

Heidegger y la filosofía latinoamericana contemporánea. Una relectura culturalmente situada

Mario Carlos Casalla

Se cumplen este año seis décadas de la publicación de *Sein und Zeit* (1927). Sin duda es la obra más importante de Martin Heidegger, tanto como una de las más significativas de la filosofía de este siglo. Su polémica presencia se hizo sentir de inmediato no sólo en Europa, sino también en América Latina, donde la traducción castellana de José Gaos (1951) constituye un hito importante de nuestra bibliografía filosófica. No puede tampoco dejar de mencionarse, al respecto, la labor interpretativa y de difusión que –pioneramente– realizaron Carlos Astrada en la Argentina y Alberto Wagner de Reyna en el Perú¹. Sin embargo, a más de medio siglo de su aparición, resulta oportuno detenerse en la influencia y motivaciones que esa obra ejerció (y ejerce) sobre las generaciones más jóvenes de la filosofía latinoamericana. Aquellas que inician su vida intelectual más pública y activa a partir de la década de los años '70, que se plantearon con perseverancia el tema de la identidad cultural y del perfil propio de una filosofía latinoamericana (en relación con las diferentes realidades nacionales) y que, a partir de ello, concibieron su trato con el pensamiento filosófico europeo y norteamericano como un *diálogo situado*, antes que como monólogo o repetición exegética. En suma, una generación que intentó (e intenta) pensar más allá del ideal de la "normalidad filosófica" que, en su momento, figuró como meta casi excluyente de la filosofía en nuestras tierras.² Cumplido ese ideal en sus aspectos más destacados, la tarea filosófica comenzó a ser otra en América Latina, por cierto con los avatares propios de cada lugar. Sobre esta generación joven también se hizo sentir la influencia –entre otras– del pensamiento de Heidegger, sólo que ahora en consonancia con sus propios intereses filosóficos; lo cual la desembarazó –en cierta medida– del estrecho círculo del "heideggerianismo" y de la disputa cerrada entre escuelas y doctrinas³. Algo que al propio Heidegger le hubiera entusiasmado, sobre todo si atendemos a aquella taxativa afirmación suya: "No hay una filosofía heideggeriana y se existe a mí no me interesa".

Porque lo que sobre todo interesaba era el “diálogo del pensar”, algo que exigía *identidad cultural* por parte de los eventuales interlocutores.

La existencia como situación histórica

Entre varios motivos posibles, hay tres que nos parecen singularmente significativos y comunes en ese nuevo diálogo de la filosofía latinoamericana con Heidegger: 1) la comprensión de la existencia como *situación histórica*; 2) su crítica de la metafísica y el consecuente planteo de una actitud *superadora* y 3) su muy peculiar idea de la *libertad*. Por cierto que estos tres puntos no agotan el rico pensamiento de Heidegger (tanto como el diálogo con éste no es el único en la presente actitud, original y receptiva, de la filosofía latinoamericana) pero, dado la brevedad necesaria de esta ponencia, esos tres ítems pueden bien figurar como testimonios.

Vayamos al primero. *Ser y Tiempo* es, de una manera muy peculiar, una obra de “antropología filosófica” y no pocos problemas le trajo esto al autor con su maestro E. Husserl; sólo que allí la problemática del “hombre” es considerada en tanto y en cuanto devela la preocupación por el ser. Es en y desde el estado de “ahí” del *Dasein*, donde se puede arrojar luz sobre esa preocupación ontológica, que sigue siendo la central. Pero esta peculiar antropología heideggeriana contiene elementos sumamente significativos, leídos desde la preocupación de autoconstitución de una filosofía latinoamericana. En primer lugar, su carácter factual y siempre *situada*. Este acontecimiento (la existencia) es el punto de partida (siempre ulterior) de toda especulación posible; es “en cada caso la mía” y precede a toda “esencia.” Al mismo tiempo, no se trata de un “ahí” individual y solitario, sino de un *ser-en-el-mundo* (*In-der-Welt-sein*), arrojado a una temporalidad que se desenvuelve como *Historia* (*Geschichte*). No es de extrañar entonces que esta “antropología” haya sido motivo de un fructífero diálogo por parte de muchos autores de la nueva filosofía latinoamericana. Leída desde nuestra “situacionalidad” (algo que Heidegger admitiría de suyo), es posible darle un corte positivo a la tradicional (y ya agotada) polémica sobre

la “existencia o inexistencia” de una filosofía latinoamericana (aquella siempre precede a su “esencia”) y, al mismo tiempo, permite redefinir la idea europeo-moderna del “sujeto” del filosofar. Este ya puede ser pensado más allá del sujeto imperial moderno (el *ego cogito*), dado que esta forma no es comprensible de suyo, sino que se relaciona con una *muy peculiar* historia metafísica, que tiene, a su vez, a una muy determinada “idea de Europa” (en el sentido husserliano), por origen y por *télos*. Y precisamente, tal como lo demuestra Heidegger, esa historia dista mucho de ser un modelo para imitar. Precisamente, de lo que se trata es de revertirla, y es aquí donde nuestra *alteridad* inocultable con ese *télos*, nuestra historia como “periferia” de ese supuesto “centro”, adquieren una posibilidad y una riqueza insospechables de antemano. Claro que para ello es necesario –al revés de lo que se consideraba–, que la filosofía latinoamericana asuma esa alteridad y esa diferencia positivamente, quedando entonces en condiciones no sólo de su autoconstitución, sino de aportar creativamente a ese impostergable “dialogo de las culturas”, que también en filosofía se ha tornado planetariamente impostergable (sobre todo a partir de la crisis en que hoy se debate ese propio “centro”). Algo que ya está en marcha y tiene su historia en la filosofía latinoamericana contemporánea.

La superación de las ontologías totalitarias

Un segundo punto que anotábamos como importante en este diálogo con Heidegger, es su crítica al modelo metafísico (inaugurado por Platón y dialécticamente clausurado por Hegel) y su intento de pensar “más allá de la tierra devastada por la metafísica”.

Está directamente conectado con lo que más arriba señaláramos. Esa metafísica no es cualquier historia, sino la del “olvido del ser” (en términos nietzscheanos, “la historia de un largo error”) y, a partir de su propia crisis, requiere la necesidad de *superación*. Se trata –sobre todo a partir de su “época moderna”– de una ontología de la totalidad cerrada (de una “onto-teo-logía”, en términos heideggerianos), que sólo se relaciona con lo “exterior” (allí donde éste emerge)

negativamente: por absorción y disolución en su seno. Lo realmente “otro” es presentado en ella, o bien como un error del “método”, o bien como la “pobreza del punto de partida”. Se trata de una ontología totalitaria e *imperial* que no tolera, por esencia, ni la *interpelación* del otro, ni el subsistir creativo de la *diferencia*. Sin embargo, paradójicamente, este pensamiento fuerte es *débil* (ya que se monta en el “olvido”): no es “universal”, ni ineluctable (comienza con los avatares de una muy determinada cultura: la griega del siglo IV a.C.) y lleva en sí mismo el germen de su propia crisis (sobre todo a partir de la formidable totalización hegeliana). En consecuencia, su superación no sólo es necesaria, sino posible. Todo el *opus* heideggeriano, desde *Ser y Tiempo*, es un largo camino en esa dirección.

Con sus aciertos y sus errores, con sus luces y oscuridades, tiene ese planteo una grandeza y una creatividad que la filosofía latinoamericana no podía pasar por alto. No lo hizo y, una vez más, “leyó” aquellas propuestas a partir de su propia situacionalidad y apuntando al fondo del problema: la crisis de una civilización planetaria y su propio lugar en ella. De aquí la posibilidad de un diálogo latinoamericano con el autor de *Ser y Tiempo* y de encuentros y desencuentros en torno a problemas puntuales de la crisis, lo cual marca ya una diferencia sustancial con la antigua repetición de su pensamiento o la simple difusión académica. Desde aquella traducción de *Ser y Tiempo* al castellano (y más aún desde su publicación original que aquí recordamos), la filosofía latinoamericana ha ido madurando para esa actitud de diálogo. No sólo con Heidegger, sino con la filosofía europea en general. La seducción inicial y la reiteración monótona (siempre pendiente de la confirmación ultramarina), cedieron su lugar a un *pensar situado* (desde y hacia las “diferencias”), sin modelos *a priori* (que deben ser alcanzados por desarrollo gradual), sin prejuicios ni enclaustramientos, pero también sin totalidades onto-teo-lógicas que –funcionando como ineluctables “verdades”– dividían las aguas entre “civilización y barbarie” filosófica. Por cierto que esta actitud no es uniforme en el panorama actual de la filosofía latinoamericana, pero tiene ya entidad suficiente en la generación posterior a la de la “normalidad filosófica”.

La libertad como proyecto y conquista

Finalmente, señalábamos un tercer punto en este diálogo sumario con la filosofía de Heidegger: su muy peculiar idea de la *libertad*. Bien leído, este tema –casi sin ser nombrado como tal– está en la base de su hermenéutica del *Dasein* y de la *Historia* (*Geschichte*). Sólo que la libertad no es entendida en ella, ni como una “sustancia” (de la que el hombre pueda o no apropiarse), ni como un “atributo” (que pueda o no poseer).

Cuando se define al *Dasein* como el *ex-sistente* y a la estructura de esa existencia como *pro-yecto* (a partir del “abismo” inicial que constituye su fundamento), se está presuponiendo la libertad como el *modo de ser* más íntimo del hombre. Aquel en el cual “le va la vida” (ese “entre” el nacimiento y la muerte). Pero, al mismo tiempo, esa libertad se realiza como “*cura*” *histórica*; de manera tal que esa proyección de la existencia propia (en el orden relativo de lo individual), se da en realidad como un “gestarse histórico”. Se completa así ese triángulo *Dasein*/Tiempo/Ser, que constituye el núcleo de la obra que ahora recordamos.

No le es dable al *Dasein* más “intimidad” con el ser que en el todo de la historicidad que él mismo proyecta. Allí gana o pierde su “autenticidad”. Se busca así superar la vieja “metafísica moderna del sujeto” y sus consecuencias inmediatas y mediatas.

Se advertirá entonces lo atractivo de esta concepción histórico-existencial de la libertad para una filosofía que –como la latinoamericana– se ha comprendido a sí misma como *filosofía de la liberación*. La libertad así entendida (como “proyecto histórico” arraigado en la estructura misma del *Dasein*) queda, de alguna manera, asociada a ese matiz activo e histórico peculiar que encierra la expresión “*liberación*” (que dice mucho más que el término “libertad”, al ser pensado desde nuestra singular alteridad latinoamericana).

Sin embargo, ambos planteos no son “iguales”; no sólo porque sus argumentos intelectuales difieren, sino porque la situación histórico-cultural

en que fueron elaborados y escritos también es distinta. Y, como bien sabemos desde hace algunas décadas, *también en filosofía no es lo mismo pensar en el "centro" que en la "periferia"* (aunque por vía de recursos ideológicos y políticos, también se busque borrar esta diferencia esencial). Acaso sí, utilizando un recurso heideggeriano, podamos decir que estamos hablando de "lo mismo" (que no es lo "igual"). Pero esto –una vez más– lo confirmará el *Tiempo* y la asunción meditada y sincera de nuestras "diferencias". Lo cual acaso permita poner entre paréntesis el mito totalitario de la "filosofía universal" y abrirnos al diálogo fructífero y planetario de las *filosofías situadas*. Pero esto –para bien– ya nos aleja de Heidegger y nos compromete en nuestro propio (y latinoamericano) "punto de partida" filosófico.

Notas

¹ La obra de Carlos Astrada, *El juego existencial*, es de 1933 y *La antología fundamental de Heidegger* de Alberto Wagner de Reyna, de 1937.

² Como testimonios –entre muchos otros–, de la producción filosófica de esta nueva generación latinoamericana, en el caso argentino pueden consultarse los siguientes volúmenes de obra colectiva: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1974; *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Ed. García Cambeiro, Buenos Aires, 1975; *Identidad cultural, ciencia y tecnología*, Ed. García Cambeiro, Buenos Aires, 1986. También la colección de la Revista de Filosofía Latinoamericana, N°1 a 12, editados en Buenos Aires entre 1975 y el presente año, por la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales.

³ Un aporte en esa dirección fue la obra de nuestra autoría, *Crisis de Europa y reconstrucción del hombre. Un estudio sobre Martin Heidegger*, Ed. Castañeda, Buenos Aires, 1977.