

La recepción de la filosofía de Heidegger en Latinoamérica¹

Alberto Rosales²

Cuando se habla de recepción en este sentido no se trata, claro está, de un fenómeno físico relativamente simple, como verter un líquido de un recipiente en otro, sino de un diálogo muy complejo entre seres humanos o culturas diversas, donde es posible tanto la comprensión como la incomprensión, la falta de interés, e incluso el malentendido y la agresión. En la parte inicial de mi exposición me referiré a la situación espiritual en que se encontraba Latinoamérica cuando se inició su relación con el pensamiento de Heidegger, y señalaré ejemplos de maneras deficientes o erradas de comprender sus ideas, así como el surgimiento progresivo de una comprensión positiva de estas. En segundo lugar, he de narrar también brevemente mis experiencias personales durante mis años de formación en Freiburg y luego en Colonia, para corresponder al deseo de los organizadores de este acto. Finalmente, trataré de resumir las características generales de la relación de los pensadores latinoamericanos con la filosofía de Heidegger.

Ante todo es conveniente echar una mirada a la situación espiritual de Latinoamérica cuando entró en relación con Heidegger. La filosofía escolástica y la teología católica llegaron a nuestro continente con los descubridores y

¹ Conferencia pronunciada en Messkirch, Alemania, el día 27 de septiembre de 2014, con motivo de conmemorarse el 145 aniversario del nacimiento de Martin Heidegger.

² Alberto Rosales. Profesor Emérito de la Universidad Simón Bolívar. Caracas – Venezuela. Licenciado en Filosofía (Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1957), Doctor en Filosofía (Universität zu Köln, Alemania 1967). Autor de numerosos artículos publicados en revistas nacionales e internacionales y de varios libros, entre los que se cuentan: *Siete ensayos sobre Kant* (ULA 1993), *Unidad en la dispersión* (ULA 2006), *Transzendenz und Differenz (Transcendencia y Diferencia)* (Phaenomenologica vol.33, Martinus Nijhoff, Den Haag. Holanda 1970) y *Sein und Subjektivität bei Kant* publicado en el año 2000 por Walter de Gruyter Verlag, Berlin – New York. Esta última, traducida al castellano (*Ser y Subjetividad en Kant*), fue publicada en Argentina por la Editorial Biblos, en el año 2010.

conquistadores españoles y portugueses. Estos fundaron desde el siglo XVI, en las principales ciudades de sus colonias, seminarios católicos y universidades, en las cuales la filosofía estaba representada por la escolástica tomista y escotista. Durante el siglo XVIII comenzó a divulgarse furtivamente la filosofía europea moderna y sus ideas críticas sobre la religión y la vida política de la sociedad. Los enciclopedistas franceses influyeron en cierta medida a aquellos latinoamericanos que emprendieron en las primeras décadas del siglo XIX la independencia de las colonias españolas. Luego, durante la primera mitad de ese siglo se difundió en nuestras universidades, primero un eclecticismo que trató de armonizar la filosofía con el catolicismo (Maine de Biran, Cousin), y después el positivismo de Comte, el cual tuvo una influencia considerable sobre todo en Brasil y en México hasta comienzos del siglo XX. Esa tendencia fue desplazada luego en México por Bergson y su filosofía de la vida, y después por la divulgación de la fenomenología de Husserl.

En esa misma época *Ortega y Gasset* comenzó a ser conocido en España, cuyos escritos influyeron también en la recepción de la fenomenología y luego de Heidegger en México y en Latinoamérica. Ortega había estudiado en tres oportunidades en universidades alemanas, entre ellas en Marburgo (1906), donde entró en contacto con Cohen y Natorp. Si bien él no se adhirió al neokantismo, evolucionó desde este hacia una filosofía de la vida, centrada en el yo individual y en sus circunstancias reales (1913). Ortega no era solamente un pensador, sino también un mago de la lengua castellana. Sus brillantes ensayos y libros comenzaron a influir en España y al otro lado del océano, en especial a través de su *Revista de Occidente*. Esta promovió no sólo sus propias ideas, sino también la fenomenología de Husserl y ante todo la filosofía de Scheler, y promovió así la traducción y publicación de las obras de esos pensadores. Las ideas del propio Ortega tuvieron una gran repercusión en México, no sólo por su interés filosófico.

Para entender su resonancia es necesario insistir brevemente en otro aspecto histórico que ha sido también muy importante en la posterior recepción de Heidegger en nuestro continente. En Norteamérica las colonias inglesas, aisladas

en lo posible de la población indígena, se desarrollaron como una parte de Inglaterra al otro lado del Atlántico que, a pesar de sus posteriores guerras con la metrópoli, conservó y prolongó su misma cultura. A diferencia de esto, si bien la colonización española y portuguesa no impidió el mestizaje de razas y culturas, la población indígena sufrió un choque cultural que aún persiste, no sólo porque ella perdió en gran parte su propio mundo espiritual y material, sino también porque no adquirió plenamente el mundo cultural de los conquistadores, sobre todo en aquellos lugares donde la colonización europea fue muy superficial. A consecuencia de esto los países que surgieron después de su independencia de España o Portugal, no eran totalmente españoles o portugueses. Su mestizaje cultural implicó una confusión e indecisión, una falta de unidad en las creencias, deseos y proyectos que, antes de la independencia de la metrópoli y después de ella, forzó a los latinoamericanos a preguntarse cuál era su propia identidad. Esa búsqueda de sí mismos adquirió una fuerza especial en México a comienzos del siglo XX, debido a la gran herencia de su cultura indígena y a la importancia de su pasado colonial. Como quiero mostrar ahora, ese movimiento influyó en su filosofía y condicionó luego la recepción del pensamiento filosófico europeo en esa región.

A partir de 1908, los filósofos Vasconcelos y Caso iniciaron en México su oposición al positivismo reinante hasta entonces y propiciaron un giro hacia la filosofía de la vida, inspirados por Bergson y después por Ortega. La consigna este último: “Yo soy yo y mi circunstancia”, permitió dar además a ese giro una orientación nacionalista. Vasconcelos había proclamado en efecto desde el comienzo la necesidad de concebir una filosofía arraigada en la mentalidad y tradición del pueblo mexicano, y extendió ese llamado a toda la América Latina, lo cual tuvo, como veremos, vastas consecuencias. A través de la *Revista de Occidente* y de su actividad editorial comenzaron después a conocerse en México las ideas fenomenológicas. Alberto Caso, quien dictó cursos sobre Husserl, Scheler y Hartmann, fue el primero en publicar en 1934 una obra en español sobre *La filosofía de Husserl*. Desde 1928, su discípulo García de Mendoza expuso en sus clases universitarias las ideas de Husserl, Scheler y Heidegger. Pero el más

importante de los discípulos de Caso fue Samuel Ramos, quien aceptó las ideas de Ortega y de la fenomenología, pero les dio un giro hacia la problemática antropológica del hombre mexicano, en su obra más importante: *El perfil del hombre y la cultura en México* (1938). Caso y sus discípulos prepararon así el segundo período de la recepción de Husserl y de Heidegger, de manera que estos fueron entendidos de antemano a la luz de la problemática del hombre mexicano y de su cultura. Hasta ese momento las alusiones a Heidegger en idioma español se limitaban a las referencias críticas de Ortega en su libro *El tema de nuestro tiempo* (1931) y a las traducciones de la lección *¿Qué es Metafísica?* (1932, 1933) y a libros como el *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (1936) del argentino Carlos Astrada y *La ontología fundamental de Heidegger* (1939) del peruano Alberto Wagner de Reina, quienes habían estado presentes en las lecciones de Heidegger en Freiburg.

El segundo período de recepción comenzó a finales de los años treinta, cuando debido a la guerra civil española, se exiliaron en México algunos de los más importantes filósofos españoles de esa época: José Gaos, Joaquín Xirau, E. Nicol, E. Imaz y L. Recassens-Siches entre otros. Juan David García Bacca dictó cursos de filosofía en Venezuela durante unas décadas. Ortega mismo y García Morente se establecieron durante algunos años en Argentina. Desde su arribo a México, Gaos jugó un papel decisivo, a través de sus publicaciones, de importantes traducciones de obras filosóficas alemanas, y de sus cursos universitarios. En los años veinte Gaos había traducido junto con García Morente las *Investigaciones Lógicas* de Husserl (1929). Luego tradujo en México las *Meditaciones Cartesianas* de este (1939), así como el primer volumen de las *Ideas* (1943). Y lo más importante para nosotros: Gaos hizo también la primera traducción española de *Ser y Tiempo*, que fue la segunda en todo el mundo, y escribió una *Introducción* a esa misma obra. Ambos libros aparecieron en 1951. En los años siguientes tradujo los cuatro volúmenes de la *Ontología* de Hartmann. Además dedicó dos años a dictar un seminario sobre *Ser y Tiempo* en la *Universidad Autónoma* de México, al cual asistieron sus estudiantes más capaces. Si bien esto hacía esperar el inicio de una recepción más profunda del pensamiento de Heidegger, el resultado fue

decepcionante. En efecto, *Ser y Tiempo* fue interpretado por los discípulos de Gaos en el marco del existencialismo sartriano, que estaba de moda en aquella época, como una suerte de antropología filosófica, y a la vez fue utilizado de inmediato para continuar y ahondar la reflexión sobre el hombre mexicano. Ese extraño resultado no fue imposible, pues Gaos mismo era historicista, creía que la filosofía era una manifestación personal y dudaba de la intención universal de la filosofía. Esta fue también la tendencia de algunos discípulos de Gaos, que formaron el grupo “Hyperión”. Uno de ellos, Emilio Uranga, a quien yo conocí en Freiburg en 1953-54, llevó esa tendencia a su culminación, con su libro *Análisis del ser del mexicano* (1952). Poco tiempo después, algunos de los discípulos de Gaos, que buscaban una filosofía más consistente, prefirieron retornar a la fenomenología husserliana, entendida como filosofía del conocimiento y la lógica, y por esa vía, a mediados de los años 70, terminaron por volverse hacia el neopositivismo y la filosofía analítica. De ese modo casi increíble fracasaron los esfuerzos de Gaos por una recepción adecuada de la filosofía de Heidegger. Sólo en los años ochenta comenzaron a aparecer en ese país algunas interpretaciones serias de la misma por parte de Felipe Boburg, Ricardo Horneffer, Angel Xolocotzi y Alberto Constante entre otros.

Por otra parte, impulsos procedentes del neomarxismo europeo, y de la vida política de los años cincuenta, como la revolución cubana, hicieron surgir el interés por el marxismo, que reinó en México y en otros países latinoamericanos desde los años sesenta a los noventa, el cual ha influido en la recepción de Heidegger en nuestro continente. El marxismo se convirtió entonces en tema de lecciones universitarias, en las cuales Heidegger y el Sartre temprano eran combatidos como los últimos representantes de la filosofía burguesa. Si bien esa tendencia disminuyó luego, con el derrumbe de la Unión Soviética, no desapareció completamente, pues ella se había fundido ya con la concepción del mundo de los pensadores mexicanos, y constituyó lo que es conocido hoy en día como *Filosofía de la Liberación* (o “Filosofía Latinoamericana”), la cual ha influido también negativamente en la recepción de la filosofía de Heidegger. Ese movimiento surgió a fines de los años sesenta, del intercambio de ideas entre el pensador peruano

Salazar Bondi y el mexicano Leopoldo Zea, que había sido uno de los líderes del mencionado grupo “Hyperión”. Esa tendencia es así pues una prolongación de la filosofía nacionalista de los mexicanos, pero con un nuevo carácter continental, dirigido a todos los latinoamericanos, y con relaciones religiosas y políticas. La Filosofía de la Liberación nació propiamente en 1972, en un congreso de filosofía en Córdoba (Argentina). Sus fundadores fueron Enrique Dussel, el Padre Juan Carlos Scannone y Horacio Cerrutti, a los cuales se unieron luego Arturo Andrés Roig y muchos otros.

La Filosofía de la Liberación parte de la creencia en que Latinoamérica, como extensión terráquea y como grupo de sociedades humanas, ha estado dominada y lo sigue estando, por fuerzas y países extranjeros, así como por sus ideas y productos culturales. La creencia en tal hecho proviene a la vez de un sentimiento de lástima por los oprimidos: el indio, el negro y el mestizo, y de desprecio por los europeizantes. Según esa manera de ver, estos últimos se encuentran dominados por la cultura europea y norteamericana, y no viven auténticamente como latinoamericanos. Sus decisiones, conductas y obras no corresponden a su oculto yo. Por ello es necesario descubrir qué son. Esta manera de ver de los filósofos de la liberación es en parte un invento. Ella pasa por alto que los latinoamericanos participan de hecho, en mayor o menor medida, de la cultura europea y que no pueden librarse ya más de ese hecho histórico. Lo que se presenta frecuentemente como creencia o fenómeno cultural de nuestros antepasados indígenas está tan enlazado con la tradición europea que es muy difícil separar uno del otro. Esa situación es hoy en día no sólo peculiar a Latinoamérica, sino también a la mayor parte de los pueblos del mundo, justamente cuando se va formando una manera de vivir casi planetaria. Pueblos con culturas cerradas son casi una excepción. Con esto no queremos negar, que hay todavía en Latinoamérica poblaciones relativamente pequeñas con una fuerte tradición indígena. Lo que es problemático es si esa tradición puede aportar hoy algunas ideas importantes para la cultura mundial o soluciones para los problemas político-sociales de nuestros países.

A pesar de todo esto, y de acuerdo con su tendencia regionalista, los filósofos de la liberación proclaman que los latinoamericanos tienen la tarea de liberarse de su situación opresiva, no sólo a través de una práctica económica y política, sino también filosóficamente. Por esto su liberación debe comenzar con una crítica de la filosofía europea, en la medida en que esta se oponga al proyecto liberador, una crítica, que permita a la vez acoger las tesis filosóficas favorables a ese proyecto. Esa ambigua actitud revela que tal filosofía no pretende ignorar totalmente la tradición que ella desprecia, sino que quiere a la vez zurcirse su propia doctrina con retazos de una tradición mal digerida. De acuerdo con tal propósito esos pensadores tienden a rechazar toda filosofía que sostenga fundamentos universales, de tipo ontológico o ético, así como la posibilidad de acceder a conocimientos semejantes. Por el contrario, acogen gustosamente teorías antropológicas que disuelven al hombre en su fluir histórico, y proclaman que la filosofía es un producto de la historia y la praxis humana, un instrumento de esa praxis, que puede ser “fabricado” de acuerdo con las necesidades vitales del hombre. Es innecesario decir, que esos pensadores rechazan por tales razones la filosofía de Heidegger, tanto la de *Ser y Tiempo*, como la posterior. Sin embargo, ello no excluye la posibilidad de un diálogo con Heidegger, como ha intentado Dussel, el cual busca en su *Ética de la Liberación* (1973) neutralizar el “ontologismo” de aquél con ayuda de Levinas. Ese tipo de argumentación es erróneo, pues una teoría del hombre y del Ser como la que ha propuesto Heidegger no impide el proyecto de una ética, ni prohíbe su aplicación en nuestro trato con los pobres y oprimidos, sino que es más bien la condición necesaria de una ética, sea cual sea su tendencia. Como he dicho en mi ensayo “Vías y extravíos del pensamiento latinoamericano” (1990), yo reconozco plenamente el significado histórico de la Filosofía de la Liberación como una “concepción del mundo”, pero dudo que ella pueda proporcionar la base para una filosofía “primera”.

Simultáneamente con la Filosofía de la Liberación surgió un movimiento al interior de la iglesia suramericana, liderizado y concebido por los Padres Leonardo y Clodovis Boff en Brasil, Gustavo Gutiérrez en Perú y Juan Carlos Scannone en Argentina, el cual ha sido conocido también como *Teología de la Liberación*. Ella

comparte con la filosofía del mismo nombre un diagnóstico análogo de Latinoamérica y busca interpretar de nuevo la Biblia en vista de la situación de los pobres y oprimidos, y orientar según esto el trabajo pastoral de la iglesia. Pero como ese movimiento teológico se inclinó, al menos en sus comienzos, hacia el marxismo, fue criticada radicalmente por el Vaticano, el cual evitó sin embargo una ruptura que no habría podido ser reparada. Desde entonces la Santa Sede ha tratado de acoger y reorientar ese movimiento teológico en su programa pastoral, como lo revela el libro reciente del Cardenal Müller y Monseñor Gustavo Gutiérrez, que alude en su título a la iglesia como “pobre y para los pobres”. En lo que concierne a la recepción de la filosofía de Heidegger, el Padre Scannone sigue sosteniendo al parecer hoy en día la crítica de Dussel antes referida. Entre aquellos partidarios de la teología mencionada que se han ocupado seriamente de Heidegger puedo mencionar al Padre Jaime Hoyos de Colombia.

Hasta aquí he tratado de esbozar un panorama de la recepción del pensamiento de Heidegger en Latinoamérica. Ahora quisiera corresponder al deseo de los organizadores de este acto, al narrar mis experiencias durante mis años de estudio en Freiburg y en Colonia. No pretendo con esto poner de relieve el camino intelectual de una persona, sino mostrar cómo puede ser el intento de un latinoamericano de comprender y de dialogar de manera personal con el pensamiento de Heidegger.

Mi primer contacto con sus ideas ocurrió hacia comienzos de los años cuarenta del pasado siglo, durante la guerra, cuando no se tenía la menor noticia de él en mi país. Un día, cuando tenía once o doce años de edad, cayó en mis manos una revista, en la cual había un artículo, de un autor que no recuerdo, sobre el concepto de nada en Heidegger. No creo haber entendido mucho de él, pero el hecho de que lo recuerde todavía significa que tuvo alguna importancia para mí, probablemente por la resonancia religiosa de la palabra “nada”. Y en los años siguientes pude informarme sobre esa idea y su autor, pues apenas concluida la segunda guerra mundial, comenzó a llegar a Latinoamérica una oleada de informaciones acerca de las tendencias existencialistas, sobre todo de Sartre, en las

cuales se hablaba también de Heidegger y de Husserl. En aquellos años leí su lección *¿Qué es metafísica?*, traducida por Zubiri y obtuve algunas escasas informaciones sobre ambos autores, por ejemplo a través del libro de Wagner de Reyna, antes mencionado.

De este modo hacia fines de esa década decidí iniciar mis estudios universitarios de filosofía en nuestra Universidad Central, donde enseñaban también dos importantes profesores españoles: García Bacca y Granell. Y como yo había comenzado a tratar de leer el pequeño libro de Heidegger *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus*, empecé a aprender la lengua alemana en 1950. Años después, mi maestro y amigo Mayz Vallenilla, quien había asistido en 1952, en Freiburg, a la lección de Heidegger *Was heisst Denken*, me ayudó a obtener una beca del DAAD para estudiar en Alemania. De este modo viajé a Freiburg en el otoño de 1953, para iniciar mis estudios universitarios. Mi estancia en esa ciudad fue para mí bastante difícil, pues yo era un joven inexperto, que nunca había vivido fuera de su hogar, que tenía que superar por primera vez un fuerte invierno, y vivir como extraño y con poco dinero, entre seres humanos que sufrían aún los daños de la guerra y sus consecuencias. Viví muy aislado, frecuentaba apenas un grupo de estudiantes latinoamericanos, que no habían aprendido aún a convivir con los alemanes, y pasaba el tiempo estudiando, sobre todo a Kant, en mi pequeña habitación en la Wannerstrasse, detrás de la estación principal del ferrocarril. En la Universidad escuché las lecciones de Fink (sobre Nietzsche), de Ulmer (sobre Descartes), así como de Szilazi, Hommes y Welte y tomé parte en un seminario de Struve sobre Fichte. Entre mis mejores vivencias en Freiburg recuerdo la ejecución de la *Matheus-Passion* de Bach en la Johanneskirche, el concierto de los Berliner Philharmoniker bajo la dirección de Furtwängler en el Messeplatz, y la conferencia de Heidegger *Die Frage nach der Technik* en la Paulus Saal el 10 de febrero de 1954. En esa época la presencia espiritual de Heidegger se manifestaba en Freiburg por todas partes, incluso en un periódico de Carnaval, donde un estudiante, imitando su lenguaje, decía: “die Birne birnt” (la pera “perea”!). En la primavera de 1954 pude admirar la belleza de los bosques durante un viaje en ferrocarril hasta Tübingen. En suma, a pesar de mis

dificultades de adaptación, mi breve estadía de un año en Freiburg me permitió iniciarme en una nueva manera de estudiar y pensar, me comprometió definitivamente con la filosofía, y me puso en contacto con la lengua alemana y con los alemanes.

En los años siguientes regresé dos veces a Alemania, esta vez a Colonia, donde estudié sobre todo a Husserl y Heidegger con los profesores Landgrebe, Volkman-Schluck y Biemel. Fui también estudiante de Lakebrink y de Funke (Bonn). A mediados de los sesenta obtuve durante dos años la beca de la Humboldt-Stiftung. El problema de la trascendencia y la diferencia, que encontré en 1959 al leer el tratado *Sobre la esencia del fundamento*, se convirtió en el tema de mi disertación, que después de muchos años de trabajo pude concluir en 1966. Dos años después de mi promoción, cuando ese trabajo estaba ya en vías de salir publicado en Holanda bajo el título de *Transzendenz und Differenz*, mi amigo, el Prof. Biemel, me sugirió la posibilidad de visitar a Heidegger para dialogar sobre mi tesis. Gracias a su intermediación ese encuentro tuvo lugar el día 12 de diciembre de 1969, en su casa en Freiburg-Zähringen. Durante mi visita traté de esbozarle la dirección de mi trabajo, a lo cual él observó que se trataba del primer libro dedicado con esa extensión al problema central de la diferencia. Le informé que mi trabajo había partido de la lectura de *Vom Wesen des Grundes* y de su alusión a la diferencia ontológica en el marco de una teoría de la analogía, fundada en la trascendencia y su temporalidad, y que yo había tratado de reinterpretar, a partir de esa base, a *Sein und Zeit*, para poner de relieve qué decían implícitamente sobre la diferencia esa obra y sus siguientes escritos. Heidegger observó al respecto: “Eso es casi lo más difícil” y me sugirió no dejar de estudiar lo que él había pensado años después sobre la diferencia, en una nueva perspectiva. Yo asentí y le dije que mi intención había sido concentrarme en la teoría de la diferencia en sus obras en torno a *Sein und Zeit*, para poder tener después acceso a sus trabajos posteriores, que me parecían muy difíciles. Llegados a este punto le sugerí la hipótesis que había esbozado en la nota final de mi libro, acerca del motivo de su Kehre: la tesis de su opúsculo *Sobre la esencia del fundamento* de que el comprender proyecta de sí mismo al Ser como posibilidad no está de

acuerdo con la tesis de que la esencia de la verdad es el descubrimiento, pues este último presupone que el Ser sea ya antes de ser descubierto y ello contraría, por lo tanto, que él sea proyectado por el comprender. Heidegger observó con las siguientes palabras: «Este es, ciertamente, un camino. ¿Ha investigado usted sistemáticamente todos los caminos del giro?». Esa pregunta me dejó un tanto perplejo, por lo cual sólo pude responderle que a partir de esa hipótesis había tratado de esbozar un camino que condujera a sus tesis posteriores, y le prometí enviarle mis ideas por escrito a mi regreso a Caracas. En efecto a comienzos del año siguiente le envié una carta al respecto, que Heidegger no respondió, tal vez a causa de su enfermedad en abril de 1970. Sin embargo, como yo le había rogado que revisara una copia de la versión original de su conferencia sobre la verdad, de 1930, él me envió esa copia con algunas correcciones y unas líneas sobre el modo como yo debía utilizar ese texto en mi trabajo futuro. Posteriormente el contenido de mi carta apareció en 1984 en la *Zeitschrift für philosophische Forschung* bajo el título de “Sobre el problema del giro en el pensamiento de Heidegger”.

En los años siguientes continué ahondando en esa misma orientación mi estudio de la obra de Heidegger en sus diversos aspectos, que he expuesto en mi país y fuera de él en mis lecciones y seminarios universitarios, así como en conferencias y en unos 29 ensayos, aparecidos en revistas internacionales, 6 de ellos en alemán. El pensamiento de Heidegger es tratado además parcialmente en dos otros libros míos (1991 y 2006). He traducido además al español bajo el título de *Schelling y la libertad humana* su lección de 1936 sobre ese pensador. Mi libro sobre Kant, publicado el año 2000 por la editorial Walter de Gruyter, se encuentra en un intenso diálogo con Heidegger. La *Revista Venezolana de Filosofía*, fundada por mí en Caracas en 1971, contribuyó al estudio y difusión del pensamiento fenomenológico y de Heidegger por parte de autores en lengua española (hasta el 2002).

Para terminar quiero resumir mis observaciones acerca de la recepción del pensamiento de Heidegger en Latinoamérica de la siguiente manera. Como ha mostrado mi exposición, el encuentro de ambos ha tenido múltiples formas, con

diversos grados de acogida o de rechazo. Su encuentro ha estado condicionado por el estado cultural de los diversos países y por el nivel de la educación en el bachillerato y las universidades, así como por el grado de la tradición filosófica de esos países. En la acogida o el rechazo del pensamiento de Heidegger han jugado un papel importante las tendencias políticas reinantes en cada país, así como la posición política de Heidegger mismo. Sus ideas han sido rechazadas esporádicamente por razones políticas, motivadas por su adhesión pasajera al nacionalsocialismo y por su supuesto antisemitismo. Un ejemplo de esto ha sido el caso de Victor Farías, el cual es precisamente un latinoamericano. Además de esto su recepción ha sido afectada por los malentendidos, lo cual será inevitable también en el futuro debido a la profundidad y novedad de la obra de Heidegger. Durante las décadas de los cuarenta a los ochenta, *Sein und Zeit* y las otras obras de su primera época han sido identificadas, por ejemplo primero en España, con el nazismo, y luego por dondequiera con el existencialismo. En cambio sus obras posteriores han sido interpretadas por algunos como próximas a una nueva mística y religiosidad.

A pesar de todo esto, poco a poco ha surgido un cierto número de filósofos latinoamericanos que estudian, interpretan y escriben sobre él. Algunos de ellos han estudiado en universidades alemanas y han aprendido el alemán. La calidad e información de sus trabajos ha aumentado. Muchas obras de Heidegger han sido traducidas ya al español o al portugués con mayor o menor acierto. Un ejemplo de esto es la nueva traducción de *Ser y Tiempo*, realizada en buen español por Jorge Rivera, la cual ha sustituido la vieja, y en parte ilegible, traducción de Gaos. El creciente diálogo con el pensamiento de Heidegger en Latinoamérica y en todo el mundo se debe, en buena parte, a la aparición de la edición completa. Otra prueba de esa situación prometedora es la reciente fundación de la *Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos*, a la cual pertenecen autores españoles y latinoamericanos. Ella publica periódicamente en Argentina los *Studia Heideggeriana* y celebra congresos internacionales cada dos años. Ese giro hacia una comprensión positiva de Heidegger no es la recaída en una tendencia europeizante, que olvida lo latinoamericano y se entrega a lo extraño, pues él se

origina del otro componente de nuestra propia tradición, que está presente en nuestra lengua, española o portuguesa, en nuestras costumbres y convicciones culturales, y que pertenece hoy en día a la cultura planetaria.

Con esto he llegado al final de mi exposición. Para terminar quiero agradecer cordialmente al Sr. Rainer Müllbert, al Dr. Alfred Denker y al Sr. Arne Zwick, Alcalde de Messkirch, su amable invitación para tomar parte en este acto, y especialmente a mi amigo, el Prof. Dr. Gerhard Hebbeker, por la revisión de mi texto alemán.



Fotografía de Alberto Rosales tomada en el estudio de Heidegger, en el mismo sillón donde él se había entrevistado con Heidegger el 12 de diciembre de 1969.