

Heidegger en Venezuela.

Recuerdos de cinco décadas

Alberto Rosales
(Universidad Central de Venezuela)

Heidegger en Venezuela. Recuerdos de cinco décadas¹

Alberto Rosales

La historia de la filosofía venezolana en los últimos decenios está aún por escribirse. No hay todavía una exposición ponderada de lo ocurrido en ellos. Las opiniones que se suele emitir sobre ese tema son casi siempre juicios despectivos acerca de las tendencias contrarias o alabanzas desmesuradas sobre los amigos. No existe siquiera una apreciación crítica de las obras publicadas que, a través de un análisis de su contenido y de sus logros, distinga sus aciertos de sus errores, reprochando estos y encomiando aquellos. Ninguna de esas tareas puede *ser* cumplida en pocas líneas. Para hablar sobre la presencia de Heidegger en el pensamiento venezolano, me veo pues casi forzado a anotar simplemente mis recuerdos personales sobre el camino recorrido en esas décadas, cuyo inicio coincide con mis pasos iniciales hacia la filosofía

Uno de los primeros escritos de filosofía que cayó en mis manos, a mediados de los años cuarenta, fue un artículo de García Bacca publicado en la Revista Nacional de Cultura. Se trataba de un ensayo sobre la nada en Heidegger, tal vez en torno a su lección “¿Qué es Metafísica?” Algún tiempo después, encontré algunas referencias marginales a Heidegger en mis lecturas de Ortega. Por ese entonces había terminado la segunda guerra mundial y empezaban a llegar los ecos del existencialismo de Sartre y, con él, alusiones cada vez más expresas a Heidegger y Husserl. Esos autores, junto con Ortega y Unamuno, figuraban frecuentemente en mis diálogos de adolescencia con Carlos Leáñez y César Manduca, Ángel Viso y Omar Tourón, y luego con Ernesto Mayz, a quien conocí por esa misma época. En el curso que éste dictaba en el Liceo 'Andrés Bello', así como a través de nuestras conversaciones, adquirí una visión más precisa de los pensadores fenomenológicos.

Nuestro interés por esos pensadores nacía de la atmósfera espiritual de la época, que encontraba en ellos respuestas a sus inquietudes. Pero más allá de ese entusiasmo epocal, compartido por muchos, algunos pocos encontramos luego en la lectura de Heidegger y Sartre una apasionante visión de los fenómenos humanos, una manera de filosofar dotada de una concreción no conocida hasta entonces, y, sobre todo, el audaz replanteo de las cuestiones últimas a partir ya través de ese análisis del ser humano. Hoy, después de tantos años, cuando ha

¹ Publicado en *Encuentros* 13, 1992.

pasado ya ese temprano entusiasmo, admiro aún en Heidegger la radicalidad con que ha planteado y desarrollado las preguntas fundamentales, por más lejos que esté yo *de* algunas de sus respuestas.

Fenomenología, historicismo y *existencialismo* eran las corrientes filosóficas de las que más se hablaba en la Escuela de Filosofía, que acababa de fundarse en la Universidad Central. El historicismo orteguiano estaba representado por Manuel Granel, mientras que García Bacca exponía frecuentemente a los pensadores fenomenológicos. A fines de 1949, cuando cursaba aún el último año de bachillerato, asistí como oyente a algunas sesiones de un seminario sobre las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl, que García Bacca dictaba en esa nueva Escuela. Él fue, al menos hasta 1957 cuando escuché su curso de metafísica, el principal divulgador de la filosofía fenomenológica en nuestro país. A través de sus lecciones universitarias, como de muchos de sus libros de esa época, empezó a conocerse el pensamiento de Husserl, Heidegger y Hartmann, en un país que había vivido durante muchas décadas en un estado de virginidad filosófica. Sus clases, pronunciadas en tono monacal, eran formalmente perfectas y de gran erudición. Su saber en los campos más diversos parecía predestinarle para grandes creaciones. Pero García Bacca, como muchos pensadores de aquella época, estaba cautivado por el lenguaje de Heidegger, por sus interpretaciones, a menudo violentas, pero iluminadoras. De allí la inclinación de nuestro ilustre maestro por chirriantes neologismos, por exégesis originales pero caprichosas, que rara vez iluminan las profundidades de la filosofía a través de un análisis cuidadoso de los textos. Esto ha echado, infortunadamente, fama de arbitrariedad y extravagancia sobre sus exégesis y traducciones. Sin embargo, a juzgar por los frutos que han dado algunos de sus alumnos de aquellos años, su enseñanza fue muy exitosa. Al hacer tales juicios sobre la influencia de un maestro sobre *sus* alumnos no hay que olvidar que la enseñanza, como toda comunicación humana, depende en buena parte de la calidad de los interlocutores, así como de la atmósfera espiritual de la época. Diez años más tarde, en los estudiantes de los sesenta, el mensaje de García Bacca hubiera caído en el vacío, como efectivamente ocurrió.

Entre aquellos que comenzaron entonces a interesarse en la filosofía de raigambre fenomenológica, Ernesto Mayz, Federico Riu y yo, además de estudiar los textos, llegamos con el tiempo a escribir trabajos mayores, que han influido en cierto grado en el país y/o en el extranjero. En la formación de los tres tuvo un papel importante el entonces indispensable viaje a

Alemania, la experiencia de una manera rigurosa de hacer filosofía, el conocimiento de grandes profesores y el contacto con ese pueblo y su cultura. El primero en hacer esa experiencia fue Ernesto Mayz, quien se marchó a Göttingen en 1950, para estudiar con Hartmann. Como éste falleció poco después, Mayz terminó por residenciarse en Freiburg, donde estudió con Fink, Ulmer y Szilazi. Allí escuchó también la primera lección que Heidegger dictó después de la guerra, titulada “¿Qué significa pensar?” A su regreso, en 1952, Mayz traía ya bastante adelantado su trabajo doctoral sobre Husserl, que apareció como libro en 1954 bajo el título de *Fenomenología del conocimiento* (reimpreso en 1975) y que tuvo cierta repercusión en Francia. Su tema fundamental es el conocimiento como constitución del objeto. Luego, en 1960, apareció su interpretación del “Ser y tiempo” de Heidegger, en un volumen de cuatrocientas páginas, titulado *Ontología del conocimiento*. Ella es la exposición más amplia del Heidegger temprano escrita en el país.

Para Riu y para mí los años cincuenta fueron sobre todo una década de formación. Él había ingresado a la Escuela de Filosofía en 1949; yo lo hice al año siguiente. A pesar de que no seguíamos siempre los mismos cursos, estudiábamos y dialogábamos con frecuencia sobre cualquier tema. Tanto él como yo, después de iniciamos en la lengua alemana con la Dra. Ritter, hacíamos nuestros primeros ensayos de leer a Heidegger en el original. En 1953 y gracias a una beca alemana, viajé a Freiburg, donde seguí cursos durante un año con Fink, Ulmer, Szilazi, Welte y Reiner. Aparte de la primera “Crítica” kantiana, leí en esa época la genial, pero violenta, interpretación de Heidegger sobre Kant. Mientras yo regresaba a Caracas, en el verano de 1954, Riu viajaba a Freiburg, donde entre otros cursos pudo escuchar, en el semestre de invierno de 1955/56, la lección que Heidegger dictó sobre “El Principio del Fundamento”. A su regreso, en 1956, inició sus actividades como docente en la Escuela de Filosofía, donde desde hacía algunos años enseñaba Mayz, especialmente la fenomenología husserliana. A fines de 1957, en aquella época tan trágica para el país, y después de terminar mi licenciatura, regresé a Alemania con el propósito de hacer estudios más profundos sobre Husserl y Heidegger. Entonces conocí en Colonia a Landgrebe y Volkmann-Schluck, a Biemel y a Lakebrink, quienes habían de ser mis maestros durante varios años y a los que debo mucho en mi formación.

Cuando después de tres años entrevisté lo que fue más tarde el tema de mi tesis doctoral, regresé a Caracas en 1960, donde la atmósfera social y cultural había cambiado totalmente,

también para la filosofía. La caída de la dictadura condujo, entre otras cosas, a abrir las universidades a lo que suele llamarse las ‘clases populares’. Esa decisión, cuya justicia social es innegable, masificó sin embargo desde entonces las aulas e hizo bajar el nivel de los estudios y de sus resultados, especialmente en las disciplinas más frágiles y sofisticadas como las Humanidades. Ello ha ocurrido en mayor o menor medida en todas partes. Pero en Venezuela esa decisión agudizó e hizo más visible una falla permanente: nuestros jóvenes suelen llegar a las universidades con escombros de la tradición cultural y sus cabezas han sido pervertidas por la escuela y el bachillerato. En tal situación el estudio y la divulgación de la filosofía en general se hizo entonces más precaria, si no estéril. Y ello se agravó, además, por el auge del marxismo. El estudio serio de la filosofía marxista hubiera sido un enriquecimiento; en cambio, el poder político de los marxistas –de los ‘idealistas’ y los resentidos sociales, de los amedrentados y los oportunistas– llevó la vida universitaria a niveles de grosería y violencia antes nunca vistas. La filosofía no tenía ningún chance, donde la actitud general de los jóvenes era la adhesión semi-religiosa a una concepción del mundo, que les era presentada como la verdad definitiva de la historia. El interés por las filosofías fenomenológicas decayó y desapareció entonces, sin que ellas hubieran sido atacadas y vencidas en un debate de ideas por el marxismo, y luego por el neopositivismo o la filosofía analítica. Con honrosas excepciones esa mudanza de filosofías no fue otra cosa que un ir y venir de modas culturales. Hoy en día, cuando el auge de esas tendencias ha pasado, la nueva moda es el postmodernismo y mañana será otra cosa la que dará que hablar en los corrillos.

Además, a comienzos de los sesenta se produjeron algunos cambios de importancia en los representantes de la tendencia fenomenológica. García Bacca, quien había sido hasta entonces su principal divulgador, se convirtió de la noche a la mañana, inspirado por los aires del 58, en un entusiasta del marxismo. Y a pesar de que su “Metafísica estabilizada y Problemática metafísica espontánea” (1963) está influida decisivamente por Heidegger, su oposición contra éste se inicia en esa misma época.

Por esos años Riu se aproxima primero a la posición política de la izquierda y luego a la filosofía marxista, a Lukacs y al Sartre de la Crítica de la razón dialéctica. Su tesis doctoral sobre Heidegger (1962) era una exposición detallada de “¿Qué es metafísica?” y no contenía, hasta donde yo recuerdo, crítica alguna. Esa posición se refleja aún en 1966 en su libro *Ontología del*

siglo XX. De hecho, hasta su obra sobre Ortega (1985), Riu siguió considerando a “Ser y Tiempo” como un “libro genial”, pero su posición frente a esa obra y a Heidegger en general se hizo con los años cada vez más crítica y matizada. A pesar de su perspicacia para los matices, Riu tendía a nivelar demasiado la diferencia entre Kant y Heidegger y consideraba el a priori formal del ser humano como una estructura inmodificable por las circunstancias históricas individuales. Por ello buscó primero en Sartre y luego en los pensadores marxistas una interpretación alternativa, en la cual las “constantes fácticas” no estuvieran separadas de esas circunstancias y fueran más bien producto del devenir histórico. En un artículo de 1972 sobre la lección de Heidegger antes mencionada, Riu contrapone a la visión estática, que él cree encontrar en éste, la visión dinámica de la dialéctica. Esa es más o menos su posición en los artículos de 1981/83 sobre la polémica de Vázquez y Mayz acerca del concepto de alienación. Pero Riu estaba consciente de que la dialéctica marxista era en sí misma una alternativa problemática: si las estructuras dialécticas de la existencia humana son inseparables de los hechos históricos y sólo pueden ser abstraídas a partir de éstos, entonces se obtiene aparentemente la concreción buscada, pero el resultado no pasa de ser una hipótesis contingente, propia de las ciencias sociales empíricas; si, por el contrario, se buscan las formas a priori de la praxis, como quería Sartre, el resultado es ciertamente filosófico, pero se recae en las estructuras transcendentales estáticas (Ensayos sobre Sartre, 117 ss.) Si no me equivoco, Riu parece no haber alcanzado una claridad última sobre ese problema y las alternativas de su solución y prefirió detenerse en él, antes que ir más allá de lo que tenía por cierto. Ello es un testimonio más de su gran probidad intelectual.

Otra señal del cambio que se operó a comienzos de los años sesenta es el libro de Ernesto Mayz Del hombre y su alienación (1962), que contrapone las ideas de Heidegger y Marx en torno a ese tema. Si bien Mayz continuó exponiendo hasta 1969 su interpretación del conocimiento a partir de Heidegger, ese libro, y muchos ensayos de los años siguientes, anunciaron su progresivo alejamiento de ese autor. A partir de su vivencia de la libertad del hombre, Mayz rechaza las concepciones fundamentales del Heidegger tardío, pues cree ver en ellas el tutelaje y dominio del hombre por la verdad del Ser, esto es, la negación de la libertad. Sin embargo, como Mayz continuó manteniendo la interpretación heideggeriana de la edad moderna en el sentido de un ascenso de la voluntad de poder, que culminaría en la técnica actual, al rechazar la verdad del Ser en favor de la libertad humana, se vio forzado a fundar esa voluntad

de poder y la técnica en el hombre y su razón. Con ello el pensamiento de Mayz experimenta un giro, que le aleja de Heidegger y le hace regresar a la filosofía moderna de la subjetividad, hacia Kant y Feuerbach, Marx y Nietzsche. A partir de ese giro y de su creencia en la originalidad y en el destino heroico del hombre latinoamericano, Mayz ha ido plasmando en las últimas décadas, con fino olfato para los matices de las cosas y gran voluntad de realización, lo que tal vez podría llamarse una visión “titánica” del hombre. Sus escritos muestran cómo éste, a través de su razón, y de la técnica fundada en ella, se ha convertido casi en un semi-dios (Esbozo de una crítica de la razón técnica 1974; Ratio Technica 1983; El sueño del futuro 1984). Sin embargo, el hombre moderno, al igual que el titán de la mitología griega, tiene un destino trágico, pues su poder y su voluntad de poder le ponen en peligro de volverse esclavo de sus propios productos, y de renunciar a su condición moral al incurrir en el dominio técnico del hombre por el hombre. Ello hace necesario que se intente El dominio del poder (1980) a través de una voluntad de amor, que sería el fundamento de una nueva ética. Su último libro, sobre los Fundamentos de la Metatécnica (1990), entrevé perspectivas más optimistas. Mayz cree descubrir en algunos productos de la técnica actual impulsos que han de transformar o reproducir lo que hasta ahora ha sido la razón humana, y llevar al hombre (o tal vez al superhombre) hacia horizontes inéditos. A través de todos esos escritos ha plasmado Mayz una visión del hombre moderno sin duda original que, a pesar de sus puntos de contacto con Heidegger, ha terminado por encontrarse en las antípodas de éste. Pues si hay algo que Heidegger ha combatido es el antropocentrismo moderno, la exaltación del hombre al rango de semi-dios. Yo también tengo mis reservas acerca de esa concepción del mundo. Sin embargo, creo que Mayz ha sido, hasta el presente, el que ha ido más lejos en el intento de desarrollar una filosofía propia en la Venezuela contemporánea.

De esta suerte, ya a mediados de los años sesenta, los estudiosos del pensamiento de Heidegger en Venezuela habían tomado un nuevo rumbo. Mi camino fue completamente distinto. En 1967, después de una segunda estadía en Colonia, pude terminar mi trabajo doctoral sobre la diferencia ontológica en las obras tempranas de Heidegger, el cual fue publicado luego, en 1970, en Ámsterdam bajo el título de “Transzendenz und Differenz”. Como renuncié por varias razones a traducirlo al español, ese libro permanece casi desconocido en el ámbito de nuestra lengua, mientras que ha sido leído y citado en otros.

No es fácil para mí hablar sobre mi relación con el pensamiento de Heidegger desde esa época, porque mis experiencias al respecto no han cuajado aún en un resultado definitivo, y no creo que en este campo deba hablarse de lo que se quisiera hacer, sino de lo que se ha hecho. Por ello me limitaré a esbozar el camino recorrido tal y como él puede ser visto en los trabajos publicados por un observador cualquiera.

Esos trabajos se mueven en varias direcciones. En primer lugar, algunos de ellos tratan de aclarar y explicar el ‘giro’ del pensamiento de Heidegger, esto es, el tránsito de la filosofía trascendental de “Ser y Tiempo” a lo que sus escritos posteriores llaman la verdad del Ser. Aparte de escasas indicaciones, Heidegger evitó explicar en detalle los motivos y pasos de ese tránsito, lo cual ha contribuido a dar a su obra tardía la apariencia de una invención poética, a la cual no se llegaría por un camino de razones. He expuesto mi interpretación sobre este espinoso asunto en lecciones, conferencias y publicaciones. Aparte de una respuesta aislada, esa interpretación ha desaparecido en el silencio que suele tragarse a los escritos filosóficos en Latinoamérica. Por el contrario, una versión en alemán de la misma, que apareció en 1984, ha sido comentada y citada en escritos en francés, alemán e italiano. Una segunda parte de ese mismo ensayo aparece este año en Alemania, en una publicación colectiva. Todo esto forma parte de una exégesis de la conferencia de Heidegger “Sobre la esencia de la verdad”, que, si bien está terminada desde hace una década, ha de permanecer inédita por algún tiempo, pues pertenece a una obra mayor, aún inconclusa, sobre el tema “Verdad y no-verdad”. Otras preocupaciones e intereses me han llevado a postergar su terminación, entre ellas una exégesis de Kant.

Unos cuantos ensayos, aparecidos en alemán y castellano, han desarrollado una interpretación sobre el origen subjetivo de las categorías en la primera “Crítica” de Kant. Su problema central es, en cierto sentido, el mismo que para Heidegger: conceptos ontológicos - subjetividad - tiempo. Sin embargo, mi manera de concebir ese problema, entre otras cosas una interpretación teleológica del sujeto kantiano, es totalmente diversa, si no contraria, al punto de vista de Heidegger. Antes de la conclusión de ese trabajo, seis ensayos míos ya publicados sobre ese tema aparecerán próximamente en forma de libro.

Finalmente, en muchos de esos ensayos de estas dos últimas décadas ha quedado sugerido, a veces expresamente, que los temas centrales siguen siendo para mí lo que podría llamarse, sin

mucho aspaviento, nuestra comprensión de los conceptos filosóficos fundamentales, la idea de la filosofía misma y de su camino. También en esas cuestiones me he mantenido en un dialogo con Aristóteles, Kant y Heidegger. Pero ya en mi ensayo sobre “El progreso sin plan” (1967) la relación hombre, técnica y naturaleza era pensada sin recurrir a la ‘verdad del Ser’ o a una ‘voluntad de poder’. Una ponencia mía para el congreso interamericano de 1977 y una conferencia sobre “Conciencia y Dasein” (1985) contienen críticas expresas a temas centrales de Heidegger. Además, dos ensayos diversos de 1980 y 1986 reconocen que ‘ser y tiempo’ siguen siendo un tema fundamental, pero tratan de abrirse paso hacia una nueva manera de concebirlos. Este es el trasfondo de mi ponencia al Segundo Congreso Nacional de Filosofía, sobre “El camino del filosofar”, en la cual se esboza una hipótesis propia sobre la génesis de los conceptos ontológicos. No es difícil de ver que esos diversos caminos remiten unos a otros, pero falta aún su culminación en una obra. Habrá que esperar los años venideros, para ver si todos esos esfuerzos han de decantarse en una construcción que pueda sostenerse por sí misma.

Si bien las vías que hemos seguido Mayz, Riu y yo son ciertamente diversas, ellas tienen algunos rasgos comunes bastante significativos. Los tres estudiamos casi con los mismos profesores en Caracas y Freiburg. En una u otra forma fuimos enriquecidos por la experiencia de la universidad alemana. Todos estuvimos influidos poderosamente por las obras del primer Heidegger, pero nos distanciamos, en diversas épocas y con diversos grados de claridad, de su filosofía posterior. A pesar de ello Heidegger ha seguido siendo para todos, a mayor o menor distancia, un interlocutor en nuestros intentos propios.

Un capítulo aparte lo forman los ataques contra Heidegger, que se prolongan a lo largo de las tres últimas décadas, primero en libros y artículos, finalmente en las gacetillas de la prensa diaria. Para entender de qué se trata, es necesario saber que esos ataques nunca han estado dirigidos propiamente contra Heidegger. Cuando hace treinta años algunos colegas decían que éste era un pensador medieval, un enemigo de la técnica y cosas semejantes, lo que querían insinuar a un reducido grupo de estudiosos de la filosofía, era que el profesor fulano y el profesor, conocidos admiradores de Heidegger, eran oscurantistas y reaccionarios, Y como no hay nadie más fiel que un enemigo neurótico, esas embestidas han continuado esporádicamente a partir de entonces. En tiempos más recientes, el libro de Víctor Farías sobre el pasado nacionalsocialista de Heidegger ha suministrado, tanto en Francia como en Venezuela, el arma

ideal para ese tipo de golpes ‘por carambola’. Pues ahora es posible condenar en tres líneas a Heidegger como un redomado nazi, y sugerir con ello a la vez que los lectores de Heidegger corren el peligro de tener esa misma tendencia política. De tal forma, con el correr de los años esas ‘travesuras’ han terminado por descender al nivel de la prensa amarillista.

Sin embargo, no puede negarse a esos ataques una cierta importancia. En una época en la que Heidegger ha pasado de moda, al menos en Venezuela, en que rara vez se dicta en nuestras universidades algún curso sobre su pensamiento, esas invectivas atestiguan, aunque sea en una imagen deformada, la presencia de ese gran pensador en el mundo contemporáneo. Y como nunca se sabe qué efectos ulteriores pueda tener lo que se publica, esos ataques tienen a veces resultados insospechados e incluso sospechosos. Hace algunos meses me topé en una librería con dos personas jóvenes que iban en busca de escritos de Heidegger. Cuando yo, un poco asombrado, les pregunté de dónde había nacido su interés por ese autor, recibí la sorprendente respuesta: “Heidegger es un filósofo sobre el cual se discute mucho en la prensa; si lo atacan tanto, por algo será.”

Esta puede ser una señal de que el interés por el pensamiento de Heidegger no se ha extinguido totalmente en la indiferencia y de que tal vez algunos puedan reanudar en el futuro su diálogo con él. Dialogar con los grandes pensadores es algo muy distinto de la frivolidad del snob, del fanatismo de los admiradores o de la glotonería del erudito. Ese diálogo surge sólo cuando el hombre tiene interés en las cosas mismas, y en el intento de escrutadas, se topa con los caminos recorridos por los pensadores, aprovecha sus aciertos y evita sus errores. El día que surja entre nosotros una actitud semejante nuestro quehacer filosófico habrá dado un paso hacia la madurez.