

## Reseñas bibliográficas

Alberto Constante, *Imposibles de la filosofía frente a Heidegger*, Ediciones Paraíso, México, 2014, 196 pp.

*Imposibles de la filosofía frente a Heidegger* es un libro provocador y, por lo mismo, una obra necesaria en una comunidad como la nuestra, adormilada y mustia, que evita el juicio crítico y la polémica como si se tratasen de la peste. La obra de Alberto Constante es un ensayo histórico, pero también un ajuste de cuentas con el pasado y un programa de renovación para el futuro.

En su libro *La fenomenología en México*, Antonio Ziri3n se ocup3 de la recepci3n de esa corriente filos3fica en M3xico y lleg3 a la conclusi3n de que no la hubo o que la que hubo fue equivocada.<sup>1</sup> De manera semejante, Constante afirma que “hubo una recepci3n del pensamiento de Heidegger, pero 3sta fue menor, equivocada, err3nea, torcida, afectada siempre a la directriz de la b3squeda de lo nacional, de lo propio”.<sup>2</sup> Constante afirma que la verdadera recepci3n de Heidegger en M3xico es reciente, y que ha recibido un impulso especial gracias a la obra de investigaci3n, docencia y traducci3n de 3ngel Xolocotzi.<sup>3</sup>

La tesis de Constante va en contra de un mito construido alrededor de la figura de Jos3 Gaos y de sus disc3pulos. Lo que afirma es que Gaos no s3lo no ayud3 a la recepci3n de Heidegger, sino que la perjudic3, detuvo y deform3. La traducci3n de *Sein und Zeit* de Gaos, publicada en 1951, no permiti3 a los lectores de habla hispana encontrar al verdadero Heidegger, sino que los perdi3 en un enredo ling33stico.<sup>4</sup> Constante tambi3n se pregunta, sin encontrar respuesta, por qu3 el tema del nazismo de Heidegger fue ignorado en el entorno de Gaos y sus disc3pulos.

En el 3ltimo cap3tulo de su libro, el autor describe c3mo en el Fondo de Cultura Econ3mica se detuvo la publicaci3n de la traducci3n de *Sein und Zeit* de Eduardo Rivera, pues esa editorial pose3a los derechos de la traducci3n y se aferraba a la versi3n de Jos3 Gaos, a la que consideraba una “obra cl3sica”. La investigaci3n de Constante se basa en una revisi3n de los archivos de la editorial y es, sin duda, una valiosa contribuci3n a la historia de las ideas.

En pocas palabras, de esto trata el libro de Constante. Sin embargo, como siempre sucede, hay excepciones a las tesis que se defienden. La recepci3n mexicana de Heidegger no comenz3 con Gaos, y no fue Gaos el 3nico que dio c3tedra sobre la obra del fil3sofo alem3n. Constante sostiene que Edmundo

<sup>1</sup> Ziri3n 2004.

<sup>2</sup> Constante 2014, p. 128.

<sup>3</sup> De la extensa producci3n de este autor podemos mencionar Xolocotzi 2004, Xolocotzi 2009 y Xolocotzi 2011.

<sup>4</sup> Heidegger 1951.

O’Gorman fue el único filósofo mexicano que supo apropiarse del pensamiento heideggeriano de manera provechosa. O’Gorman no fue discípulo de Gaos, pero fueron muy amigos y, sin duda, discutieron largo y tendido sobre la filosofía de Heidegger. Pero O’Gorman siempre fue una rareza. Un personaje extraño entre los historiadores por ser demasiado filósofo y extraño entre los filósofos por ser demasiado historiador. Los filósofos mexicanos más importantes de la época como Ramos, García Máynez o Larroyo estaban más interesados en otros autores germanos, como Scheler, Hartmann o Dilthey. Por lo tanto, se puede decir que sin Gaos, sin su promoción de la figura de Heidegger, la recepción del filósofo de la Selva Negra en México hubiera sido muy diferente. Menos intensa, menos extensa, pero quizá, como diría Constante, menos equívoca y menos sesgada.

El caso de Octavio Paz se cuece aparte. Su libro de 1956 *El arco y la lira* está permeado de heideggerianismo. Pero Paz no fue un filósofo, como Constante se esmera en recordarnos, ni aprendió sobre la filosofía de Heidegger en las clases de Gaos en Mascarones.<sup>5</sup> El heideggerianismo de Paz era el de los cafés parisinos y el de las revistas literarias francesas. *El arco y la lira* es su obra ensayística de mayores alcances filosóficos, pero a mí me parece —y sé que corro el riesgo de cometer una irreverencia— una obra demasiado pretenciosa y, en ocasiones, incluso confusa. Sus debilidades no pudieron corregirse con los cambios que el autor introdujo en subsecuentes ediciones. Sin embargo, a Gaos debió llamarle la atención la manera en que la filosofía de Heidegger inundaba todos los capítulos del libro de Paz. Años después, Gaos le escribió al poeta para decirle que *El arco y la lira* es “el fruto más granado del existencialismo en lengua española”, y que adivina en él al próximo Nobel latinoamericano.<sup>6</sup> Gaos no erró en por lo menos una de esas dos apreciaciones.

En cambio, me parece que Constante es algo duro con Emilio Uranga. La de Uranga fue una recepción creativa de la filosofía heideggeriana que tomó en cuenta, como no podía ser de otra manera, el momento histórico en el que realizó su lectura. *Análisis del ser del mexicano* es una obra en la que la ontología de Heidegger se usa y se abusa de ella de manera original para un propósito que era de importancia en la cultura mexicana.<sup>7</sup> Es cierto que, como apunta Constante, Uranga y los hiperiones eran más sartreanos que heideggerianos, más francófilos que germanófilos. Sin embargo, Uranga decide ir a Alemania en un viaje de estudios que duró varios años. Por esos rumbos, pudo haber profundizado en su estudio de Heidegger, pero no lo hizo. Pasaba más tiempo en su habitación leyendo el periódico que en los salones de clase, más tiempo en los cafés que en las bibliotecas. Eso lo sabemos por sus diarios inéditos que están resguardados en la biblioteca del Instituto de Investigaciones Filosó-

<sup>5</sup> Esta opinión contrasta con la de Evodio Escalante, quien en un libro reciente (Escalante 2013, p. 33) considera que la influencia de Gaos en Paz durante la redacción de *El arco y la lira* es significativa.

<sup>6</sup> Véase “Carta a Octavio Paz del 12 de diciembre de 1963”, en Gaos 1999, p. 481.

<sup>7</sup> Uranga 2013.

ficas.<sup>8</sup> Hay un pasaje memorable de esos diarios en los que Uranga cuanta su primer encuentro con Heidegger. Asistió a una conferencia y lo vio de lejos, con una mezcla de incredulidad y desilusión. Otro alumno de Gaos que escribió un testimonio sobre Heidegger fue Alejandro Rossi.<sup>9</sup> Pero en ese texto se ocupa más del amigo peruano que le abrió las puertas al seminario de Heidegger que del filósofo alemán, como si éste fuese una mera excusa para tejer una narración autobiográfica.

Los alumnos de Gaos abandonaron paulatinamente el estudio de Heidegger como si hubiese sido un pecado de juventud. El último en hacerlo fue Fernando Salmerón, quien lo trabajó en su tesis de doctorado en 1965.<sup>10</sup> El caso de Ricardo Guerra es peculiar. Pero sus clases no bastaron para generar una tradición de estudio formal de la filosofía de Heidegger. Como recuerda Constante, a partir de los años setenta las corrientes de mayor ímpetu en la Facultad de Filosofía y Letras, a saber, el marxismo y la analítica, colocaron a Heidegger en un lugar marginal.

Como bien señala el autor, la nueva recepción de Heidegger, que podríamos llamar postgaosiana, comienza en los años ochenta y alcanza su mayor actividad en nuestros días. Esto lo sabemos de cierto si examinamos la Base de Datos Filos, en la que se reúne la producción filosófica mexicana del siglo xx.<sup>11</sup> Un esbozo de la bibliografía mexicana sobre Heidegger apareció en 2006, cuando Verónica Carmona y Cristina Roa reunieron una selección de 163 artículos publicados a partir de 1949 y 38 tesis defendidas a partir de 1955.<sup>12</sup> La mayoría de estos artículos aparecieron en la *Revista de Filosofía, Signos Filosóficos, Thesis, Diánoia y Espacios*.

Cuando yo estudié filosofía en la UNAM entre 1980 y 1984, Heidegger no estaba entre los autores favoritos. Los intereses de mis profesores y mis discípulos iban por otros lados. Sin embargo, no olvido un curso de ontología impartido por un joven y entusiasta profesor de nombre Alberto Constante, en el que leímos a Heidegger con sumo cuidado. Pero quien en aquel entonces se consideraba el principal especialista en la obra de Heidegger era Ricardo Guerra. Yo asistí a un par de clases de Guerra pero mi paciencia fue poca y, además, mis intereses ya estaban perfilados hacia la filosofía analítica. Mi amigo de la Facultad, Luis Ignacio Helguera, tomó la decisión de hacer una tesis sobre la hermenéutica en Heidegger, pero, a decir verdad, trabajo él solo. Guerra era su asesor, pero no leyó la tesis y cuando presentó su examen profesional se dedicó a dar una clase magistral en vez de interrogar al pobre Helguera que lo escuchaba desencantado.

<sup>8</sup> Uranga, E., *Diario personal 1954–1955*, Fondo Emilio Uranga, caja 1, expediente 2, Biblioteca Eduardo García Máynez, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>9</sup> Rossi 1999, pp. 26–27.

<sup>10</sup> Salmerón 1965.

<sup>11</sup> <<http://www.filosoficas.unam.mx/~bib/db.html>>.

<sup>12</sup> Carmona y Roa 2006, pp. 85–97.

Helguera no encontró mucha ayuda para su investigación en la Facultad de Filosofía y Letras. Sus amigos se lo habíamos advertido. Hacer una tesis de licenciatura sobre Heidegger en la primera mitad de los años ochenta se veía como algo arriesgado y, a fin de cuentas, anacrónico. Hay una anécdota que viene a cuento. Helguera fue becario del Instituto de Investigaciones Filosóficas. Cuando se entrevistó con el nuevo director y le contó que pretendía hacer una tesis sobre Heidegger, éste le dijo que era preferible que hiciera una tesis sobre Gadamer o sobre Habermas. Mi amigo se quejaba de la falta de sensibilidad del director, pero viendo las cosas a la distancia, no me parece que le hubiese dado tan mal consejo. En el México de mediados de los años ochenta urgía un buen especialista en Gadamer o en Habermas. Pero también existía la idea, compartida por casi todos los filósofos de la UNAM, de que Heidegger era un cartucho quemado.

Sin embargo, es precisamente en este entorno tan poco favorable a Heidegger que se comienza a gestar la recepción postgaosiana del filósofo alemán. Un primer paso muy importante en esta nueva corriente es el libro de Alberto Constante *El retorno al fundamento del pensar (Martin Heidegger)* publicado en 1986 (aunque el manuscrito habría sido terminado en 1983).<sup>13</sup> Por modestia, Constante apenas lo menciona en una nota de *Imposibles de la filosofía frente a Heidegger*, pero me parece que se trata de la piedra angular de la nueva recepción de Heidegger en México. Este libro es el primero escrito desde México en el que se examina la totalidad de la obra de Heidegger, es decir, tanto su primera como su segunda época.

Más adelante aparecieron los libros de Gil Villegas<sup>14</sup> y de Aguilar-Álvarez Bay<sup>15</sup>, quienes también se ocuparon de la filosofía de Heidegger de una manera muy rigurosa. Pero en esa corriente de calidad creciente habría que mencionar también otros dos libros de Constante: *Martin Heidegger en el camino del pensar*<sup>16</sup> y *Heidegger, el "otro comienzo"*.<sup>17</sup> Como se puede observar, Constante ha sido el estudioso mexicano de Heidegger más serio y más perseverante de los últimos treinta años y, por lo mismo, las afirmaciones que hace en su libro están fundadas en un conocimiento directo e íntimo de su campo de estudio.

En lo que sigue, y a manera de una pequeña contribución al estudio de la recepción de Heidegger en México, quisiera examinar dos números de las revistas *Nexos* y *Vuelta* de los años ochenta en los que se confirma el desprestigio en el que se encontraba la filosofía de Heidegger en México.

En diciembre de 1983, en ocasión de la publicación en español por el Fondo de Cultura Económica del libro *Heidegger* de George Steiner, la revista *Nexos* publicó algunos trabajos sobre ese trabajo de Steiner y, de manera oblicua, sobre Heidegger. El dossier está precedido por una nota de Hugo Hiriart en la

<sup>13</sup> Constante 1986.

<sup>14</sup> Gil Villegas 1996.

<sup>15</sup> Aguilar-Álvarez 1998.

<sup>16</sup> Constante 2004.

<sup>17</sup> Constante 2010.

que describe a Heidegger como “el maestro contemporáneo del pensar dificultoso”.<sup>18</sup> Hiriart se queja que “la recóndita ontología heideggeriana haya tenido tan generoso cultivo en nuestras tercermundistas aulas de filosofía”.<sup>19</sup> Pero, como hemos visto, en el México de 1983 sucedía más bien lo contrario. Era todavía el mito gaosiano el que seguía predominando en la mente de la mayoría. El mismo dossier incluye una reseña del libro de Steiner escrita por Peter Strawson, en la que el filósofo de Oxford aprovecha para hacer una crítica muy dura de Heidegger. Según Strawson, que en aquel entonces estaba en la cima de su prestigio mundial, era absurdo sugerir que Heidegger estaba a la altura de filósofos como Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz o Kant.<sup>20</sup>

En el mismo número de *Nexos* se incluye un breve texto de Emilio Uranga titulado “Heidegger en México”. Dice así Uranga:

Entiéndase bien: al oír hablar de Martín Heidegger en México me da por pensar que se habla de un pasado y no de un triunfo. No se trata de descubrir algo de Heidegger que se nos haya deslizado inadvertido o de lucubrar versiones inéditas a lo ya repasado. No, Heidegger es pasado y del pasado, y lo único que cabría honestamente, asumida tal posición, es tratar de explicar o comprender a qué se debió que Heidegger haya sido una lectura central absorbente y prometedora en nuestra juventud. Y a esta cuestión respondo de modo inmediato. La afición por Heidegger nos fue transmitida por José Gaos que gozaba entonces de una autoridad indiscutida y entera. Sin este hombre se nos habría resbalado.<sup>21</sup>

De esta cita de Uranga habría que subrayar la frase de que Heidegger es pasado. ¿Pero cuál era el Heidegger de Gaos, según Uranga? La respuesta que nos ofrece es muy interesante:

José Gaos, cuando llegó a México, ya venía contagiado por la manía de estimar altísimamente al Heidegger de *Ser y tiempo*, casi exclusivamente. El resto de estos escritos de Heidegger no le suscitó jamás interés tan obsesivo. Y más diré: lo que particularmente le atraía y nos contagió fueron las ideas sobre la muerte, nuestra muerte, mi muerte. Esta era la revelación, el motivo cardinal que lo atraía en el libro de Heidegger. Y tuvo enormes consecuencias. La primera de todas hacer de José Gaos un ente moribundo, entregado a la muerte y no a la vida.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Hiriart 1983, p. 45.

<sup>19</sup> Hiriart 1983, p. 45.

<sup>20</sup> Strawson 1983, p. 49.

<sup>21</sup> Uranga 1983, p. 47.

<sup>22</sup> Uranga 1983, p. 47.

En su libro sobre Heidegger, Steiner se había hecho la pregunta de cómo entender su apoyo al nacionalsocialismo y su silencio posterior. Pero fue hasta la aparición del libro de Víctor Farías *Heidegger et le nazisme* que el tema se hizo preponderante.<sup>23</sup> Es entonces que Paz considera que la revista *Vuelta* debe ocuparse del tema. El número 142 de septiembre de 1988 ofreció un excelente dossier sobre Heidegger con los siguientes textos: de Luc Ferry y Alain Finkelkraut, “Entre Hitler y el humanismo”; de Ezequiel de Olaso, “Heidegger y la insularización”; de Carlos Pereda, “La contaminación heideggeriana”; de José Guilherme Merquior, “Heidegger y el nazismo”; de Luis Ignacio Helguera, “El silencio de Heidegger”; de Xavier Ruíz Portella, “¿Y si, pese a todo, Heidegger diera a pensar la democracia?” y de Tzvetan Todorov, “Los intelectuales y la tentación del totalitarismo”. El dossier llevaba el título irónico de *El experimento del Dr. Heidegger*, pero las preguntas que se planteaban eran muy graves. La primera de ellas, formulada de manera explícita, era la siguiente: dada la influencia de Heidegger en México y en América Latina ¿había que preocuparse de que su pensamiento no estuviera viciado de raíz por su cercanía al nazismo? La segunda pregunta, implícita, era: ¿resultaba apropiada la filosofía heideggeriana para un momento de la historia mexicana en la que se buscaba salir del autoritarismo para entrar en una democracia liberal? Las respuestas de los participantes en el dossier casi siempre buscaron evitar tanto el extremo de que había que condenar todo el pensamiento heideggeriano por la cuestión nazi, como el extremo opuesto de que había que encapsular al pensamiento de Heidegger para aislarlo de cualquier crítica de orden político. Sin embargo, no todos tomaron este camino intermedio. Luis Ignacio Helguera trató de defender que la condena al hombre no debía interferir en la lectura de la obra.<sup>24</sup> Esta posición, por lo que él me contó, lo enfrentó con Octavio Paz, que pensaba que no se podía separar el uno de la otra. Para el Paz de 1988, quizá era importante tomar una posición de franca condena a Heidegger y a su pensamiento para que su propio pasado heideggeriano no lo manchara en su presente como defensor de la democracia.

Algunos de los textos son despiadados con Heidegger, no sólo por su cercanía con el nacionalsocialismo, sino por el estilo y contenido de su filosofía. Un ejemplo de esta posición es el texto de Carlos Pereda, que describe al heideggerianismo como una “contaminación”. Según Pereda, “Versiones de esa figura son: la *pompa profesoral* que *ex cathedra* y sin el menor apoyo empírico —esa precaución de los superficiales— elabora antropologías especulativas o historias de Occidente armadas con retazos del idealismo alemán, un *terrorismo metodológico* que decreta y censura con cuidadosa retórica, aunque sin desarrollar el menor argumento, y el *fervor sucursalero* que, en suburbios como América Latina, repite con la mayor inocencia (o sin el menor pudor) exaltaciones gastadas.”<sup>25</sup> Para Pereda, el desprecio a la argumentación clara, rigurosa

<sup>23</sup> Farías 1987.

<sup>24</sup> Helguera 1988, p. 62.

<sup>25</sup> Pereda 1988, p. 5.

e informada de la contaminación heideggeriana era una senda peligrosa que podía desembocar en Auschwitz.

Hasta aquí con las polémicas en *Nexos* y *Vuelta*. Acabo con una pregunta: ¿cuál fue la repercusión de los libros de Steiner y de Farías en los departamentos de filosofía de las universidades mexicanas? Tristemente ninguna. Los filósofos académicos mexicanos estaban ocupados en otros asuntos, seguramente importantes, pero dejaron pasar esas discusiones como quien deja pasar un autobús que pudo haberlos llevado a algún sitio interesante. Una de las virtudes del libro de Alberto Constante *Imposibles de la filosofía frente a Heidegger* es que nos obliga a subirnos al autobús para tomar una ruta que nos llevará a una filosofía mexicana más espabilada y más crítica.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar-Álvarez Bay, T., 1998, *El lenguaje en el primer Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Carmona, V. y C. Roa, 2006, "Heidegger: una bibliografía", *La lámpara de Diógenes*, nos. 12–13, BUAP.
- Constante, A., 1986, *El retorno al fundamento del pensar (Martin Heidegger)*, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México.
- , 2004, *Martin, Heidegger, en el camino del pensar*, UNAM, México.
- , 2010, *Heidegger; "el otro comienzo"*, Afinita, México.
- , 2014, *Imposibles de la filosofía frente a Heidegger*, Ediciones Paraíso, México.
- Escalante, E., 2013, *Las sendas perdidas de Octavio Paz*, Ediciones Sin Nombre/UAM Iztapalapa, México.
- Farías, V., 1987, *Heidegger et le nazisme*, Éditions Verdier, París [versión en castellano: Heidegger y el nazismo, Muchnik Editores, Barcelona, 1989].
- Gaos, J., 1999, *Epistolario y papeles privados*, en *Obras Completas*, vol. 19, UNAM, México.
- Gil Villegas, F., 1996, *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900–1929)*, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, México.
- Heidegger, M., 1951, *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México.
- Helguera, L.I., 1988, "El silencio de Heidegger", *Vuelta*, año XII, no. 142.
- Hiriart, H., 1983, "Un maestro contemporáneo del pensar dificultoso", *Nexos*, año VI, vol. 6, no. 72.
- Pereda, C., 1988, "La contaminación heideggeriana", *Vuelta*, año XII, no. 142, septiembre.
- Rossi, A., 1999, "Gato fino", *Letras Libres*, año I, no. 7, pp. 26–27.
- Salmerón, F., 1965, *El ser ideal en tres filósofos contemporáneos: Husserl, Hartmann y Heidegger*, tesis de doctorado, UNAM, México.
- Strawson, P.F., 1983, "Tentación y farrago de la profecía", *Nexos*, trad. A. Rodríguez Tirado, año VI, vol. 6, no. 72.

- Uranga, E., 1983, "Heidegger en México", *Nexos*, año VI, vol. 6, no. 72.
- , 2013, *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949–1952)*, selección, prólogo y notas de Guillermo Hurtado, Bonilla y Artigas, México.
- Xolocotzi, Á., 2004, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Universidad Iberoamericana/Plaza Valdés, México.
- , 2009, *Facetas heideggerianas*, Los libros de Homero/BUAP, México.
- , 2011, *Fundamento y abismo, aproximaciones al Heidegger tardío*, Miguel Ángel Porrúa / BUAP, México.
- Zirión, A., 2004, *Historia de la fenomenología en México*, Editorial Jitanjáfora, Morelia, México.

GUILLERMO HURTADO

*Instituto de Investigaciones Filosóficas*  
*Universidad Nacional Autónoma de México*  
 gmhp@unam.com

Christian J. Emden, *Nietzsche's Naturalism. Philosophy and the Life Science in the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, 254 pp.

El tema del naturalismo en Nietzsche ha merecido una amplia discusión en las tradiciones anglosajona y germana de los últimos años. En su estilo, el texto de Christian J. Emden, profesor de la Rice University en el Departamento de Estudios Germánicos, se deja emplazar en la *Nietzsche-Forschung*, pues se dedica a un estudio temático que incluye un manejo de fuentes directo y muy preciso, aunque por las discusiones que se desarrollan es también propio de la tradición analítica, a pesar de que el mismo autor señale que su trabajo pretende desmarcarse de la interpretación analítica clásica que, como también advierte, tiende a ignorar la complejidad del contexto histórico de Nietzsche (p. 5). Para comprender el concepto de naturalismo propiamente nietzscheano no basta, según Emden, con remontarnos a la relación entre Nietzsche y Darwin ni mucho menos con excluir el concepto de voluntad de poder. El autor rechaza posturas de importantes intérpretes de la tradición anglosajona como la de Maudmarie Clark, para quien la voluntad de poder no es un concepto biológico, o la de Keith Ansell-Pearson, para quien Nietzsche es antidarwinista,<sup>1</sup> acercándose más a la interpretación de John Richardson, para quien Nietzsche propone un *nuevo darwinismo*.<sup>2</sup> Sin embargo, Emden tampoco sostendría que Nietzsche propone un nuevo darwinismo, pues, para el autor, el filósofo alemán

<sup>1</sup> Clark 2007, pp. 117–134 (cfr. Emden 2014, p. 169); Ansell-Pearson 1997, pp. 85–122 (cfr. Emden 2014, p. 43).

<sup>2</sup> Richardson 2004.