977) quien a diferencia de lo ocurrido en otras partes y con otros profesores, no sólo conocía el primer Heidegger, el de Sein und Zeit, sino que había abordado en profundidad el Heidegger del acontecer histórico y el Heidegger del lenguaje: Había más personas interesadas en Heidegger. Por supuesto, Danilo Cruz Vélez, y más adelante William Betancurt.</p>
4.	<p>A.C: ¿Cuáles fueron los conceptos que más llamaron la atención y que fueron mejor asimilados en Colombia en esa época?  J.S: Como insinué ya, el Heidegger que la gente conocía era el de Sein und Zeit, un Heidegger que a mi manera de ver no ha roto con la tradición metafísica en la misma medida en que lo hará después. Había una idea de Heidegger todavía más extraña, la que lo clasificaba al lado de Sartre, como existencialista. Muchos libros repetían la fórmula. Recuerdo sobre todo las historias de la filosofía</p>
5.	<p>A.C:¿Qué tanto lo impacto Heidegger?  J.S: Como decía mi maestro, el Dr. Jaime Hoyos, el impacto de un filósofo depende de lo tanto que nos de qué pensar. Heidegger no ha dejado de darme que pensar, y para utilizar una expresión de Kant usada en otro contexto, nadie mejor que él para hacernos despertar, no del sueño dogmático, sino de la dinastía de sueños dogmáticos por la que atraviesa Occidente. Más que las ideas, sin embargo, lo que Heidegger aporta es su actitud de profundización hasta las últimas consecuencias, una profundización no negociable, no sobornable por facilismos o consensos. Textos como “¿ Qué significa pensar ?” son un ejemplo de lo que quiero decir, y en particular, su detenido análisis de algunos versos de Parménides</p>
6.	<p>A.C: Se considera a Heidegger un revolucionario en el pensamiento, hubo un cambio o se esperaba un cambio en los conceptos, en la filosofía. ¿Con qué relaciona Usted a Heidegger en filosofía, con qué aspecto político, social lo relacionó en esa época?  J.S: En Heidegger se hace todavía más evidente una idea que se perfila también en Nietzsche. La ruptura con la metafísica no sólo implica una filosofía nominalista, historicista o pluralista por ejemplo, sino un cambio de hábitos intelectuales, y más exactamente, de hábitos lingüísticos y modalidades de escritura. Dentro del género de los filósofos que toman distancia de la metafísica al tiempo que escriben de manera diferente, y en el que también se hallaría Derrida, la especificidad de Heidegger estaría –por supuesto- en al diferencia ontológica ser-ente, en una estratificación del acontecer que reconoce en el ser, “en el horizonte en medio del cual las cosas nos salen al encuentro” (Ser y tiempo) un estrato “olvidado” por los</p>

	<p>filósofos y al que apenas se aproximan los poetas y algunos filósofos que fueron más que eso (¿ Qué es eso de filosofía ?), es decir, los presocráticos. La moraleja es evidente. Mientras no haya una mutación de los presupuestos, los cambios históricos serán fatalmente cosméticos.</p> <p>Del Heidegger “político” yo me quedaría con la siguiente frase, que cito en mi tesis doctoral. “Un filósofo comprometido ya no es filósofo”. Sólo quisiera agregar que las simpatías de Heidegger con el nazismo, y que por momentos fueron más que eso, estaban del lado de ese nazismo más enfáticamente socialista, que desapareció la llamada “noche de los cuchillos largos”. Sólo así se entendería la frase de “introducción a la metafísica”, cuando alude al “verdadero nacional-socialismo”.</p>
7.	<p>A.C: ¿Es Heidegger un pensador de la “post-metafísica”?</p> <p>J.S: El término posmetafísica es un término en construcción y aún puede asumirse de muchas maneras. Si asumimos la metafísica como la búsqueda de invariantes, así sea en el método (en Habermas habría todavía restos de metafísica), la posmetafísica no pudiera limitarse a la crítica del universalismo por ejemplo. Un pensador, por más que defienda el pluralismo, podría seguir utilizando los dualismos de la metafísica, o por lo menos el estilo plano, y de esa manera yo no lo clasificaría como posmetafísico. En otras palabras, una filosofía posmetafísica no sería tal sin comprometerse con el giro lingüístico experimentado en filosofía con la relación pensamiento-lenguaje, cuando el último ha dejado de considerarse acólito del primero, cuando no asumimos el pensamiento al margen de nuestra red de significados y sentidos laboriosamente apalabrada, sino a través suyo</p>
8.	<p>A.C: ¿Cómo es la recepción de Heidegger hoy en Colombia?</p> <p>J.S: Por lo que veo en las revistas, creo que sigue siendo filósofo del siglo XX más referenciado</p>
9.	<p>A.C: ¿Cree usted que la recepción de Heidegger en América Latina nos conduce a la problemática de si se puede hablar de una filosofía latinoamericana?</p> <p>J.S: Quisiera destacar dos puntos:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- La ruptura con la metafísica abre posibilidades a un pensamiento contextualista, que sería estación obligada de la filosofía pensada desde Latinoamérica</li> <li>- La relación poetizar-pensar en Heidegger resulta revelante para una región como latinoamericana en la que las implicaciones filosóficas de cierta literatura como la de Borges pudieran ser más protagónica que la filosofía de los pensadores latinoamericanos. En la última década se hicieron congresos sobre la filosofía de Borges en Alemania, concretamente en Leipzig; no conozco de filósofos latinoamericanos a los que se les haya dispensado una atención semejante.</li> </ul> <p>A.C: Muchas gracias.</p>

1.	<p>Profesora Cortés y Profesor Leyte gracias por concederme esta entrevista.</p> <p>Andrea Cortés: ¿Cuál fue el primer libro que leyeron de Heidegger?</p> <p>Helena Cortés y Arturo Leyte: Fue “Holzwege” a los 16 años; le siguieron casi inmediatamente “Sein und Zeit”, Was ist Methaphysik?” e “Identität und Differenz”.</p>
----	--

	<p>A.C: ¿Lo leyeron en alemán? H.C. y A.L: Sí.</p>
2.	<p>A.C: ¿Qué los inspiró a traducir <i>Holzwege</i> de Heidegger? H.C. y A.L: Además de ser la primera obra por la que entramos en Heidegger, en nuestra opinión se trata del texto que integra los ensayos más lúcidos a la par que bellos de Heidegger. Es una obra redonda.</p>
3.	<p>A.C: ¿Es un desafío o un riesgo traducir Heidegger al español? H.C. y A.L: Es sin duda un desafío, debido tanto a la complejidad de su pensamiento como al peculiar uso que hace de la lengua alemana con permanentes “juegos de palabras” y juegos conceptuales que son o directamente intraducibles o de muy difícil traducción. Pero en ese desafío reside precisamente la satisfacción del esfuerzo invertido. El riesgo de cometer errores de interpretación o errores de traducción es muy grande, pero es un riesgo que se asume en toda traducción. Además, en nuestra opinión una ‘correcta’ traducción no equivale siempre a una ‘buena’ traducción. Lo peor en una traducción de Heidegger no es que se deslicen algunos pequeños errores puntuales -que en un porcentaje anecdótico son casi siempre inevitables incluso entre los buenos traductores-, sino que la versión resultante sea de difícil lectura, poco fluída, forzada y que en definitiva no ayude a esclarecer el texto original, sino que incluso lo oscurezca.</p>
4.	<p>A.C: Kann man Heidegger nur auf Deutsch lesen? H.C. y A.L: Sin duda es lo preferible, pero para ello no sólo se requieren buenos conocimientos de lengua alemana, sino también de la filosofía y terminología de Heidegger. Sin embargo, consideramos que también es posible leer a Heidegger en otro idioma si está bien traducido. Se pierden inevitablemente algunos juegos de palabras, se pierde el peculiar estilo de la lengua alemana (que según Heidegger la hace especialmente apta para la filosofía) y se pierden determinadas resonancias muy específicas de esos términos peculiares que en muchos casos „inventa” Heidegger, pero, en conjunto, y con ayuda de notas explicativas, se puede llegar a conocer de modo bastante aproximado el contenido de sus obras. De todos modos, en general no existe la traducción total o perfecta de ninguna obra. Como opción intermedia, sería muy recomendable utilizar versiones bilingües o tener el alemán al lado, para poder seguir de algún modo el texto alemán original. Desgraciadamente las editoriales son poco proclives a editar en bilingüe por motivos económicos. En cualquier caso, nuestra opinión es que sí es posible leer a Heidegger en otro idioma. Si no lo creyéramos no lo traduciríamos.</p>
5.	<p>A.C: ¿Piensan que el problema de la traducción afecta el de la recepción, porque el lenguaje en Heidegger se caracteriza por ser único y usa términos que son complicados de entender hasta en el mismo alemán? H.C. y A.L: Sí, y por eso, si la traducción usada es buena (porque los traductores son capaces de entender filosóficamente esos difíciles términos y de verterlos de forma comprensible en su idioma), puede incluso ser una ayuda para la comprensión del texto y es probable que algunos lectores „reciban“ de modo más completo y perfecto determinados pasajes de la obra traducida de Heidegger que otros lectores alemanes. La lectura en lengua original no garantiza siempre una buena recepción del texto. Es importante para una buena recepción de la obra que la traducción sea lo más sencilla y natural posible; con Heidegger es muy fácil caer en la tentación de buscar</p>

	<p>soluciones rebuscadas y altamente sofisticadas para lucimiento del propio traductor, pero no es una buena política, porque crean un efecto chocante que distancia al lector del texto. En la medida de lo posible, el traductor no debe asomar demasiado a la superficie. Hay que lograr una traducción con un estilo natural, que fluya bien y con elegancia. Y para eso es indispensable la sensibilidad para el idioma materno, además de los conocimientos filosóficos y de la lengua alemana.</p>
6.	<p>A.C: ¿Cómo era la recepción de Heidegger en su país en cuando tradujeron <i>Holzwege</i> y <i>Wegmarken</i>?</p> <p>H.C. y A.L: Heidegger es un autor que suscita mucho interés en España, al menos en el mundo académico y filosófico, y por eso la recepción de sus obras es siempre muy buena (en términos relativos, claro está, dentro de la general pobreza libresca). Como es sabido, existían traducciones de <i>Sein und Zeit</i>, <i>Holzwege</i> y algunas otras obras menores de Heidegger, pero en versiones ya muy anticuadas y que necesitaban urgentemente una revisión. Actualmente, gracias al esfuerzo traductológico que se está haciendo en los últimos años, el panorama ha mejorado mucho y se pueden encontrar muchas más obras y sobre todo mejor traducidas.</p>
7.	<p>A.C: ¿Cómo ha sido su experiencia de traductores de Heidegger?</p> <p>H.C. y A.L: Ha sido una experiencia muy dura y larga, en la que hemos invertido muchos años de esfuerzo, pero con un resultado que consideramos bastante satisfactorio. El hecho de trabajar en equipo (un filósofo especialista en Heidegger y una germanista especialista en traducción) ha hecho el trabajo más grato y ameno, y además creemos que lo ha enriquecido mucho. La experiencia también nos ha valido de mucho y nuestros trabajos han ido mejorando cada vez. Lo peor es sin duda el enorme tiempo invertido y que nadie puede ver.</p>
8.	<p>A.C: ¿Continúan trabajando sobre Heidegger?</p> <p>H.C. y A.L: Sí, además de las “Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung”, que acabamos de entregar (para Alianza Editorial de Madrid), estamos preparando los textos de “Aus der Erfahrung des Denkens” (para la editorial Abada de Madrid).</p> <p>Muchas gracias</p>

1.	<p>Nos conocimos en el “<i>Nietzsche und Heidegger Tagung</i>” en <i>Meßkirch</i> (ciudad natal de Heidegger) en mayo del 2004. Obviamente en este congreso sobre Heidegger organizado por el “Heidegger Forschungs-Gruppe”, empezamos nuestras charlas sobre el pensador alemán, las continuamos en un encuentro en Palma de Mallorca donde vive el Prof. Vermal.</p> <p>Andrea Cortés: Profesor Vermal gracias por concederme esta entrevista  ¿Cuál fue el primer libro que leyó de Heidegger? ¿Lo leyó en alemán?  ¿Sabía alemán antes de leerlo?</p> <p>J.V: Han seguido tantas relecturas que no estoy seguro de cuál fue la primera obra que leí. És probable que haya sido la <i>Carta sobre el humanismo</i>. De todos modos, mis primeras lecturas fueron muy erráticas y fragmentarias y sólo después de un cierto tiempo comencé un estudio más intensivo de su obra. Mis primeras lecturas fueron traducciones, que trataba</p>
----	--

	de cotejar con los originales con mi conocimiento todavía algo rudimentario del alemán.
2.	A.C: ¿Cómo era la recepción de Heidegger en Argentina en ese tiempo? J.V: En el ámbito estrictamente universitario había una recepción puntual por parte de algunos estudiosos que ya había comenzado en los años cincuenta. Su presencia no era tan fuerte como he oído comentar posteriormente, pero era sin duda un punto de referencia importante. Por otra parte había grupos o individuos que se dedicaban a la filosofía fuera de la Universidad (lo que era una característica de la situación filosófica en aquel entonces en Buenos Aires), en los que el pensamiento de Heidegger tenía un peso indudable, aunque en general bastante difuso y variado.
3.	A.C: ¿Piensa que el problema de la traducción afecta el de la recepción, porque el lenguaje en Heidegger se caracteriza por ser único y tiene términos que son complicados de entender hasta en el mismo alemán? J.V: Es indudable que la traducción afecta la recepción, pero esto vale para todos los filósofos, en la medida en que, de una manera u otra trabajan directamente sobre el lenguaje y éste no es un mero instrumento. Indudablemente el caso de Heidegger es bastante extremo porque su reflexión está íntimamente ligada a las palabras en las que se han ido expresando modos históricos de pensar que él quiere sacar a la luz y al mismo tiempo llevar más allá de sí. El uso de neologismos o de términos con sentido diferente del usual está siempre llevado por esta reflexión acerca del sentido de palabras que estructuran en profundidad la comprensión del mundo. Por eso resulta más difícil que en otros filósofos separar una primera comprensión que, digamos, se realizaría más o menos inmediatamente, de la interpretación más profunda del pensamiento. Esta última tiene que estar ya en el primer nivel de lectura, y esto la hace más difícil al lector, por supuesto también alemán, y crea problemas especiales a la traducción, que en otros casos puede confiarse en aquella comprensión inmediata. Por eso creo que la tentación de todo traductor de Heidegger (aunque no sólo de Heidegger) es la de interpretar con interpolaciones o notas en lugar de mantenerse en el formato tradicional de la traducción. Como esa sería otra tarea, el traductor tendría que lograr aquel texto que le permitiera al lector realizar en la mayor medida posible ese camino de interpretación que el texto exige. Esto sin duda tiene sus límites, y por ello el traductor es aquí, en un sentido más específico que el usual, un <i>traduttore</i> , ya que para conformar un texto lo más análogo posible al original está traicionando la idea de lenguaje que esos mismos textos exigen.
4.	A.C: ¿Estudió en Alemania? ¿Con quien estudió? J.V: Estuve cuatro años en Heidelberg después de terminar la licenciatura en Buenos Aires. Allí estudié con el Profesor Michael Theunissen, y también pude aprovechar la enseñanza de los profesores Dieter Henrich y (en su último año allí) Ernst Tugendhat.
5.	A.C: ¿El motivo de su viaje a Alemania fue por Heidegger? J.V: No, en aquella época, después de haberme dedicado con una cierta preferencia a Heidegger, me había centrado especialmente en Hegel, sobre quien trabajé durante mi estancia en Alemania.
6.	A.C: ¿Qué lo inspiró a traducir <i>Nietzsche I y II</i> de Heidegger? J.V: El interés por el texto, sobre el que había trabajado durante bastante

	<p>tiempo, y la convicción de que era una obra clave de Heidegger a la que se aludía constantemente pero que no era accesible para la mayoría de los lectores de habla hispana. Hay en ella muchas decisiones esenciales en el camino del pensamiento de Heidegger y una lectura de Nietzsche que de una manera u otra ha sido desde entonces ineludible. Un cierto renacimiento del interés por Nietzsche así como la renovada discusión acerca de la modernidad daban además una especial actualidad a la obra.</p>
7.	<p>A.C: ¿Es un desafío o un riesgo traducir Heidegger al español?          Para mí, por lo menos, fue un desafío, el intento de dar voz en español a un pensamiento que considero fundamental y que al mismo tiempo ofrece especiales problemas a la traducción. Es, por otra parte, una vía privilegiada para la propia comprensión. Y es sin duda un riesgo, ya que todas las soluciones propuestas son discutibles y siempre se pueden esgrimir criterios diferentes. En muchos casos, no me he quedado satisfecho con la traducción, pero no encontraba ninguna manera de hacerlo mejor. Significa, por lo tanto quedar expuesto a todo tipo de críticas y en el fondo la duda de si la empresa ha sido llevada a cabo con éxito.</p>
8.	<p>A.C: Kann man Heidegger nur auf Deutsch lesen?          J.V: La respuesta a esta pregunta es de cierto modo una continuación de lo que comentaba a propósito de la tercera. Los textos filosóficos están para ser pensados o, mejor, son textos que exigen pensar. La traducción es hasta cierto punto un artificio para permitir eso mismo en otra lengua. En la medida en que requieren una reflexión sobre la constitución de tramas conceptuales que, por otra parte, están ligadas íntimamente a los lenguajes históricos concretos, el paso de una lengua a otra puede significar que determinadas conexiones pierdan visibilidad (mientras que pueden aparecer otras), por lo que el acceso al texto original permite con mayor facilidad hacer esos recorridos. Esto no implica en absoluto, a mi manera de ver, que el texto de Heidegger, en este caso, sólo pueda leerse en alemán. Sí implica la necesidad de que se tome una distancia respecto de la propia lengua que le haga perder a las palabras cierta obviedad natural, y para eso, qué duda cabe, el camino de ida y vuelta al original ofrece enormes posibilidades. En otras palabras, el lector en español de Heidegger tiene que apropiarse de lo dicho en el texto, y un aspecto importante para lograrlo puede ir en el sentido de rehacer el camino que ha hecho el traductor. O sea, que es posible leer a Heidegger traducido y que, al mismo tiempo, la traducción puede ser una invitación a acercarse al original. Pero aunque esto se logre de manera más o menos profunda, creo que la lectura seguirá dialogando con la traducción.</p>
9.	<p>A.C: ¿Cuáles fueron las nociones heideggerianas más difíciles de traducir?          J.V: La lista sería larga, pero puesto a señalar algunas, nombraría más que nociones aisladas algunas familias de nociones y palabras que tienen que mantener su referencia mutua para aclarar el sentido que tienen en el discurso heideggeriano. Así, por ejemplo, el grupo léxico que gira alrededor de la palabra „wesen“, que es uno de los más fundamentales dentro del discurso heideggeriano y también uno de los que más problemas presenta para una traducción ajustada. Como sabes, el sustantivo <i>Wesen</i> ha traducido siempre el latín <i>essentia</i>, pero Heidegger emplea la palabra <i>wesen</i> también como verbo, con lo que, entre otras cosas, quiere señalar, ya en el uso de las palabras, que aquella concepción es deudora de ésta, más originaria y fundamental. Algo análogo ocurre con <i>anwesen</i> y el sustantivo</p>

	<p><i>Anwesenheit</i>, que mantiene la ambigüedad entre la mera presencia y el hecho de llegar a la presencia señalado por el verbo. Todas estas palabras, y aún otras relacionadas (<i>Gewesen, Unwesen, Wesenheit</i>) deben conservar de manera coherente su relación mutua, y esto es un desafío para el traductor.</p> <p>Los compuestos de <i>stehen, stellen, setzen, fügen</i>, etc. plantean los mismos problemas al establecer redes de significación que establecen correspondencias conceptuales que resuenan inmediatamente en el plano léxico.</p>
10.	<p>A.C: ¿Cómo fue su experiencia traduciendo el Nietzsche de Heidegger?</p> <p>J.V: Fue una experiencia muy rica y también muy larga y muy dura. Es apasionante verse obligado a entrar en el proceso de construcción de un texto e ir trabajando al mismo tiempo tu propia lengua. Por otra parte, exige una gran disciplina para establecer todas las conexiones posibles y sobre todo probarlas y mantenerlas a lo largo de una obra tan extensa.</p>
11.	<p>A.C: Fuera de las traducciones, continúa trabajando sobre Heidegger?</p> <p>J.V: Forma parte de los planes a los que aludía en la respuesta anterior.</p> <p>A.C: Muchas gracias.</p>

### Ocaso del trabajo: conclusiones

Demosté que la matriz de la recepción es el análisis del lenguaje en Heidegger.

Clasifiqué lo más grandes exponentes de la recepción desde sus diferentes niveles. Como mencioné se trabajaron tres niveles de recepción en la filosofía:

1. Lectura. Este nivel de recepción ha sido alcanzado en toda América Latina a pesar de la dificultad del “alemán heideggeriano”. Lo que nos comprueba que si es posible leer Heidegger en español en este continente.

2. Explicación/Exposición de la propuesta, de algunas ideas de Heidegger. Este nivel ha sido 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” (Imprenta Universidad de Buenos Aires, 1936). El peruano Alberto Wagner de Reyna, quien fuera alumno de Heidegger, introdujo a su maestro no sólo en Perú sino en Sur América con su libro guía de “*Sein und Zeit*”: “La ontología fundamental de Heidegger” (Editorial Losada Buenos Aires, 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.

3. 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. Quiero aclarar 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. Es decir, la misma propuesta heideggeriana que se encamina hacia un “nuevo comienzo” en el pensar, al ser recibida y estudiada, trae consigo esa perspectiva, la cual no está lejos de los propósitos de algunos pensadores en este continente. Ha abierto nuevas puertas en el pensar latinoamericano, en su búsqueda de identidad, de crear una cultura filosófica en este contexto y en este idioma y de liberarse del pensar “fuerte” impuesto por la metafísica, en la conquista. Se podría afirmar que sí hubo reproducción 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. También ha seguido el pensar heideggeriano porque ha entrado en cuestiones ontológico-hermenéuticas. 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. Los resultados tienen nombre propio “El análisis del ser de lo mexicano” de Emilio Uranga; “La invención de América” de Edmundo O’Gorman; “El Laberinto de la Soledad” de Octavio Paz, entre otros. 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.

Igualmente, llego a la conclusión que para criticar a Heidegger hay que hacerlo desde su misma estructura/propuesta porque si no se caería en el círculo vicioso, en las redes de su ambivalencia. No se puede criticar a Heidegger desde la epistemología, el pragmatismo, con la lógica formal tradicional, porque quedaríamos presos en el esquema sujeto/objeto y simplemente no podríamos entrar en el heideggeriano. Sin embargo, la ambivalencia de Heidegger ha hecho que sea percibido y comprendido en América Latina. Con lo cual puedo apoyar la tesis de Maliandi sobre la grandeza e importancia de la recepción en este continente

porque el pensar de esta región ha estado y está en disposición de recibir el mensaje heideggeriano, debido a que también está, vive en la ambivalencia de tener dos visiones de mundo, dos pensares, estares contradictorios; hay una apertura hacia este discurso que no está lejano del estar-siendo-en-el-mundo-latino. Este pensar es entretejido en su proceso histórico-ontológico, que lo ha conducido a lo ambivalente y lo ha conservado en el regazo de una matriz ambigua porque no encuentra una definición clara y distinta como la dada en el antiguo occidente. Por un lado, el impuesto por la conquista y la colonia, por el otro lado, el propio de la región, que no es el primitivo, es decir, el original sino una reconstrucción dada después de la abolición que causó la conquista.

En el transcurso del trabajo fui respondiendo a la cuestión de si solamente se puede leer la obra de Heidegger en alemán. Desde el aspecto técnico, es decir, de traducir su obra al español y difundirla en este idioma en los países de habla hispana es algo evidente, más aún, con la gran recepción que ha tenido su obra en América Latina. De acuerdo con el primer capítulo pude concluir que la propuesta heideggeriana sobrepasa las barreras del alemán y empieza a ser escuchada por la humanidad. Su discurso se abrió para el mundo, en-el-mundo, y es algo de lo que Heidegger mismo no se percata, no se da cuenta realmente. La filosofía se ha liberado, ha salido de las fronteras greco-alemanas; ya no es solamente una filosofía del pueblo, de un pueblo “Philosophie des Volkes” sino filosofía(s) de mundo, en-el-mundo “Philosophie der Welt”. La filosofía perdió su cuna, a su institutriz alemana para correr por el mundo.

### **Conclusiones del estar**

Sostengo que Heidegger se queda en la frontera, su frontera, en su vida y filosofía se dirige más a Oriente que al nuevo Occidente o, despectivamente, periférico. Ha mantenido una posición euro-centrista en el sentido de que no tuvo en cuenta otros contextos y lenguas en Occidente como el pensar en español en América Latina. No tuvo en cuenta la vida ahí ni el “estar-ahí”, o mejor, el “estar-siendo-ahí”.

Se podría concluir del análisis del concepto de “estar” y la obra de Heidegger en América Latina, que Heidegger busca varias manifestaciones del “estar” pero sin embargo se queda en las dimensiones del ser. Por una parte, lo podemos ver en su propuesta basada en el lenguaje: en su “alemán heideggeriano”, por ejemplo con su juego de pre-fijos que denotan al “estar”, pero como se mostró, este juego no alcanza a cubrirlo en su totalidad. Con este estudio

hermenéutico del “estar” también se alcanzó a cubrir el propósito de concebir al “estar” no sólo como un verbo sino como un concepto filosófico, el cual se puede utilizar como un concepto que “de-coloniza” el pensar tradicional. Por un lado, para tras-pasar nociones y estructuras filosóficas, por ejemplo las heideggerianas al español. Por el otro, puede ayudar a despejar los caminos para hacer filosofía en América Latina, ya que encarna el pensar, de cierta manera la “ontología cultural” de esta región y, valga la redundancia, el estar-en-ella. En resumidas cuentas se podría afirmar que el “estar” “de-coloniza” el pensar eurocéntrico del imperio del “ser”, aclaro que sin destruirlo completamente sino revisándolo y recogiendo las otras dimensiones del “ser” dadas y concebidas desde el “estar”, obviamente en su unidad con éste.

Se podría afirmar que el “estar” cubre precisamente esa faceta teórico-filosófica de occidente como también ese estar “pre-ontológico” característico del mundo indígena. Es más, es una interpretación latinoamericana de su propio “estar”, pues no se puede negar que la riqueza lingüística de los verbos ser y estar la hemos heredado de la lengua española. Que la hayamos de-construido y nos hayamos apropiado de ella en el sentido de una imposición-influencia que se asimila conceptualmente y de la cual se saca provecho es un proceso “de-colonizador” del cual no somos conscientes y al cual no le hemos otorgado la importancia que se merece. Debido a ello es que seguimos revoleteando entre las trampas del ser occidental, es decir, seguimos reflexionando sobre los modelos y propuestas norteamericanas y europeas para copiarlas o aplicarlas en nuestro pensar e introducirlas en nuestro estar. Pero cabe preguntarse: ¿Qué es lo que realmente queremos? ¿Qué vamos a lograr con ello? Va a seguir siendo a medias, pues lo occidental (euro-céntrico norteamericano) no es completamente ajeno a Latinoamérica pero tampoco es el propio, le pertenece en el sentido de ser mezcla pero no lo constituye completamente, no se puede basar solamente en él, serían propuestas que no se acomodarían perfectamente ni a su pensar, ni a su cultura ni a su acontecer ni a su estar en el mundo, como se ha comprobado hasta ahora.

A propósito de esta cuestión pienso que la siguiente cita de Heidegger sería una fuente de interpretación a este respecto en el juego interminable del Dasein (ser del hombre) de encontrarse y huir de sí mismo, del mundo, de su estar: *”Als Seiendes, das seinem Sein überantwortet ist, bleibt es auch dem überantwortet, daß es sich immer schon gefunden haben muß- gefunden in einem Finden, das nicht so sehr einem direkten Suchen, sondern einem Fliehen entspringt.* - Como ente que está entregado a su ser, el Dasein queda entregado también al factum de que ya siempre ha debido encontrarse- pero en un encontrarse que, más que un directo buscar, se origina en

*un huir. – Como ente que es entregado a la responsabilidad de su ser, resulta entregado también a la responsabilidad de no poder menos de haberse encontrado siempre ya –encontrado en un encontrar que no surge tanto de un directo buscar cuanto de un huir.*”<sup>271</sup> Rivera de nuevo introduce un Dasein donde no lo hay, mientras -que a este respecto- Gaos permanece más fiel al original. Por el otro lado, Rivera recurre al “estar” mientras que Gaos conserva el verbo ser. Yendo más allá del juego de tras-paso y de la exégesis idiomática, yo interpretaría este fenómeno de volver siempre al ser, de mirar siempre hacia el norte como una huída del sur, en otras palabras, como un miedo a nuestro propio “estar”, de recordar que estamos-en-el-sur. Cabría preguntarse: ¿Qué se podría pensar sobre la huída del estar? No somos en tiempos de penuria sino estamos siendo en tiempos de penuria y no nos damos cuenta de ello: **Huimos de nuestro propio estar en la búsqueda del ser que no estamos siendo.**

---

<sup>271</sup> ST. § 28. S. 135. ST. Pág. 160. Traducción de Rivera. ST. Pág. 153. Traducción de Gaos.



## **Bibliografía**

### Literatura principal en alemán (Literatura en siglas)

HEIDEGGER, Martin **GA** Gesamtausgabe Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main

- **SZ** „Sein und Zeit“ Max Niemeyer Verlag. Tübingen 1927, 1993.
- **ST** “El Ser y El Tiempo”, traducido por José Gaos. Fondo de Cultura Económica 1951, 1994.
- **ST** “Ser y Tiempo”, traducido por Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria S.A. Santiago de Chile 1997, 1999.
- **EM** „Einführung in die Metaphysik“ Max Niemeyer Verlag. 1953.
- **IM** “Introducción a la metafísica” traducido por Hannelore Kruger. Editorial Universitaria, Tegucigalpa, Honduras. Febrero 1994.
- **VA** „Vortrage und Aufsätze“ Verlag Günther Neske, Stuttgart ,1954.
- **GA 5** „Holzwege“ (1935-1946)
- **UdK** Ursprung des Kunstwerkes GA 5.
- “Caminos de Bosque” traducido por Arturo Leyte y Helena Cortés. Alianza Editorial. S.A. Madrid 1995.
- **OdA** “El origen de la obra de arte” en “Caminos de Bosque”
- **NI** GA 47 „Nietzsche I“,
- **NII** GA 48 „Nietzsche II“ (1936-1939-1959)
- **VWW** GA 34 „Vom Wesen der Wahrheit“ (1931-1932)
- **WM** „Was ist Metaphysik?“ Vittorio Klostermann Frankfurt A.M. 1943, 1998.
- **GA 12** „Unterwegs zur Sprache“ (1950-1959)
- **GA 15** „Seminare“ (1970)
- **GA 16** „Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)“ (2000)
- **GA 21** „Logik: die Frage nach der Wahrheit“ (1923-1944) (1976)
- **GA 31** „Die Grundbegriffe der Metaphysik“ (1929-30) (1983)
- **GA 38** „Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache“ (1919-1944)
- **GA 50** “1. Nietzsches Metaphysik, 2. Einleitung in die Philosophie denken und dichten (1919-1944)“ 1990.
- **GA 65** „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1945)“ 1989.
- **GA 75** „Zu Hölderlin, Griechenlandreise“ (1939-1970) 2000.
- **GA 85** „Vom Wesen der Sprache“(1939) 1999.
- „Aus der Erfahrung des Denkens“ Verlag Günter Neske. J.G. Cotta´sche Buchhandlung. Stuttgart. (1954) 1996.
- „Die Technik und die Kehre“ Verlag Günter Neske Pfullingen 1962.
- „Über den Humanismus“ Vittorio Klostermann Frankfurt A.M. 1949, 2000.
- „Unterwegs zur Sprache“ Klett-Cotta C.J. Cotta´sche Buchhandlung. Stuttgart 2003. Vormalig verlegt bei Günther Neske. 1959.
- „Was ist das - die Philosophie?“ (1955) Vittorio Klostermann 1956.
- “Qué es esto, la filosofía?” traducido por Víctor Li Carrillo. Universidad Mayor de San Marcos. Lima 1958.
- Wegmarken(1919-1961) Vittorio Klostermann 1967,1978.
- „Zur Seinsfrage“ Vittorio Klostermann 1956.
- Die Selbstbehauptung der deutschen Universität Rede, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg,iBr. Am 27.5.1933. Das Rektorat 1933/34. Vittorio Klostermann 1990.

- Antwort: Martin Heidegger im Gespräch. Herausgeber Günther Neske und Emil Kettering. Verlag Neske, Pfullingen 1988.
- „Der Satz vom Grund“ Verlag Günter Neske, Stuttgart 1957, 1997.

### Literatura secundaria

- ADORNO, Theodor „Jargon der Eigentlichkeit, zur deutschen Ideologie“ Edition Suhrkamp. Verlag, Frankfurt am Main 1964.
- ALTWEGG, Jürg „Die Heidegger Kontroverse“ hrsg. Von Jürg Altwegg. Athenäum Verlag. Frankfurt am Main 1988.
- BIEMEL, Walter „Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten“ Reinbeck 1973.
- BIEMEL, Walter und VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm „Kunst und Technik-Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger. Frankfurt am Main 1989.
- BOURDIEU, Pierre „Die politische Ontologie Martin Heideggers“ Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1988.
- CAYSA Volker „Das Seyn entwerfen: Die negative Metaphysik Martin Heideggers“ Peter Lang, europäischer Verlag der Wissenschaften Frankfurt A.M. 1994.
- DERRIDA, Jacques „Vom Geist: Heidegger und die Frage“ Suhrkamp Verlag, Taschenbuch, Frankfurt am Main 1992.
- DREYFUS, Hubert L “Being-in-the-World” the MIT Press. Cambridge, Massachusetts 1995.
- ELIADE, Mircea „Schamanen, Götter und Mysterien: Die Welt der alten Griechen“ Verlag Herder Freiburg 1992.
- FARIAS, Victor “Heidegger und der Nationalsozialismus”. Frankfurt am Main 1989.
- FIGAL, Günter „Heidegger zur Einführung” Junius Verlag. Hamburg 1992.
- GADAMER, Hans- Georg “Heidegger” Freiburger Universitätsvorträge zu seinen Gedenken. Verlag Karl Alber Freiburg/München 1979. -, „Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk“ J.C.B. Mohr Tübingen 1983. -, „Wahrheit und Methode“ Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1986. -kleine Schriften III: Idee und Sprache. Platon, Husserl, Heidegger. Tübingen: Mohr, 1972.
- HEGEL, G.W.F. “Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte” Band 12. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1825-45, 1986.
- HEMPEL, Hans-Peter „Heideggers Weg aus der Gefahr“ Armin Gmeiner Verlag meßkirch, 1993.
- JAUSS, Hans „ Die Theorie der Rezeption: Rückschau auf ihre Unerkannte Vorgeschichte“ Universitätsverlag Konstanz, 1987.
- KELLY, A.F. Thomas “Language and Transcendence: A Study in the Philosophy of Martin Heidegger and Karl-Otto Apel” Peter Lang, Inc., European Academic Publishers, Berne 1994.
- KÜCHLER, Tilman “Post-modern Gaming: Heidegger, Duchamp, Derrida” Peter Lang, Publishing Inc., New York 1994.
- LYOTARD, Jean-François, “La Postmodernidad explicada a los niños” Editorial Gedisa, Barcelona. 1987.
- MULHALL, Stephen “Heidegger and Being and Time”
- PAPENFUSS, Dietrich und PÖGGELER, Otto „Zur philosophischen Aktualität Heideggers. BIII. Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung“ Vittorio Klostermann Verlag. Frankfurt am Main 1992
- PÖGGELER, Otto „Philosophie und Politik bei Heidegger“ Verlag, Karl Alber Freiburg/München 1972, 1974.

- SAID, Edward “Culture and Imperialism” VINTAGE Press. New York 1992.
- SEUBOLD, Günter „Kunst als Enteignis: Heideggers Weg zu einer nicht mehr Metaphysischen Kunst“ Bouvier Verlag. Bonn 1996.
- SASS, Hans-Martin “Martin Heidegger: Bibliography and Glossary” Philosophy Documentation Center Bowling Green State University Ohio, 1982.
- SPIVAK, Chakravorty “A Critique of Postcolonial Reason” Harvard University Press Cambridge, Massachusetts 1999.
- TAUSSIG, Michael “Shamanism, Colonialism and the wild man: Study in Terror and Healing. The University of Chicago. 1986.
- VAN REIJEN, Willem „Der Schwarzwald und Paris: Heidegger und Benjamin“ Wilhelm Fink Verlag , München 1998.
- VATTIMO, Gianni „Introducción a Heidegger” Editorial Gedisa S.A. Barcelona 1995.

#### Revistas y Entrevistas

- HEIDEGGER STUDIES Duncker and Humboldt Berlin Volume 6-9-15-16.
- Martin-Heidegger-Gesellschaft-Schriftenreihe Band 3 „Verwechselt mich vor Allem nicht!“ Heidegger und Nietzsche. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 1994.
- Interviews mit Heidegger-Experten in Mexiko, Argentinien und Kolumbien.
- Interview in Video mit dem Prof. Bolívar Echeverría. UNAM. Berlin Juni 2002. Video in der Bibliothek der LAI (Lateinamerika Institut, Freie Universität Berlin).

### **Bibliografía en Español**

#### Primera Bibliografía

Las obras de Heidegger traducidas al español:

- “El Ser y El Tiempo”, traducido por José Gaos. Fondo de Cultura Económica 1951, 1994.
- “Ser y Tiempo”, traducido por Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria. S.A. Santiago de Chile 1997, 1999.
- “De Camino al Habla” traducido por Yves Zimmermann. Odós. Barcelona 1979,87.
- “Hölderlin y la esencia de la poesía” traducido por Juan David García Bacca. México. 1944.
- “Introducción a la metafísica” traducido por Hannelore Kruger. Editorial Universitaria, Tegucigalpa, Honduras. Febrero 1994.
- “Caminos del Bosque” traducido por Arturo Leyte y Helena Cortés. Alianza Editorial. S.A. Madrid 1995.
- “El origen de la obra de arte” -traducido por Samuel Ramos en el libro “Arte y Poesía” Fondo de Cultura Económica. México 1958. –Traducido por F. soler Grima. Universidad Nacional. Bogotá 1953.
- “Carta sobre el humanismo” traducido por Rafael Gutiérrez Girardot. Ideas y Valores. Bogotá. 1952. Publicaciones posteriores por Taurus ediciones S.A. Madrid 1959, 1970.
- “Qué es metafísica?” traducido por Xavier Zubiri. Editorial Seneca. México 1941.
- “Qué es esto, la filosofía?” traducido por Victor Li Carrillo. Universidad Mayor de San Marcos. Lima 1958.
- “La época de la imagen del mundo” Traducido por Alberto Wagner de Reyna. Talleres Gráficos de las Editorial Nacimiento. Santiago de Chile. 1958.
- “El Rectorado 1933-34” traducido por Ramón Rodríguez García. Editorial Techos, 1989.
- “La cosa” traducido por Rafael Gutiérrez Girardot. Ideas y Valores. Bogotá n. 2.1952-53.

- “La voz del camino” traducido por A. Fuentes. Universidad de Antioquia, Medellín, 3, 1955.
- “Ser, Verdad y Fundamento” traducido por Eduardo García Belsunce. Monte Ávila Editores, C.A. Venezuela 1968.
- “De la esencia de la verdad” traducido por Carlos Astrada. Cuadernos de Filosofía. Vol. 1. Buenos Aires 1948.
- “Lógica, lecciones del semestre de verano 1934 en el legado de Helene Weiss” Traducido por Víctor Fariás.
- “Encuentros con Ortega y Gasset” Revista Clavileño. Madrid. Año VII-Número 39 Mayo-Junio 1956.

### Segunda Bibliografía

Libros, ensayos, textos, artículos sobre Heidegger:

- ABELLÁN, Luis José “Los refugiados españoles y la cultura mexicana” Residencia de estudiantes/ El Colegio de México. Madrid 1998. –JL Abellán, R. Flórez, A. Heredia. D. Núñez, J.A. Reula y F. Rielo “Existe una filosofía Española? Fundación Fernando Rielo, Sección Editorial. Sevilla. 1988.
- AGUILAR,-ÁLVAREZ, Tatiana “El lenguaje en el primer Heidegger” FCE México D.F: 1998. 295 P.
- ASTRADA, Carlos -“Idealismo fenomenológico y metafísica existencial” Imprenta Universidad de Buenos Aires. 1936. “Ser, Humanismo, “Existencialismo. Una aproximación a Heidegger” Buenos aires 1949. -“Existencialismo y crisis de la filosofía” Editorial Devenir. Buenos Aires 1963. -“Progreso y desvaloración en filosofía y literatura” Universidad nacional de Córdoba 1931. -“Hegel y el presente: idealismo absoluto y finitud existencial” Universidad Nacional de Córdoba 1931. -“Heidegger y Marx” En cursos y conferencias año II No. 10, Abril de 1933. -“La historia como categoría del ser social (Heidegger y Marx)”. Libro. En Ensayos filosóficos (Bahía Blanca), Univ. Nacional del Sur, Departamento de Humanidades) Bahía Blanca. 1963. “Fenomenología y Praxis” 1967. -“Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica” Buenos Aires, 1970. 271 p.
- BALTHASAR, Hans Urs von “la filosofía de Heidegger a la luz del catolicismo” Revista Col. Mayor de N.S. del Rosario. Bogotá, n. 426, 1950.
- BULACIO DE MEDICI, Cristina “Las raíces de la post-modernidad en el campo del pensamiento” Universidad de Yucatán en Argentina. 1996.
- CRUZ VÉLEZ, Danilo “El misterio del lenguaje” Planeta Colombia Editorial S.A. Santafé de Bogotá, D.C. 1995.  
-“Filosofía sin supuestos” Editorial Universidad de Caldas. Manizales 1970, 2001.
- DÍAZ Y DÍAZ Gonzalo y SANTOS Ceferino “Bibliografía Filosófica Hispánica (1901-1970)“ Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofía „Luis Vives“ Departamento de Filosofía Española. Madrid 1982.
- DUSSEL, Enrique “Introducción a la filosofía de la liberación” Bogotá. 1979.  
-“Filosofía de la liberación” Universidad Santo Tomas, Bogotá, 1980.  
-“Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación” Bogotá 1983.  
-“Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión” Editorial Trotta, S.A. Madrid. 1998,2002.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl “Filosofía de Hispanoamérica: aproximaciones al panorama actual” ICE, PPU, Universidad de Barcelona, 1987.

- “Transformación intercultural de la filosofía” Editorial Descleé de Brouwer, S.A. Bilbao. 2001
- GAOS, José Traducción “El Ser y el Tiempo” Fondo de Cultura Económica. Argentina, 1951, 1993. -Obras Completas Tomo X “La Fenomenología en Husserl y Heidegger” Universidad Nacional Autónoma de México 1999. -Obras Completas Tomo VI. -“En torno a la filosofía mexicana” Porrúa y Obregón S.A. México 1952.
  - GARCÍA BACCA, Juan David “Las ideas de ser y estar, de posibilidad y realidad en la idea del hombre según la filosofía actual. Universidad de Antioquia. Medellín, 30, 1954. -“Comentarios a “la esencia de la poesía de Heidegger” de Heidegger” Impr. Del Ministerio de Educación. Caracas 1956. 11 p. Revistas Nacional de Cultura, no. 18. Caracas 1955. -“Antropología filosófica contemporánea” Caracas 1957. 193 p. -“Existencialismo” Xalapa, México 1962. 289 p. -Existencialismo alemán y existencialismo francés (Heidegger y Sartre)” Cuadernos Americanos, Vol. 216. No. 1. México 1978. -“Los conceptos de ontología general y de ontología fundamental en Heidegger” Universidad Nacional de Colombia. Bogotá vol. 8. 1947.
  - HOYOS, VASQUEZ, Jaime “La pregunta por la nada en: ¿Qué es Metafísica? De Martin Heidegger. No. 1 de la Revista Universitas Philosophica. Bogotá, Universidad Javeriana, 1989.
  - KUSCH, Rodolfo “América Profunda” Editorial Biblos, 1978, 1999. -“Esbozo de una antropología filosófica americana” Ediciones Castañeda 1978. -“Geocultura del Hombre Americano” Fernando García Gambeiro, Buenos Aires 1976.
  - O’Gorman, Edmundo “La invención de América” FCE D.F. México 1958, 1986. -“Edmundo O’Gorman imagen y obra escogida” Colección México y la UNAM/73, aportaciones universitarias a la solución de los problemas nacionales. 1985. -“La obra de Edmundo O’Gorman: Discursos y Conferencias de homenaje en su 70 Aniversario 1976. UNAM. México D.F. 1978.
  - PAZ, Octavio „El Laberinto de la Soledad” FCE. México D.F. 1950, 1994. - “Primeras letras” Ediciones Seix Barral S.A. Barcelona 1988.
  - PICOTTI, Dina “Pensar desde América: vigencia y desafíos actuales” Catálogos Editora. Primera Edición. República de Argentina. 1995.
  - RAMOS, Samuel “Arte y Poesía” “Traducción del “Origen de la obra de arte”” FCE. 1950.
  - RESTREPO, PUBLIO “La Metafísica en Martin Heidegger” Universidad de San Buenaventura. Santa fé de Bogotá. 1997. -“La metafísica de Heidegger” Franciscanum Vol 16. Bogotá 1964. -“Filosofía y Teología en M. Heidegger” Franciscanum Vol. 9. Bogotá 1967.
  - ROMANELL, Patrik „La formación de la mentalidad mexicana: 1910-1950” FCE. México. D.F. 1954.
  - SERNA, Julián “Heidegger y la crisis de la modernidad” Pereira col. 1992.
  - VAZQUEZ, Juan “El lenguaje de la metafísica y la traducción española de « El ser y el tiempo ». Metafísica y Cultura. Buenos Aires. 1954.
  - TATIÁN, Diego “Desde la línea: Dimensión política en Heidegger” Alción Editora, Córdoba, 1997.
  - URANGA, Emilio “Análisis del ser del mexicano” Primera edición Editorial Porrúa y Obregón S.A. Colección México y lo mexicano 1952. Gobierno del Estado de Guanajuato 1990. -“Ensayo de una ontología del mexicano” Gobierno de Guanajuato 1990.
  - VILLORO, Luis “Prólogo al “Análisis del ser mexicano” serie: obras de Emilio Uranga” Gobierno del estado de Guanajuato, 1990.

- WAGNER DE REYNA, Alberto “La ontología fundamental de Heidegger” Editorial Losada S.A. Buenos Aires 1939. 1945.  
-“La Ontología fundamental de Heidegger, su motivo y significación” Revista de la Universidad Católica del Perú (Lima) Vol. 5, 1937.  
- “La filosofía existencial de Heidegger” Arch. de la Sociedad peruana de Filosofía (Lima) Vol. 3, 1950 33-43.  
-“Bajo el jazmín: Memorias” Academia Diplomática del Perú y la Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva Agüero, publicación No. 158. 1.000 ejemplares, Lima 1997.
- ZAMBRANO, María “Los intelectuales en el drama de España: ensayos y notas (1936-1939) » Editorial Hispamerca. Madrid, 1977.
- ZULETA, Estanislao “A la memoria de Martin Heidegger” Revista Universidad del Valle No. 2 Cali 1976.

### Revistas

- Revista Eco Bogotá. Tomos: XLI/3 Julio 1982 No. 249
- Revista de Occidente, Madrid. Primeros tomos año1928 y tomos 187,226, 233.
- Revista La Gaceta, Fondo de Cultura Económica No. 351. Marzo 2000.
- Revista Clavileño. Madrid. Año VII-Número 39 Mayo-Junio 1956.
- Revista “REFLEXAO” No. 49 año XVII Janiero/abril Campinas 1991.

### Entrevistas

- Entrevistas con expertos en Heidegger en Argentina, Colombia y México.
- Entrevista en escrita y en video con el Profesor ecuatoriano Bolívar Echeverría (Universidad Nacional Autónoma de México UNAM). Berlín Junio 2002. En la biblioteca de Filología de la Universidad Libre de Berlín. (Freie Universität Berlin).
- Entrevista con el Dr. Diego Tatián, Instituto de filosofía, Universidad de Córdoba; profesor colombiano Julián Serna Arango, Escuela de Filosofía, Universidad Tecnológica de Pereira; Prof. Dr. Angel Xolocotzi. Universidad Iberoamericana, Ciudad de México; Dr. Rosa Helena Santos, colombiana, Freie Universität Berlin; Dr. Arturo Leyte y Dr.
- Helena Cortés, Universidad de Vigo y el Prof. Juan Vermal, argentino, Universidad de Palma de Mallorca.

## **Zusammenfassung**

### **Einleitung**

In dieser Dissertation lege ich die Wichtigkeit der Sprache in dem Werk des Philosophen Martin Heidegger dar, um dessen Rezeption in Lateinamerika zu erörtern. Obwohl Heidegger den lateinamerikanischen Kontinent nie bereist und auch nie ein Wort über ihn verloren hat, ist sein Diskurs dennoch dorthin gelangt, wo er gelesen, analysiert und in verschiedene Wissensgebiete integriert wurde. Das Anliegen dieser Dissertation besteht in dem Nachweis, wie das Problem der Sprache in Heidegger seine Rezeption in Lateinamerika beeinflusst und möglich gemacht hat. Bedenken wir in diesem Zusammenhang, daß die gesamte von diesem Philosophen aufgeworfene Problematik in der Sprache zentriert und konzentriert ist. In diesem Sinne beschränkt sich die Sprache weder das idiomatische, linguistische und stilistische Feld noch deckt sie den Bereich der Übersetzung ab, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte. Die Philosophie Heideggers ist ganz von der Prämisse einer Einheit zwischen Denken und Sprache erfüllt. Aus diesem Grunde halte ich es für angemessen, die Analyse der Sprache bei Heidegger als die Matrix der Rezeption. Wo die Rezeption wirklich beginnt, trifft sie auf das Denken von Sprache, wie es von Heidegger praktiziert wurde, und das heißt auch, auf sein „heideggerisches Deutsch“.

### **Erster Teil: Kann man Heidegger nur auf Deutsch lesen?**

Diese Frage steht zwingend am Beginn einer Arbeit, die von der Rezeption Heideggers in einer anderen Sprache und in einem nicht-deutschen Kulturkontext handelt. Daher ist es außerordentlich wichtig, sich dem Studium der von Heideggers Denken artikulierten Sprache zu widmen, die wohlgermerkt keinesfalls auf die idiomatische Ebene zu reduzieren ist, wie es der deutsche Denker selbst in seiner hermeneutisch-philosophischen Analyse gezeigt hat. Das gesamte Vorhaben Heideggers einer Destruktion der Metaphysik schließt ein Überdenken der traditionellen Sprachauffassung ein und läuft auf eine Suche nach anderen Wegen des Denkens mittels der Objektivierung der Sprache hinaus zu befreien. Solcherart lädt uns der deutsche Philosoph dazu ein, andere Räume des Denkens zu betreten, in denen die Sprache frei genug ist, sich auf andere Weise und in anderen Dimensionen zu manifestieren.

Wenden wir uns also zunächst seinem Vorschlag zu, die Frage nach dem Sinn des Seins neu zu formulieren. Er verlangt nach einer kritischen-Revision der westlichen Kultur „Seinsvergessenheit“ - dem Thema des Hauptwerks *Sein und Zeit*. Diese Kritik führt zu einem Hinterfragen der Metaphysik und der Entwicklung der Philosophie seit fast zwanzig

Jahrhunderten, von den Vor-sokratikern bis zur Gegenwart. Das neue Anliegen, das auf eine Destruktion der Sprache der Metaphysik und - warum nicht? - der Philosophie im traditionellen Sinne abzielt, begründet ein philosophisches Unternehmen, in dem sich diese Disziplin nicht nur in Deutschland und in Europa sondern in der außereuropäischen der Welt. In der Geschichte der Philosophie ist Heideggers Denken als revolutionäre Erneuerung zu begreifen, die sich nicht in traditionellen Vorannahmen erschöpft und die, wie er selbst es formuliert, „ein Kampf der Riesen“ auf der Suche nach den mysteriösen Räumen des Seins ist, welche der westlichen Geschichte in den letzten zwanzig Jahrhunderten nicht mehr zugänglich sind. Der deutsche Philosoph erkundet alternative Wege, den Menschen und sein Sein in dieser Welt zu denken. Aus diesem Grunde sieht und proklamiert man in Heidegger das Ende der Metaphysik. Ich möchte an dieser Stelle die Hypothese vorschlagen, daß dieses revolutionäre Denken uns zu Bereichen der Philosophie in Lateinamerika führt, wo seine Rezeption in der Anwendung auf regionale Probleme die Denkbarrieren zu überwinden hilft, welche der Intellekt der europäischen Kolonisatoren aufgezwungen hat. Und letzteren haben wir bekanntlich der von Heidegger kritisierten metaphysischen Tradition zuzurechnen. Die Frage lautet also: Wie wurde dieses revolutionäre Denken in Lateinamerika aufgenommen? Auf diese Frage möchte ich mit einer weiteren Hypothese antworten, die zugleich einen zentralen Referenzpunkt der gesamten Arbeit bildet: In den Diskursen Lateinamerikas gab es eine spezifische Disposition des Denkens, welche das Verständnis des Werks Heideggers, aufgrund der ihm eigenen Weltsicht, begünstigten.

Die Sprache ist die erste Barriere, auf die ein Leser, sei der Text von Heidegger auf Deutsch oder auf Spanisch, trifft. Hierbei ist davon auszugehen, daß Heidegger die Sprache nicht als ein Instrument begreift, sondern im Gegenteil als Verkörperung einer ganzen philosophischen Struktur des „Heideggerischen Denkens“ par excellence. Die Sprache ist ein von Heidegger analysiertes und diskutiertes Thema; sie ist in seinem Werk fortwährend präsent, denn die Sprache beginnt und endet mit dem *λόγος* (Logos). Folglich steht die Analyse der Sprache in Heidegger im Mittelpunkt des ersten Teils der Dissertation, die jedoch aus der Perspektive einer lateinamerikanischen Lektüre und der Über-setzungen des Werkes des deutschen Philosophen ins Spanische unternommen wird. Ich habe die Sprache aus verschiedenen Perspektiven analysiert, die sich an den von Heidegger entwickelten Dimensionen der *Sprache* in der Sprache ausrichten. Diese Dimensionen stehen in keiner linearen Abfolge, sondern in einer parallelen Ordnung. Um der Klarheit willen, lege ich sie in zwei Kapiteln dar. Im ersten Kapitel der Arbeit, das wiederum in drei Teile untergliedert ist. In Teil I.A.

analysiere ich die Eigenarten, wie sich Heideggers Denken in der deutschen Sprache artikuliert. Tatsächlich hat das Sprachdenken dieses Philosophen das Deutsche in einer Weise geprägt, daß fast schon von einem eigenen Idiom, das heißt, von einem „heideggerischen Deutsch“, auszugehen ist. Auch zeige ich die Strategien, mit denen sich der Philosoph dem Vor-Sokratischen zuwendet, um es in den für ihn typischen deutschen Aktualisierungen vor dem Vergessen zu bewahren. I.B. Ich behandle die damit einhergehende Trilogie von „Volk-Sprache-Sein“, in der die Frage nach dem Sein im deutschsprachigen Kulturkontext reformuliert ist. Im dritten Teil I.C. lege ich mit Bezug auf die Arbeitsergebnisse der vorangegangenen Abschnitte die Möglichkeit dar, den von Heidegger angestrebten Wandel in der Beziehung von Denken und Sprache als „post-metaphysisch“ einzuordnen, denn ganz offensichtlich geht er jenseits die bislang im Abendland historischen Dimensionen hinaus.

Im diesen ersten Teil stelle ich das zentrale Anliegen der Dissertation vor. Ich zeige, wie das Deutsch Heideggers, das zur Homogenität tendiert, tatsächlich ist die Intention letztlich die Ausbildung einer einheitlichen Struktur, welche die anfängliche Zielsetzung aufgibt, auch dazu geeignet ist, auf heterogene Weise gelesen und verstanden zu werden. Ich debattiere diese im Laufe der Dissertation entwickelte These am Beispiel der in Lateinamerika realisierten Lektüre des Konzeptes ‘estar’, der sich hauptsächlich das zweite Kapitel unter dem Titel „Heidegger gelesene und interpretiert in Lateinamerika mit dem Begriff von „estar““. Es handelt sich in diesem Kapitel um eine spanischsprachige Variante des infrage stehenden philosophischen Entwurfs, die wiederum in zwei Arbeitsschritten erörtert wird. Im ersten Abschnitt II.A. liegt eine komprimierte Analyse der „Über-setzung des heideggerischen Deutsch ins Spanische“ vor. Es werden die Strategien der Translation des Werks ins Spanische untersucht und die dabei auftauchenden Schwierigkeiten erörtert. Darüber hinaus verdeutliche ich, daß es sich in der Sprache notwendigerweise immer um Probleme der Übertragung handelt. Im zweiten Teil II.B., „Möglichkeiten einer „De-kolonisierung“ des heideggerischen Deutschen mit dem „estar“ erkläre ich die Konzepte *Dasein* und *In-der-Welt-Sein* des deutschen Philosophen anhand der spanischen Verben „ser“ und „estar“. Das Verb sein auf Spanisch hat zwei Verben „ser“ und „estar“. Mein Anliegen gilt dem Nachweis, daß diese Begriffe nicht nur grundlegende Begriffe Heideggers erklären helfen, sondern auch für den philosophischen Entwurf insgesamt eine Bereicherung darstellen. Daher zeige ich in diesem Zusammenhang das „estar“ auf, die ich wohlgermerkt als philosophischer Begriff und nicht bloß als linguistisch-verbale Termini betrachte. In der Erörterung meiner These lege ich dar, wie Heidegger in seinem Deutsch implizit die Dimensionen von „estar“ markiert, wobei

er selbstverständlich vom Begriff „ser“ ausgeht, da es „estar“ im Deutschen ja nicht gibt. Allerdings bin ich auch der Auffassung, daß „estar“ ein dem lateinamerikanischen Denken eigenes Konzept ist, obwohl es aus dem Spanischen übernommen wurde. Mit der Aneignung dieser Sprache und dem Einfluß des spanischen Denkens in Lateinamerika ist jedoch auch eine eigene Sprache im Sinne einer Befreiung von der Kolonisation des Denkens entstanden, die gleichwohl innerhalb der Grenzen der selben Sprache erfolgte. Deshalb schlage ich vor, von einer „De-kolonisation“ zu sprechen, ohne daß dies, wie gesagt, einen vollständigen Bruch mit der Sprache bedeuten würde, die uns nun einmal gegeben ist und so ein Charakteristikum des weiten lateinamerikanischen Territoriums bildet. Fast schon versteht es sich von selbst, daß die Gebrauchs und, wichtiger noch, die Denk- und Ausdrucksweisen dieses Idioms nicht überall auf dem lateinamerikanischen Kontinent und noch weniger mit dem Spanischen der iberischen Halbinsel identisch sind. Dennoch ist festzuhalten, daß die von „estar“ als Verb eröffneten Möglichkeiten keine territorialen Grenzen haben. Dies bedeutet, daß „estar“ im Sinne eines vom lateinamerikanischen Denken geprägten philosophischen Begriffes, ich beziehe mich auf die beiden „Denkweisen“ in der Region: die indigene und die aus Kolonialzeiten herrührende euro-zentrische, in der Gegenwart eine Einheit in der Vielfalt (*mezcla*) konstituiert. Und mehr noch: Der Begriff „estar“ könnte meines Erachtens auch einen Betrag dazu leisten, einige der zerstörten oder durch die metaphysisch-kolonialistische Tradition veränderten Wege des Denkens in Lateinamerika wiederzubeleben. Als Beleg für meine These stütze ich mich auf die Arbeiten des argentinischen Heidegger-Experten, Rodolfo Kusch, der das Konzept eines „lateinamerikanischen estar“ ausgehend vom Denken im Quechua und im Argentinischen sowie mit Bezug auf Heidegger reflektiert.

Ich kritisiere Heideggers Vorschlag, weil es einen Punkt gibt, an dem er eine metaphysische Einstellung bewahrt, indem er nämlich die deutsche Sprache als die einzige Sprache darstellt, die in der Lage ist, mit der griechischen Sprache in Dialog zu treten und so einen neuen Anfang im Denken zu machen. Doch diese Ambivalenz ist auch eine Bereicherung, da Heidegger ungeachtet des kontextspezifischen und idiomatischen Imperativs eben neue Perspektiven des Philosophierens eröffnet. Diese Sichtweisen führen sein Werk in andere Kulturräume, die in den traditionellen Schemata des Denkens bis dahin kaum Berücksichtigung fanden. In meinen Analysen der Lektüren des heideggerischen Werks in anderen Sprachen und kulturellen Kontexten habe ich einen zweiten „de-konstruktiven“ Wandel zu verdeutlichen versucht, der im Sinne einer „De-kolonisation“ zu bewerten ist. In

den lateinamerikanischen Über-setzungen des Werkes Heideggers wird die 'neue' Sprache des deutschen Philosophen, wie gesagt, als Versuch einer kritischen Revision der Sprache gelesen, welche den Menschen -speziell in der Neuen Welt- dazu verurteilt, ein Seiende zu sein. Kennzeichnend für diese Verschiebung des anfänglichen Projekts Heideggers ist, daß der Imperativ des deutschen Idioms als einziger Sprache der Philosophie nunmehr endgültig überwunden ist. Dennoch verfolge und studiere ich im weiteren Verlauf der Dissertation den Wandel in der Wirkungsgeschichte des deutschen Philosophen noch eingehender, um meine These unter Beweis zu stellen.

### **Zweiter Teil: Die Rezeption**

Das dritte Kapitel „Aspekte der Rezeption Heideggers in Lateinamerika“ gliedert sich in zwei Teile, welche unterschiedliche Phasen der Wirkungsgeschichte des deutschen Philosophen in Lateinamerika ins Auge fassen: die Periode einer anfänglichen Bestandsaufnahme in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und die Etappe der aktuellen Rezeption in den letzten Dekaden dieses Zeitabschnitts.

Bedenken wir, daß die lateinamerikanische Rezeption zur Frage des Seins geführt hat und somit zwangsläufig -aus Gründen der kolonialen Eroberung- den Mangel einer Definition des Identitätsproblems aufwarf. Dies impliziert eine neue Formulierung des Problems des Seins -im Sinne von „estar“, die mit den post-modernen und post-kolonialen, oder in meiner Hypothese den „de-kolonialen“ Diskursen koinzidiert und vielleicht andere Dimensionen des philosophischen Denkens in dieser Region der Erde eröffnet. Daher möchte ich in dem dritten Kapitel dieser Dissertation die von dem Argentinier Maliandi in seinem Artikel „Heidegger in Lateinamerika“ aufgestellte Behauptung untersuchen und bestätigen, daß *„In allgemeinen ist die rezeption in Lateinamerika –zumindest verhältnismäßig- größer als in den europäischen Ländern und in den USA gewesen.“*<sup>272</sup> Einerseits beziehe ich mich auf diese Bemerkung, um einmal mehr die besondere Relevanz der Rezeption Heideggers in Lateinamerika zu unterstreichen. Andererseits möchte ich den komparativistischen Aspekt dieser Wirkungsgeschichte in den verschiedenen Regionen der westlichen Welt betonen.

In Lateinamerika setzt die erste Rezeption des Werkes Heideggers in Ländern mit richtungsweisenden Hafenstädten ein; Mexiko und Argentinien zu erwähnen, in denen die Wirkungsgeschichte freilich nicht nur ihren Ausgang nimmt, sondern ebenfalls eine

---

<sup>272</sup> MALIANDI, Ricardo: „Heidegger in Lateinamerika“, in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers III*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989. S. 203.

hochkarätige intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Werk einsetzt. Doch schon bald sollte sich das Interesse ausweiten, und heutzutage wird über Heidegger auch in anderen Ländern des Kontinents geforscht. So scheint der Verlauf der Rezeption den Spuren und der Struktur des Denkens deutschen Philosophen zu folgen, setzt dieses doch mit dem Begriff des 'Ursprungs' ein, der seinerseits, wie Heidegger sagt, das 'Ereignis' nach sich zieht. Wir bewegen uns auf den Ursprung zu, in dem das Ereignis seiner Philosophie in Lateinamerika statt hat: Es sind Häfen einer Ankunft, Ereignis und Instandhaltung. Die erste Rezeption habe ich in Analysen der Werke herausragender intellektueller Figuren des Kontinents vorgestellt. Ihre Texte wurden in der Absicht untersucht, die sich darin kundtuende Präsenz, die Inspiration und den Einfluß Heideggers darzulegen. Die ersten Botschafter des deutschen Philosophen in Lateinamerika waren: der Argentinier Carlos Astrada mit seinen didaktisch-erklärenden Texten über Heidegger, wie zum Beispiel „Phänomenologischer Idealismus und existenzielle Metaphysik“ (1936); Alberto Wagner de Reyna, der seinen Maestro nicht nur in Peru, sondern in ganz Südamerika mit einem Handbuch zu *Sein und Zeit* bekannt gemacht hat: „Die fundamentale Ontologie Heideggers“ (1939). Beide Südamerikaner waren Schüler von Heidegger. Schließlich der Spanier José Gaos, der gegen Ende der 30er Jahre in der in Mexiko tätigen Gruppe Hiperión Seminare zu Heidegger abhielt und eine erste Übersetzung von *Sein und Zeit* (FCE. México 1951) erstellte. Jeder dieser Autoren ist die lebendige Verkörperung eines wegweisenden Werks über das Denken des deutschen Philosophen auf dem lateinamerikanischen Kontinent. Zum Kreis jener Gelehrten, die keine Schüler Heideggers waren, jedoch seine Texte erforschten und somit in ihren kulturellen Kontexten neue existential-philosophische Fragen aufwarfen, gehören: der Mexikaner Emilio Uranga, der Argentinier Rodolfo Kusch und im der Geschichtswissenschaft der Mexikaner Edmundo O'Gorman sowie im Bereich der Literatur der mexikanische Schriftsteller Octavio Paz. Den letztgenannten Namen betreffend, kam es mir darauf an, die zwischen den beiden großen Werken von Heidegger und Paz bestehende Verbindung zu verdeutlichen. Hierzu bin ich der paradigmatischen Linie von „Sein und Zeit-Labyrinth der Einsamkeit-De-kolonisation“ gefolgt. Ich stelle dar, wie Heidegger in den Bemühungen um eine philosophische Kultur in Spanien in Erscheinung tritt und wie er in der Suche nach einer lateinamerikanischen Philosophie präsent bleibt. In Bezug auf dieses Stadium der Rezeption widme ich mich der Frage: Warum und wie ist das Werk Heideggers in solch intime Räume eines Fragens nach der Philosophie in Lateinamerika gelangt?

Aus verschiedenen Gründen ist nicht von einer direkten Rezeption zu sprechen, die von dem Meister ausgeht, obwohl sie noch zu seinen Lebzeiten erfolgt. Meiner Ansicht nach sind hierfür drei Gründe zu erwähnen: Der erste betrifft den Umstand, daß Heidegger die lateinamerikanische Kultur nie zum Gegenstand seines Denkens gemacht und den Kontinent auch nie bereist hat, um dort Seminare oder Vorträge zu halten. Der zweite führt uns noch einmal zum spezifischen Verhältnis des Philosophen zur deutschen Sprache zurück, dessen Lektüre -jede Übersetzung ist eine Kulturvermittlung- selbst germanophonen Rezipienten Schwierigkeiten bereitet. Der dritte Grund schließlich hat mit der Art der Vermittlung des Werks zu tun, durch unterschiedliche Fürsprecher Europäer und Schüler Heideggers nach Lateinamerika gelangt ist. Auf diese Weise wurden die erste Texte des deutschen Philosophen ins Spanische in Lateinamerika übertragen. Doch bereits während dieser Zeitspanne galt Heidegger als innovativer Denker des 20. Jahrhunderts. In seinem philosophischen Entwurf erkannte man neue Perspektiven und Herausforderungen des Denkens, die in Lateinamerika in der einen oder anderen Form bereits erwartet wurden.

### **Die aktuelle Rezeption**

In diesem Abschnitt der Dissertation wende ich mich den Aspekten der aktuellen Rezeption zu. Es schien mir, daß von der Aktualität ausgehend und eine Art von Retrospektive unternehmend, die Ebenen der Rezeption leichter zu klassifizieren sind. Da eine Phase der Wirkungsgeschichte nun einmal abgeschlossen ist, läßt sich auch von der gegenwärtigen Etappe leichter eine Inventur erstellen und ihre Resultate studieren. Darüber hinaus gibt es heutzutage mehr Übersetzungen des Werks von Heidegger, der im akademischen Bereich als fundamentaler Denker anerkannt ist und in die universitären Curricula der Philosophie Eingang gefunden hat. Um die letzte Phase der Rezeption besser zu illustrieren und ihre lebendigen Aspekte zu verdeutlichen, beschränkt sich mein Vorgehen in diesem Teil der Arbeit nicht allein auf das Studium historischer Dokumente in den Archiven. Vielmehr beziehe ich Interviews mit aktuellen lateinamerikanischen Heidegger-Experten in meine Betrachtungen ein. Ich halte jedoch an dem bereits dargelegten Arbeitskriterium fest, nur jene intellektuellen Figuren zu berücksichtigen, die die Rezeption auch ermöglicht haben.

In der letzten Phase der lateinamerikanischen Wirkungsgeschichte Heideggers besteht der kulturspezifische Aspekt in einem Aufbruch der Begrenzungen des Euro-zentrismus. Er bedingt, daß dieser zweite Wandel im Denken nicht mehr ausschließlich Deutschland zuzuordnen ist. Der Neugewichtung entsprechend, gehe ich von der Frage aus, wie ein

Denker der Grenze von der Grenze aus zu lesen ist. Was passiert mit dem Werk Heideggers, das auf Spanisch und -in diesem Fall- im kulturellen Kontext des Spanischen in Lateinamerika gelesen wird? In der einen oder anderen Form wurde diese Frage bereits im ersten Teil der Dissertation beantwortet. Dennoch läßt sich ein ähnliches Erkenntnisinteresse auch für diesen Teil der Arbeit nicht vermeiden: Was kennzeichnet die aktuelle Rezeption Heideggers in Lateinamerika? Und welche Positionen nehmen ihre Leser und Gelehrten ein? Auf diese Fragen antworte ich in der Analyse von zwei Fallbeispielen.

#### Kolumbien: Die Sprache und die Wahrheit in Heidegger

Im Mittelpunkt dieses Abschnitts stehen die Reaktionen auf die von Heidegger aufgeworfene Sprach- und Wahrheitsproblematik. Ich folge den Sprachanalysen des Kolumbianers Danilo Cruz Vélez in seinem Buch *El misterio del lenguaje*. Cruz Vélez Ausführungen zur Sprache wurden ebenfalls in den Erörterungen des Mysteriums der Wahrheit in Betracht gezogen. Von den bereits dargestellten Sachverhalten ausgehend, stelle ich die Beziehung von Sprache und Wahrheit zur Diskussion. Im Rahmen der Analyse dieses Ansatzes einer spanischsprachigen Bearbeitung von Konzepten Heideggers scheint die Bemerkung in der Tat nicht ganz unangebracht, daß sich die Wahrheit(en) des deutschen Philosophen auch auf Spanisch sagen lassen. Die Aussage ist freilich in der tradierten Argumentationslinie der Philosophie zu situieren, derzufolge die Wahrheit des Aristoteles besser auf Deutsch, denn in anderen Sprachen auszusprechen ist. Dem Wandel in der Rezeption Heideggers folgend, schlage ich das Schema *-Αληθεια-veritas-Wahrheit-Unverborgenheit-Verdad-* vor.

#### Argentinien: Das Dasein Heideggers und das lateinamerikanische Konzept des „estar“ in der Analyse von Rodolfo Kusch

Wie der Argentinier Rodolfo Kusch auf Heidegger anspielt und damit stets auf ihn zurückkommt, um seine These eines „lateinamerikanischen estar“ zu erklären, ist Gegenstand des abschließenden Kapitels.

Ich diskutiere die Frage, inwieweit Heidegger in der Formulierung einer lateinamerikanischen Philosophie eine Rolle spielt -nicht freilich als Bedingung, diese Möglichkeit in Lateinamerika zu denken, sondern als Ausgangspunkt dies auch zu tun. Die Ausführungen zentrieren sich in der Aussage, daß sich eine solche lateinamerikanische Philosophie im Konzept „estar“ konstituiert.

### **Schlußfolgerung:**

In der vorliegenden Dissertation wurden die unterschiedlichen Facetten der Rezeption Heideggers in Lateinamerika beleuchtet. In verschiedene Wissensgebiete wurde es dort integriert und auf diversen Ebenen studiert. Die philosophischen Ebenen sind vor allem drei Stadien der Wirkungsgeschichte zu konstatieren: 1. die Lektüre, 2. die Erklärung und kommentierende Darstellung und 3. die evolutive oder re-produktive Rezeption. Eine Fragestellung erwies sich hierbei als unerlässlich: Welche Ebenen erreicht und deckt die Rezeption ab? Ungeachtet der Schwierigkeiten, welche die deutsche Sprache jedem Leser Heideggers bereitet, erfolgte die erste Ebene der Rezeption in ganz Lateinamerika. Einmal mehr bestätigte sich damit, daß der deutsche Philosoph in Lateinamerika durchaus auf Spanisch zu rezipierbar ist. D.h, man kann Heidegger auf Spanisch lesen. Kommentierende und erklärende Lektüren begleiteten bereits die zweite Ebene der Rezeption. Und mehr noch: Es ist bemerkenswert, daß in dieser Zeitspanne erste -in Form von Handbüchern herausgegebene- Darstellungen von *Sein und Zeit* publiziert wurden, welche den Übersetzungen des Originals ins Spanische vorauseilten. Es gibt eine evolutive Reproduktion, des Werkes, die sich auf eine andere These stützen oder gar zu einer „neuen“ philosophischen Strömung Anlaß geben würde, in Lateinamerika -im strengen Sinne betrachtet- nie gegeben. Dies schließt jedoch nicht aus, daß das Werk Heideggers dem lateinamerikanischen Denken neue Perspektiven eröffnet hat: Sie sind in der Frage nach einer lateinamerikanischen Identität, den Bemühungen um die Ausbildung einer philosophischen Kultur auf dem Kontinent und im Streben nach einer Befreiung von dem -in der Kolonialzeit von der Metaphysik aufgezwungen- „Denken des Starken“ auszumachen. Zur Debatte steht also nicht die Erschaffung einer ‘anderen’ philosophischen Strömung, sondern die, im Sinne Heideggers Infragestellung der traditionellen Philosophie, ihrer Sprache und ihrem griechisch-deutschen Kontext. Wenn es folglich eine vom Werk Heideggers ausgehende Reproduktion gegeben hat, so besteht diese in einer Revision der eurozentrischen Tradition, die nunmehr von den Dimensionen des Denkens und von der Sprache in dieser Region ausgeht. Ein anschauliches Beispiel für diesen Tatbestand ist -auf der ersten Rezeption- die mexikanische Gruppe Hiperión, die mit jedem Werk ihrer Mitglieder zu einer Öffnung im Denken des Mexikanischen und Lateinmerikanischen beigetragen hat. Solcherart stellte sich erstmals in philosophischer Hinsicht die Frage einer Suche nach dem Sein, der entwendeten, verborgenen, vermischten und gefürchteten Mexikanität. Die Ergebnisse solcher

Erkundungen tragen „Eigennamen“. Um nur einige von ihnen zu erwähnen: *Die Analyse des Seins des Mexikanischen* von Emilio Uranga; *Die Erfindung Amerikas* von Edmundo O’Gorman; *Das Labyrinth der Einsamkeit* von Octavio Paz. Allerdings lassen sich auf der zweiten Rezeption auch evolutive Tendenzen beobachten, wie sich in Rodolfo Kuschs Ausführungen zum Konzept des „lateinamerikanischen estar“ oder in Danilo Cruz Vélez Revision der Sprachphilosophie unter dem Aspekt eines „Mysteriums der Sprache“ zeigt.

Dies bedeutet auch, daß eine Kritik an Heidegger von der Struktur seines philosophischen Entwurfs auszugehen hat, damit sie sich nicht in einem Teufelskreis oder im Netzwerk der Ambivalenzen verfängt. Heidegger ist nicht mit dem Instrumentarium der Epistemologie, des Pragmatismus oder der traditionellen formalen Logik zu kritisieren. In diesen Fällen blieben wir dem tradierten Schema der Beziehung ‘Subjekt-Objekt’ verhaftet und fänden keinen Zugang zum Denken dieses Philosophen. Gleichwohl haben die Ambivalenzen in der Philosophie Heideggers dazu beigetragen, daß sie in Lateinamerika rezipiert und verstanden wurde, ist das Denken in dieser Region doch ebenfalls durch den Zwiespalt zweier widersprüchlicher Visionen der Welt geprägt: der vom Okzident aufgezwungenen und in der Kolonialzeit ausgebildeten und einer eher autochton-regionalen, die jedoch nicht als die primitive Sichtweise im Sinne eines Originals erachtet ist, sondern als eine Art Rekonstruktion nach den Zerstörungen der Eroberung. Auf diese Weise erfahren Lateinamerikaner ständig die Ambivalenz von zwei Denkweisen in einer.

Folgendes Zitat Heideggers könnte den Ausgangspunkt der Interpretation eines unentwegten Spiels des Daseins -des Seins des Menschen- bilden, das sich findet und vor sich flieht, vor der Welt und seinem „estar“: „Als Seiendes, das seinem Sein überantwortet ist, bleibt es auch dem überantwortet, daß es sich immer schon gefunden haben muß- gefunden in einem Finden, das nicht so sehr einem direkten Suchen, sondern einem Fliehen entspringt.“<sup>273</sup> Ich würde dieses Phänomen einer steten Rückkehr zum Sein als einen permanenten Blick nach Norden und als Flucht vor dem Süden interpretieren. Oder in anderen Worten: als Furcht vor unserem eigenen Sein -im Sinne von „estar“-, das verlangt, uns daran zu erinnern, daß wir uns im-Süden *befinden* (*estamos*). Es bleibt also danach zu fragen, was wir von der Flucht vor unserem ‘estar’ zu halten haben? Wir sind (*ser/somos*) nicht in Zeiten der Not, wir befinden uns (*estar/estamos*) in Zeiten der Not und nehmen davon keine Notiz: Wir flüchten vor unserem „estar“ auf der Suche nach dem Sein (*ser*).

---

<sup>273</sup> ST. § 28. S. 135.

"Der Lebenslauf ist in der Online-Version aus Gründen des Datenschutzes nicht enthalten."