

La recepción de Heidegger en la Argentina peronista (1946-1955). Cuatro casos contrapuestos

Clara Ruvituso

Introducción

Uno de los debates filosóficos más controvertidos del período de posguerra –que coincidió con el primer peronismo en la Argentina (1946-1955)– fue el que giró en torno del denominado “existencialismo”, considerado la filosofía de la época, y de las posibles interpretaciones y soluciones ante la dramática situación del hombre que representaba. La enorme influencia del filósofo alemán Martin Heidegger en el campo intelectual de posguerra fue especialmente notoria en Francia, donde la recepción de su pensamiento sigue siendo analizada y es eje de fuertes controversias entre los intelectuales: ¿Cómo pudo ocupar Heidegger el lugar privilegiado de la cultura en la Francia de posguerra? se pregunta Dominique Janicaud (2001) al comienzo del primer volumen de *Heidegger en France*. Si bien el caso argentino presenta algunas similitudes con el francés, la recepción argentina de Heidegger se dio en un contexto muy diferente a los “años sartreanos” (Winock 1997) de la posguerra francesa. En el medio de las profundas transformaciones sociales, políticas y culturales provocadas por la irrupción del primer peronismo (1946-1955), la productiva y heterodoxa recepción heideggeriana tuvo lógicas de traducción, usos e interpretaciones propias. En el contexto argentino, las interpretaciones del existencialismo de tendencia laica –a partir de las lecturas introducidas especialmente por Carlos Astrada– se enfrentaron a la de los profesores católicos, quienes alcanzaron posiciones centrales en las universidades durante el peronismo y se convirtieron en los nuevos actores de la disputa en torno a Heidegger. A este fenómeno se sumaron los usos de conceptos heideggerianos en el ensayo nacional, latinoamericanista e indigenista. Al mismo tiempo, algunos filósofos liberales comenzaban una lectura crítica de Heidegger por su relación con el nazismo.

Pierre Bourdieu (2002) ha enfatizado la cuestión de los “malentendidos” producidos cuando un texto “viaja” sin su “contexto” permitiendo, por ejemplo, “un Heidegger consagrado por marxistas franceses en los años cincuenta” (Bourdieu 2002: 4; traducción propia). Así, Bourdieu hizo hincapié en la importancia del “capital simbólico” en la lucha por los posicionamientos en el campo académico receptor, en tanto los roles de traductores, editores y comentaristas de un autor extranjero. Ampliando la mirada, Jorge Dotti (1992, 2000 y 2009) propuso la noción de “figura conceptual” para analizar los “usos”, “funciones”, “sentidos” y “resignificaciones” que toman determinados autores y conceptos foráneos, entendiendo la recepción como un proceso intrínsecamente original.

Siguiendo estos postulados, este trabajo se propone analizar cuatro estrategias diferentes de la apropiación de Heidegger en el campo académico argentino en textos escritos en el período de posguerra y primer peronismo.¹ En primer lugar, Carlos Astrada en tanto discípulo de Heidegger en el período de entreguerras y uno de los actores centrales en la lucha por la hegemonía laica del discurso heideggeriano desde la dirección de *Cuadernos de Filosofía* (1948-1954). En segundo lugar, Ismael Quiles, filósofo jesuita, concentrado en pensar la superación necesaria de los postulados heideggerianos desde una visión católica, abierta al diálogo con la filosofía contemporánea. En tercer lugar, la postura indigenista del joven graduado en filosofía Rodolfo Kusch a partir del ensayo *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo* de 1953. Y, por último, la posición de denuncia y crítica del filósofo Vicente Fatone, en la oposición liberal antiperonista, quien había quedado junto con otros profesores reformistas afuera de la universidad durante el período de intervenciones. Si bien los cuatro filósofos analizados no agotan las posibilidades de la fructífera recepción de Heidegger en la Argentina y tampoco serán analizadas en la totalidad de su producción, sí representan posiciones y roles significativos

1 A pesar de la controvertida influencia de su obra, la presencia de Heidegger en el campo intelectual argentino no ha sido tomada en cuenta en los crecientes estudios de recepción de la filosofía alemana. Jalif de Bertranou (1985) analizó la recepción de Scheler, destacando también la función mediadora de España a través de José Ortega y Gasset y las traducciones de José Gaos, y la institucionalización de las cátedras de Ética en las universidades argentinas. Dotti ha aportado dos valiosos estudios de recepción de filósofos alemanes aplicando su concepto de “figura conceptual” al caso de Kant (1997) y Carl Schmitt (2000) en la Argentina. Ramaglia (2007) analizó la presencia de Hegel en Alejandro Korn, Carlos Astrada y Arturo Andrés Roig. La amplia influencia de la Escuela de Frankfurt ha sido analizada en Trainé (1992) y García (2006 y 2009).

en las disputas del campo filosófico de posguerra y primer peronismo y esperan servir como puntapié para futuras indagaciones.

Carlos Astrada en los *Cuadernos de Filosofía* (1948-1954)

A la llegada del peronismo, Carlos Astrada (1894-1970) ya contaba con una reconocida trayectoria en el campo universitario filosófico argentino. Había pertenecido a la generación de estudiantes reformistas y antipositivistas del 18 desde su Córdoba natal y era uno de los pioneros en el estudio y recepción de la filosofía alemana moderna y contemporánea en la Argentina. Sus estudios en Alemania entre 1927 y 1931, y como discípulo de Heidegger en Friburgo, lo habían convertido en uno de los pocos profesores que podía presumir de conocer a los filósofos alemanes más importantes de la época en persona y dominar el idioma alemán y las fuentes originales. Fue a partir del reacomodamiento provocado por las intervenciones universitarias en 1946 cuando Astrada logró la mayor centralidad e influencia en el medio universitario. Luego de la renuncia de su colega Francisco Romero, obtuvo la cátedra de Gnoseología y Metafísica en la Universidad de Buenos Aires (UBA), se transformó en el primer profesor de dedicación exclusiva del país en 1950 y fue nombrado director del Instituto de Filosofía y fundó la revista *Cuadernos de Filosofía*.² Fue uno de los organizadores del Primer Congreso Nacional de Filosofía (CNF), celebrado en la Universidad de Cuyo en 1949 con amplio apoyo oficial y la presencia de delegaciones de filósofos europeos, especialmente alemanes y americanos.

Astrada fue uno de los filósofos centrales en la disputa por el “capital simbólico” heideggeriano de tendencia laica. En este apartado sólo nos ocuparemos de su posición en torno a Heidegger desde la dirección de la revista *Cuadernos de Filosofía*, quedando afuera otras facetas de la heterodoxa recepción astradiana.³ Durante todo el período de edición entre 1948

2 Para la trayectoria intelectual y política completa de Carlos Astrada ver: David (2004). Sobre la filosofía política de Astrada en el primer peronismo ver: Donnantuoni Moratto (2009 y 2012).

3 En otros textos, la postura frente al existencialismo heideggeriano de Astrada asumió un carácter más heterodoxo y crítico. Por ejemplo, en *El mito gaucho* de 1948, ensayo filosófico leído como “una instructiva contribución al análisis existencialista del hombre argentino” (Brinkmann 1949: 541), Astrada abogaba por una vuelta al origen

y 1955, la revista funcionó como un foro de recepción crítica de la filosofía alemana moderna y contemporánea a nivel internacional. Astrada se ocupó de traducir y reseñar las principales obras del Heidegger de la posguerra de manera simultánea a su publicación en Alemania, mientras introducía sus propias lecturas del original.

En el primer número de 1948, Astrada publicó la primera traducción al idioma extranjero de la conferencia “Vom Wesen der Wahrheit” (“De la esencia de la verdad”) pronunciada por Martin Heidegger en 1930, cuando Astrada era su discípulo en Friburgo y había podido tomar nota personalmente de sus clases, que se consideraba perdidas. Dos artículos inéditos acompañaban la traducción de Heidegger: “Finitud y problematicidad” del existencialista italiano Nicola Abbagnano y “La mostración ontológica en círculo de la idea de ser” del mismo Astrada. En su artículo, Astrada comenzaba con una reflexión sobre el singular destino de la “todavía inconclusa” obra de Heidegger, en tanto convertida en el centro de gravitación especulativa de la filosofía contemporánea y al mismo tiempo sometida “a la más notable incompreensión”:

Por obra de la postura ontológico-existencial de Heidegger, se debaten tendencias hasta ayer influyentes algunas, y en relativo auge otras, como la filosofía de la vida, la fenomenología, y la filosofía de los valores y todos los “neos” surgidos en el siglo XIX y que penosamente se han prolongado hasta el presente: neo-kantismo, neo-hegelianismo, neo-fichteanismo y neo-tomismo, tendencia esta última, más que filosófica, apologética y dependiente de lo confesional. (Astrada 1948a: 41)

Astrada intentaba una operación explicativa y de corrección a los críticos de Heidegger a través de las lecturas originales de *Sein und Zeit* y de las últimas publicaciones de su maestro. Para Astrada el positivismo lógico y al neotomismo eran corrientes que no habían comprendido la obra de Heidegger:

Ya sabemos que la lógica y las posiciones ortodoxas, que dan por sentada e indiscutible la hegemonía de ésta y sus reglas, sobre el total proceso del pen-

mítico –instaurado en el poema gaucho– y perdido por el proceso de dependencia con Europa. En el texto “La filosofía latino-americana como exponente de una cultura autónoma” leído en ocasión del Congreso Internacional de Filosofía en San Pablo en 1954, Astrada asumía una postura continental, indigenista y de crítica a Occidente. A diferencia de Europa, no era la “angustia” heideggeriana el estado fundamental y esencial para comprender al hombre americano, sino más bien uno “levantado” y “eufórico” y abierto a nuevas posibilidades.

sar filosófico, condenan, como una encrucijada vitada para la discursividad del pensamiento, el *circulus vitiosus*. Pero desde el momento que la analítica existencial opera la diferenciación y disyunción fundamental entre existencia y realidad, la mostración de la idea de ser, emergiendo de la comprensión del ser, no sólo no puede evitar el círculo, sino que ella, como lo subraya Heidegger, es únicamente posible dentro del movimiento circular, por cuanto el círculo mismo pertenece esencialmente a la comprensión existencial, caracterizándola de modo bien acentuado. (Astrada 1948a: 42)

Astrada continuaba este primer volumen con una extensa reseña de *Platons Lehre von der Wahrheit – Mit einem Brief über den Humanismus*, leídos en su versión original. Este último libro de Heidegger había sido publicado en Berna ese mismo año bajo la dirección del italiano Ernesto Grassi e inauguraba las publicaciones de Heidegger después de su forzada salida de la universidad en 1945. Con una minuciosa lectura del original y con ayuda de citas en traducción propia, Astrada explicaba las dos partes del libro. En la primera parte, señalaba la forma en que Heidegger comprende el pensar occidental, la verdad del ser, a partir de la alegoría de la caverna de Platón, pasando por Aristóteles, Tomás de Aquino y Nietzsche. La segunda parte del texto fueron las respuestas que Heidegger dio a las preguntas que el filósofo francés Jean Beaufret le había hecho en torno del concepto del humanismo, inspirado en el debate iniciado por Jean-Paul Sartre en su famosa conferencia parisina de 1945.⁴ Astrada señalaba al lector: “Antes de abordar la respuesta a la pregunta central del temario, Heidegger nos presenta la relación entre el pensar y el ser, tal como ella se articula en su sentido más primario y esencial” por cuanto “la tarea del pensar en la develación del ser” (Astrada 1948b: 60). Para acostumbrarnos a comprender la esencia del pensar heideggeriano, seguía Astrada, tenemos que librarnos de las interpretaciones técnicas del pensar, la teoría, la lógica. El sentido de la crítica heideggeriana al hombre moderno, al imperio del “se dice”, era analizado con estas palabras:

Lo dicho en *Sein und Zeit* sobre el casi incontestado imperio del “man” (del innominado “uno”, el “todo el mundo”, el “quien” neutro, como sujeto de

⁴ En 1948 y paralelo a la recepción de Astrada en los *Cuadernos de Filosofía*, en el número 7 de *Realidad. Revista de Ideas*, su director Francisco Romero publicó “Carta sobre el Humanismo”, una traducción del peruano Alberto Wagner de Reyna autorizada por el propio Heidegger al filósofo. Astrada ignoró esta traducción y realizó sus interpretaciones desde sus propias lecturas. Esta actitud puede comprenderse en el contexto de disputas entre Romero y Astrada a partir de sus diferentes posiciones en el primer peronismo.

la publicidad) no pretende ser, como erróneamente se lo ha interpretado, un aporte incidental a la sociología, ni tampoco se refiere al *man* solamente a la contrafigura, entendido en sentido ético-existencial (*ethisch existentiell*), para la identidad de la persona, sino que lo enunciado contiene, más bien, la alusión, pensada desde la interrogación por la verdad del ser, a la primaria pertenencia de la palabra ser. Y si el hombre debe encontrarse nuevamente en la cercanía del ser, tiene, pues, que aprender a existir en lo innominado y a reconocer, en igual medida, tanto la seducción que se ejerce sobre él mediante la publicidad cuanto la impotencia de lo privado. El hombre, antes de hablar, tiene primariamente que dejarse dirigir la palabra por el ser. (Astrada 1948b: 61)

A partir de esos postulados, el sentido heideggeriano de humanismo debía leerse de una manera diferente a la de otros filósofos quienes sólo ven “la *humanitas* del *homo animalis*”, quedando vedada “la ec-sistencia”, es decir, el acceso a la verdad del ser al hombre. Para Astrada, la esencia del “humanismo” que se trata de mostrar en Heidegger, devolviéndole a la palabra el sentido que ella ha perdido, es, sin duda “metafísica”, un humanismo “de extraño linaje” en tanto se propone como tarea el pensar, en tanto “estar-en-el-mundo”, entendido, decía Astrada, con mundo “la apertura del ser” (Astrada 1948b: 64).

Con su temprana interpretación de las famosas *Cartas* en lectura del original, Astrada se posicionaba como pionero en la recepción laica de Heidegger, en un contexto de lecturas cada vez más heterodoxas. A partir del tercer fascículo y como resultado de la reanudación de los contactos con los colegas europeos luego del CNF de Mendoza en 1949, aumentó el número de artículos y de colaboraciones del extranjero. En los *Cuadernos* se inició un diálogo entre los principales exponentes del existencialismo a nivel internacional: en el número III y IV publicaron Wilhelm Szilasi y los italianos Nicola Abbagnano, Ernesto Grassi, Enrique Castelli y Ugo Spirito mostrando la importancia que Astrada había logrado en el núcleo del existencialismo heideggeriano internacional.

El pasaje teórico de Astrada al marxismo se dio con la publicación de su libro *La revolución existencialista; hacia un humanismo de la libertad* publicado en 1952, cuyo capítulo introductorio fue publicado en la revista ese mismo año. En el fascículo IV, el filósofo argentino publicó sus comentarios sobre el libro *Holzwege* de Heidegger, que había salido en Alemania ese mismo año por la editorial Vittorio Klostermann. El tono conciliador del comienzo del artículo, se matizaba con las críticas finales. Astrada comenzaba reflexionando sobre el sentido de “los caminos del bosque o de madera”, según las diferentes traducciones de la vocablo alemán

Holzwege utilizado por Heidegger: “La meditación de los filósofos de todos los tiempos, hasta Heidegger, no ha consistido en otra cosa que recorrer y tornar a recorrer los caminos hacia la madera, de arrancar fibras de ese bosque que cela la ruta hacia los orígenes”, decía Astrada y agregaba que éstas son “las secretas maderas inconclusas” que canta el poeta de América Pablo Neruda en su poema “Entrada en la madera” (Astrada 1950: 61-62). Los cuatro ensayos del libro de Heidegger fueron interpelados por Astrada como la “tendencia en la que hoy se afirma el filosofar heideggeriano, a pensar lo primariamente inicial que, para él, es el ser, y no la ec-sistencia en el sujeto humano”, este pensar delataba, en palabras de Astrada, un intento “inconfesado” de “mitologizar” el ser. Astrada señalaba con un mesurado tono crítico el viraje del segundo Heidegger en sus escritos de posguerra en los que se “expurgaba” la dimensión propiamente existencial del ser para anclar sin impedimento en el “mito” del ser:

Hace así tabla raza de dos mil años de tradición filosófica, y la historia del ser —dando la espalda a la historicidad del ser— se torna anacronismo del mito del ser. Pero hay mitos retrospectivos y mitos prospectivos. No se puede retrotraer el presente a los orígenes, aunque éstos, como germen que ya dió su fruto, estén virtualmente en aquél. Pero lo acontecido —y que está dentro de las posibilidades históricas de la ec-sistencia— también muere en las entrañas del presente, impulsando el destino planetario del hombre, que busca superar su apatridad, su enajenación en todo lo que es negación de su esencia. (Astrada 1950: 65)

Así, sin referencias explícitas al marxismo pero asumiendo una postura crítica frente al nuevo camino de su maestro, Astrada defendía la dimensión histórica del ser que adjudicada al primer Heidegger y señalaba que tal abandono ha desembocado en un *Holzweg* como situación individual, “pero que trasunta un estado casi general de la filosofía europea en esta encrucijada histórica de la humanidad occidental” (Astrada 1950: 65).

Si bien los últimos números de los *Cuadernos de Filosofía* dejaron entrever una apertura a debates latinoamericanos, la revista mantuvo el carácter de recepción crítica de la filosofía alemana moderna y contemporánea de tendencia laica abierta al debate filosófico internacional. Los ocho números de los *Cuadernos de Filosofía* dirigidos por Astrada marcaron la tendencia laica de la filosofía publicada en la facultad porteña, y con ello, en una de las pocas revistas universitarias especializadas en filosofía alemana sin publicaciones de autores católicos y muy poco sobre cuestiones latinoamericanas. El discípulo argentino de Heidegger asumió en la revista su

carácter de transmisor, traductor e intérprete privilegiado del indiscutible “filósofo de su tiempo” asumiendo que la única lectura posible era la visión laica de la obra. Astrada era consciente que los nuevos colegas católicos estaban comenzando una lectura de Heidegger muy diferente y convertía su revista un campo de lucha.

El padre Ismael Quiles y la teoría de la in-sistencia

Nacido en España, Ismael Quiles (1906-1993) fue un sacerdote jesuita radicado definitivamente en la Argentina en 1932. Después de su primera formación filosófica y teológica en el Colegio Máximo de San Ignacio en Barcelona donde obtuvo su doctorado en filosofía en 1930, Quiles continuó sus estudios en el Colegio Máximo de San Miguel en Buenos Aires. Allí fue nombrado profesor de Historia de la Filosofía y de Metafísica en 1938 y se desempeñó como director de la colección filosófica de la editorial Espasa Calpe en Buenos Aires. Perteneció a la intelectualidad católica cercana al peronismo obteniendo apoyo oficial como organizador de la “Exposición Bibliográfica Internacional de la Filosofía del Siglo xx” que reunió a editoriales de filosofía y teología europeas y latinoamericanas en Buenos Aires en 1952.⁵

Muchas figuras importantes de la Iglesia católica activas en el campo filosófico del primer peronismo se ocuparon de las obras de Heidegger con creciente interés. Con esta estrategia, los cuadros católicos activos en el debate filosófico lograban apropiarse del discurso heideggeriano en plena moda, probar su importancia y finalmente mostrar sus límites. Como ha señalado Lila Caimari, “Ante el nacimiento de un movimiento de masas de características inéditas, la Iglesia argentina se constituyó en un lugar de debate” (Caimari 2010: 58-59) y el “existencialismo” fue uno de los temas de los que se ocuparon los católicos con activa presencia en el campo filosófico y político.⁶ Dentro de este contexto, el padre Quiles comenzó una nutrida producción de textos sobre la filosofía existencial con la aspiración explícita de generar respuestas a los interrogantes abiertos por una filosofía

5 Sobre la trayectoria de Quiles ver Rodríguez (1984).

6 Entre los intelectuales católicos argentinos envueltos en el debate en torno a Heidegger estaban Juan R. Sepich, Octavio Nicolás Derisi, Hernán Benítez, Nimio de Anquín y Manuel Gonzalo Casas.

“de moda” y eminentemente “atea”. El “plan” de Quiles era “un estudio en conjunto de la filosofía existencial desde el punto de vista de la filosofía cristiana” (Quiles 1988: 217), tomando en cuenta un espectro muy amplio de autores reconocidos como los representantes más destacados del existencialismo: Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel, Lavelle, Unamuno y Zubiri.

Quiles entendía el existencialismo como el movimiento filosófico de “mayor amplitud e intensidad intelectual de nuestro siglo” y como “fenómeno social” que “obligaba” a estudiarlo, especialmente a filósofos y católicos, dado que en esa corriente existían ciertas modalidades “que vienen a minar en su raíz más profunda los principios, no sólo del cristianismo, sino de toda religión y aún de la misma existencia de Dios” (Quiles 1988: 215). La preocupación de Quiles se basaba en que los filósofos neotomistas que habían tratado el tema no habían logrado anteponer soluciones originales a los planteamientos existencialistas ateos:

Maritain no hace sino repetir generalidades del sistema tomista como si ya en él y en Santo Tomás estuviese dicho todo y mejor que lo dicen los existencialistas: que lo característico del tomismo es “precisamente la primacía que el tomismo auténtico reconoce a la existencia y la intuición existencial.” Pero es fácil ver que ha sido necesario el movimiento existencialista para que Maritain haya escrito tal afirmación. (Quiles 1988: 216)

La entrada de Quiles al debate existencialista fue a partir de la publicación de su libro *Heidegger y el existencialismo de la angustia* en 1948. Un recorrido por la biografía de las obras escritas por Heidegger y las pocas traducciones al español disponibles en la época se anunciaban en la introducción, en la lista aparecía el “Discurso de toma de posesión del rectorado” de 1933 y una corta aclaración de Quiles, en la que señalaba que Heidegger “en 1933 fue nombrado rector de la Universidad, pero a los pocos meses renunció, para encerrarse en una vida que se refleja muy poco al exterior” (Quiles 1988: 218). Con esto, no se reprochaba la participación de Heidegger en la universidad durante el nazismo y se afirmaba más bien la corta duración de ese momento y su posterior alejamiento, su encierro durante ese período. El punto crítico para Quiles era el “olvido” de Heidegger de conceptos centrales para el cristianismo a lo que sí imponía la necesidad de respuestas originales y concisas.

El punto de partida no reprochable de la filosofía heideggeriana es la existencia humana concreta, explicaba Quiles: “El existencialismo ha puesto al hombre en el centro de la filosofía” y su método es el análisis

de lo concreto; por oposición al conocimiento abstracto. En esta primera parte Quiles enumeraba los “elementos esenciales de la analítica existencial” de Heidegger en su propia lectura del original de *Sein und Zeit* todavía sin traducción y de “Carta sobre el Humanismo” en la traducción del peruano Alberto Wagner de Reyna. “Ser-en-el-mundo” es la primera observación del existencialismo: “No es posible aislar yo y mundo, porque dentro de la estructura misma del yo aparece como necesario y esencial el mundo mismo.” Cuatro conceptos centrales se describían a continuación: “la existencia inauténtica” es estar en el mundo, “pero como *perdido* dentro del mundo”, la “existencia auténtica” en tanto el yo “que se encuentra a sí mismo” y la “angustia” como revelación y medio. Para Quiles la cuestión central de la temporalidad y la historicidad en Heidegger estaban dados en los tres momentos de la angustia y representados en el pasado, presente y futuro. Quiles entendía que si bien la interpretación de Heidegger comenzaba con una correcta analítica del ser, ésta no comprendía al hombre de modo integral:

Cabe decir que aquí termina el análisis de la existencia humana según Heidegger. Se reduce, por tanto, a una aceptación consciente de la finitud que uno es, a colocarse en el horizonte conveniente de la existencia humana aceptándola tal como es en su derelicción o en su estar arrojado en el mundo y en su anticipación, es decir, en su ser de moribundo o en su ser-para-la-muerte. Nada más aparece, según Heidegger, en el horizonte de la existencia auténtica humana. Hasta qué punto este análisis de la existencia resulte exacto y completo debemos estudiarlo más adelante. Fácil es ver que este análisis, en el cual creemos haber dado los momentos culminantes del pensamiento de Heidegger, no agota toda la experiencia del existir humano. (Quiles 1988: 244-245)

Para Quiles, el defecto fundamental de Heidegger “es el de ignorar elementos esenciales de la estructura de la existencia humana”: los “valores olvidados” por Heidegger eran esenciales de la experiencia del hombre en el mundo en tanto “la felicidad de ser”, “la aspiración de eternidad” y hacia lo “absoluto” eran tan intrínsecos al hombre como la “angustia.” Con su libro, Quiles daba una respuesta clara para los lectores católicos: “En cuanto el problema de Dios esencial a la filosofía cristiana –y a toda filosofía– la prescindencia de *Sein und Zeit* no puede llamarse definitiva, pero sí muy sospechosa” (Quiles 1988: 255). Para analizar una posible solución a las limitaciones de Heidegger, Quiles analizaba críticamente el planteo heideggeriano que “la ex-sistencia precede a la ec-sistencia” en tanto “estar fuera de sí mismo, como lanzado por el propio ser en la verdad del ser” sintetizado de su lectura de *Carta sobre el Humanismo*. “La falla de Heidegger es

doble”, decía Quiles, “¿Cómo puede estar el hombre lanzado por sí mismo hacia fuera de sí?” (Quiles 1988: 255).

La novedad planteada por Quiles fue la propuesta del concepto de in-sistencia. La tesis del jesuita señalaba que el verdadero “salir hacia afuera”, el verdadero ex-tasis, no es una salto hacia afuera, sino un “salto hacia adentro”. Para aliviar el error de Heidegger y volver al hombre a sí mismo y a Dios se planteaba un nuevo concepto superador: “La esencia de la existencia que se inicia en el hombre con la ec-sistencia, se completa, se termina y halla plenitud en la in-sistencia (*insistere*)” (Quiles 1988: 269) y “Si la esencia del hombre es in-sistere, el hombre se halla unido a Dios con unión de dependencia, re-ligado, en todo su ser, a Dios. Esta dependencia esencial es el origen de la religión y es su último fundamental ontológico” (Quiles 1988: 269).

Señalado aquí por primera vez, la filosofía de la in-sistencia fue el eje central de la analítica existencial de Quiles y uno de los temas centrales de sus libros. En 1949 en su participación en el CNF Quiles presentó “La proyección final del existencialismo. El in-sistencialismo. Valoración de la filosofía existencial a través de sus últimas exigencias”, donde retomó los problemas planteados en su libro de 1948. Con este planteo, Quiles se convirtió en un filósofo activo en la doble estrategia de muchos lectores católicos: por un lado, el reconocimiento de Heidegger como la filosofía de la época y por el otro, la postulación de la necesidad de Dios para comprender sus limitaciones. Esta estrategia de diálogo de la teología con la filosofía contemporánea fue un giro de renovación de la posguerra y en la Argentina coincidió con el primer peronismo, donde intelectuales católicos jugaron un rol central.

Rodolfo Kusch: indigenismo y diferencia con Europa

Una de las novedades más importantes en el campo filosófico del primer peronismo fue el surgimiento del ensayismo indigenista de Rodolfo Kusch (1922-1979). Nacido en Buenos Aires como hijo de inmigrantes alemanes, Kusch heredó el bilingüismo que lo ayudó en sus estudios de filosofía en la UBA, de donde egresó con título de profesor de filosofía en 1948. Formado con profesores como Carlos Astrada y Luis Juan Guerrero de fuerte tendencia alemana, Kusch estudió filosofía en un período profun-

damente influenciado por los debates sobre la identidad, el americanismo y la crisis de Occidente:

Según sus propios testimonios fue hacia 1946 cuando comenzó sus búsquedas sobre el hombre americano, partiendo de dos variables de base que me parecen no desdeñables para acercarse a su vigente pensamiento: su confesión religiosa protestante y su condición de germanoparlante. (Aguirre 2008: s.p.)

En los textos escritos durante este primer período de su obra, Kusch realizó una reinterpretación de los conceptos del existencialismo en boga en función de la comprensión de la diferencia americana y una crítica radical al eurocentrismo o la “inautenticidad” del continente.

Cercano a algunos intelectuales de la oposición antiperonista, Kusch publicó “Paisaje y mestizaje en América” en la revista *Sur* en noviembre de 1951; en 1952 salió su primer libro *La ciudad mestiza* por la editorial Quetzal y en 1953 *La seducción de la barbarie. Análisis Herético de un Continente Mestizo* en la colección de Estudios Americanos de la editorial Raigal, donde se resumían los escritos anteriores. Los ensayos de Kusch retomaban los conceptos de mestizaje, mimesis y autenticidad, paisaje, ser, cultura y nación –ya utilizados por Astrada en sus ensayos filosóficos– pero tomando significaciones diferentes y atravesados por una transferencia a veces explícita y otras veces latente de la tradición filosófica alemana aprendida en la universidad.

En el prólogo del libro de 1953, Kusch sintetizaba el argumento central del texto en tanto el carácter “mestizo” del hombre americano se basaba en la participación simultánea de dos realidades y la consiguiente imposibilidad de desarrollar su autenticidad: “América toda se encuentra irremediablemente escindida entre la verdad de fondo de su naturaleza demoníaca y la verdad de ficción de sus ciudades” (Kusch 1953: 16). Para Kusch, el concepto de mestizaje no refería al componente biológico o racial, sino a una situación “mental” propia de los americanos en la que “se apunta por un lado al cielo, al ave, al espíritu y por otro a la serpiente, a la tierra, al demonismo de la selva” (Kusch 1953: 29). El americano –en tanto mestizaje mental– está representado por la Serpiente Emplumada: instalado en la ciudad, por un lado, y en la tierra, del otro, obra sólo por partes y si opta por ambas, lo hace por adosamiento, por mestizaje, señalaba Kusch. Una de las cuestiones más sobresalientes de esta interpretación es que el mestizaje mental –la Serpiente Emplumada como conciliación de opuestos– ya estaba presente en el período precolombino, latente –por ejemplo– en la

ciudad maya, en sus ritos y mitos. En la conquista, la oposición se perfecciona y toma, siguiendo a Kusch, su “verdad carnal”: A causa de Europa “la vida se bifurca entre lo estable y lo inestable, entre lo que es y lo que no es” y el indio se convierte en paria, “retoma el suelo autóctono que antes había despreciado en el Popol-Vuh y en el Chilam Balam” y se reintegra a sus antiguos lares negativamente “porque ya había luchado contra él”:

El drama de América está en la participación simultánea del ser europeo y el presentimiento de una onticidad americana. Esta situación hace que la consecuencia consigo misma, la participación del ente en el ser, por la que el ente toma conciencia de su onticidad, no pueda lograrse. La existencia en definitiva no logra ser auténtica y es falsa, adquirida, propiamente existente porque se bifurca y flota entre verdades parciales y sólo se completa por exceso adoptando un extremo por vez. (Kusch 1953: 85)

El agudo análisis de Kusch de la soledad y angustia del hombre americano en la ciudad es una de las interpretaciones más originales de la filosofía existencialista en boga traspasada al hombre latinoamericano. Para Kusch, la ambivalencia y la angustia del americano se perciben en la manera de hacer historia, filosofía, política, en el sistema educativo y las leyes, producidos desde la ciudad desde una perspectiva foránea o ficcional:

Como el americano presiente que un futuro de ficción no es apetecible y que sólo es objeto de interés y no de fe, deposita su fe en los archivos o sea en un pasado consciente que sacrifica el demonismo del suelo. La estrechez visual del presente, la presión foránea que se ejerce sobre él lo lleva a buscar el pasado en la circunstancia, en la anécdota o sea en la repetición monocorde de su propia cobardía ante la ficción. Allí encubre la angustia que le produce su lejanía del ser, el reconocimiento hondo de la mentira en que vive, y por decirlo en términos existenciales, de su ex-sistencia. (Kusch 1953: 58-59)

La perturbación de la realidad americana hace que ella se refugie en la ficción, saltando sobre su fin propio, como *mimesis* que posterga su autenticidad: “Entre la ficción y la realidad se abre un abismo insalvable. Es la misma escisión que existe entre lo demoníaco y lo apolíneo establecido por Nietzsche” (Kusch 1952: 16). Estas conclusiones que asumían la importancia del paisaje y el mestizaje como un fenómeno mental y no racial adquieren sentido si tomamos en cuenta que se trataba de un inmigrante argentino de primera generación, que por la cuestión telúrica podía identificarse plenamente con el ser americano, incluyendo “la sospecha de que algo tenemos que ver con el pasado aborigen”:

La búsqueda de una tradición en este sentido, de un antecedente para este “aquí y ahora” en una ciudad americana, no es la búsqueda de una prolongación en la historia, ni en la raza, ni en la tradición misma, que no existe. Se trata ante todo de prolongar nuestra vivencia actual en el sentido de la geografía, del paisaje y aunque fuera simplemente sentir esta perpetuación situacional de estar habitando en un continente que existe desde hace milenios. (Kusch 1953: 79)

Siguiendo una perspectiva dialéctica, Kusch comenzaba su ensayo con el concepto de paisaje como antítesis del ser y señalaba así la diferencia central entre América y Europa. Una vez más la cuestión telúrica –en Kusch la selva o la pampa– tomaba centralidad para la comprensión del hombre americano en el ensayo filosófico: el análisis de la historia americana debe hacerse “con cierta fe en lo irracional” y con la creencia de que el paisaje es el factor básico y plasmador de toda estructura. Para Kusch, la grandeza de una cultura o de una civilización, su apogeo “está en la forma de concebir el ser” o sea en marcar, en cierto instante, su limitación:

La relación entre nacionalidad y concepto de ser se realiza mediante el proceso que subyace a toda cultura, según el cual las fuerzas nutricias de un pueblo se hacen conscientes e integran el estado o las relaciones inteligentes de la ciudad. Todo está en el grado de realización de esa conciencia. En Europa ya está consumado. La prueba de ello es que hasta llevó a la conciencia a la nada. El punto final a que llega una cultura es el de la pregunta por su fin último cuando ya ha logrado su ser, su definición. (Kusch 1953: 63)

Desde este entramado conceptual, que incluía conceptos hegelianos y heideggerianos, Kusch entendía que Europa había llegado a la realización de la conciencia y de este modo de su autenticidad, le queda entonces la muerte, el momento de su desintegración. Una prueba de que Europa había llegado a ese límite era el desarrollo de la filosofía existencialista:

La prueba está cuando Heidegger pregunta porqué existe el ser y no, más bien, la nada. También él se planifica en dimensión del ser aunque negativamente. Desliza en esa pregunta una nostalgia por un demonismo intelectual, simbolizado por la nada, que muestra precisamente que Europa ha agotado su fondo nutricio viviente. (Kusch 1953: 90)

En América, en cambio, “falta la expresión en grande, el estilo nacional que traduzca en todos los órdenes de la vida social y espiritual una conciencia de la autenticidad”, decía Kusch, la clave estaba entonces en la vuelta al paisaje, a la barbarie: “El paisaje subvierte el sentido del ser. Le opone al ser, al espejo cristalino de su mundo ordenado, la sin-razón que

lo quiebra por rebeldía y autismo, por una *imitatio dei* que encierra en su seno vectores de infinitas posibilidades de existencia” (Kusch 1953: 21). De las culturas autóctonas y vegetales “desde el sentimiento vital de la sensación oscura de la existencia vegetal, de que hablara Scheler” dice Kusch, “brota una realidad desacorde, no-estructural, irracional y preñada de un afán profundo de evasión de la forma y de toda intelectualidad niveladora” (Kusch 1953: 61).

A partir de estos conceptos que mezclaban usos muy eclécticos de la filosofía alemana y la tradición de la literatura y sociología americana, Kusch intentaba una nueva interpretación de América en la que la conocida antítesis civilización-barbarie quedaba desnudada en su componente ficcional y en la necesidad inevitable de superarla: “Sarmiento es uno de los primeros pensadores que presienten en la barbarie una fuerza seductora” analizaba Kusch. Pero en vez de intentar suprimir la barbarie, se dará el inevitable “triunfo cruel” de lo autóctono frente a la falsedad de la ciudad: “Sólo así, lo americano podrá ser aprehendido en las raíces mismas de nuestra vida, que es la única creadora de cultura” (Kusch 1953: 17). Para lograr ese camino es necesario pensar al hombre americano como el opuesto al ser y partir de otro punto de vista, “suponer que ningún *logos* existe antes de su descubrimiento y de que toda realidad es previamente un caos original”. Esto implicaba en Kusch abarcar la realidad en toda su amplitud, prender al hombre en su integridad analizando su autenticidad:

Y es que para estudiar al hombre americano y a América en su peculiaridad y en su autenticidad, se pasa en cierta manera del terreno del ser –tal como lo entendemos con nuestra mentalidad semi-europea– al no ser. Y verlo desde la vida y desde el paisaje y no de la norma, desde el ente y no del ser, o sea desde su medio, su ámbito vital significa abrir la puerta opuesta al ser y prender al hombre, a cualquier hombre, por su antinomia. (Kusch 1953: 86)

No sabemos lo que nos espera, advertía Kusch, lo importante es lograr un hombre tipo, su cristalización existencial “al aquí y el ahora de nuestra vida cotidiana” que en América apunta “hacia abajo”, hacia la tierra. Ambas actitudes, la americana y la europea, participan en alguna forma de la metafísica, culminaba Kusch, pero la verdad de ambas es diversa: “la verdad de la América mestiza yace en su inconsciente social, en su negación de la verdad adquirida por la ficción ciudadana; verdad inversa a la de la cultura europea, donde lo real se sume en el a priori del ser” (Kusch 1953: 91). Además de Hegel y Heidegger, la utilización del bagaje conceptual freudiano también fue una de las originalidades del ensayismo de Kusch.

A diferencia de Astrada, Kusch no fue un intelectual orgánico al peronismo, pero su libro de 1953 con el provocador título *La seducción de la barbarie...* en plena lucha ideológica lo ponía en posición mucho más cercana a la apelación por el pueblo y la identidad propias del ensayismo nacional-popular, que a las proclamadas por Borges en “La fiesta del monstruo” (1955) o por Martínez Estrada en “¿Qué es esto?” (1956). Como otros miembros de la nueva generación alrededor de la revista *Contorno*, Kusch se ubicó en un espacio intermedio entre la polarización peronismo-antiperonismo. Comenzó así una larga producción de textos sobre las formas de vida y pensamiento en América como radicalmente diferentes e incluso inversas a las europeas. Fue además un crítico de la filosofía enseñada en las universidades, que consideraba parte de la “inautenticidad” de los americanos.⁷

Vicente Fatone y la crítica política al existencialismo

Vicente Fatone (1903-1962) fue el primer profesor de filosofía argentino especializado en la cultura oriental. Nacido en Buenos Aires, estudió filosofía en la UBA, donde se ligó al grupo reformista liderado por Alejandro Korn. Su primer viaje de estudios a la India fue en 1937 y a su regreso se incorporó como profesor de Historia de las Religiones en la UNLP y la UBA. Ligado al grupo *Sur*, en 1946 fue cesanteado de sus cargos docentes por oponerse a las políticas oficiales, convirtiéndose –junto con Francisco Romero y Risieri Frondizi– en uno de los filósofos centrales de la oposición. Durante el período peronista, publicó varios títulos sobre filosofía existencial en las editoriales Columba y Argos e impartió seminarios en el Colegio Libre de Estudios Superiores.⁸

Fatone fue uno de los primeros filósofos argentinos que entendió necesario analizar la problemática existencialista en sus implicaciones concep-

7 En textos posteriores, Kusch retomó parte de la analítica y el vocabulario heideggeriano en sentido crítico, desarrollando una interpretación propia de la forma del existir americano en su herencia indígena como “estar” (*Dasein*), contrapuesto al Ser –en el sentido de “ser alguien”– propio de los europeos. Kusch entendía que Heidegger no podía comprender las formas del existir americano porque en el alemán y en otras lenguas no existía la diferencia entre “ser” y “estar”.

8 Sobre la trayectoria intelectual de Fatone ver García Bazán (1980). Sobre el pensamiento de Fatone en la tradición existencialista y su concepción del budismo ver: Del Barco (2009).

tuales, políticas e históricas. Su libro *El existencialismo y la libertad creadora. Una crítica al existencialismo de Jean-Paul Sartre* publicado en 1948 por Argos inauguró las discusiones en torno del existencialismo francés, pero tomando en cuenta a sus antecesores y contemporáneos a partir de Kierkegaard, Heidegger, Jaspers y Stirner, entre otros. Con citas referentes a diferentes exposiciones críticas sobre el existencialismo como el autor español José Bergamín y el francés Claude Favre, Fatone sostenía en un extenso prólogo titulado “Nuestra responsabilidad” que Heidegger era problemático no sólo desde el punto de vista conceptual, sino también político:

Heidegger, ateo, autor de una metafísica audaz que demostró “no ser incompatible con la cobardía moral de un profesor alemán bajo el signo de la barbarie”, procede de Nietzsche pero retoma problemas planteados por Kierkegaard y concluye ofreciéndonos, como los místicos de la escuela dominicana del siglo XIV, una filosofía donde la libertad ya no asegura la experiencia unitiva de Meister Eckart y de Suso, sino que consiste en una “libertad para la muerte”. Jaspers, hombre perseguido por aquella misma barbarie, concreta sus preocupaciones en el análisis de la existencia tal como se da en nuestra época, insistiendo patéticamente en el conflicto entre el hombre que se elige libremente y la situación histórica en la que esa elección debe efectuarse históricamente. (Fatone 1948: 10)

Fatone también analizaba desde un punto político y conceptual la polémica “violenta” ocurrida en torno de otra figura central del movimiento existencialista: Jean-Paul Sartre. *L'Être et le Néant*, decía Fatone, intentó fundar la responsabilidad ante la guerra y ante la propia vida y “en su obra literaria presentó también, *ad nauseam*, el mismo problema: ¿Quién sino cada uno de nosotros quiso la guerra, su guerra?” (Fatone 1948: 14). Para Fatone, los postulados de Sartre sobre la libertad, especialmente situados en sus obras filosóficas, la denominada *liberté créatrice*, era una fórmula “que había utilizado nuestro Alejandro Korn para presentar su propio sistema” (Fatone 1948: 17), pero que en definitiva contrastaba con la afirmación sartreana de la miseria del hombre, presente sobre todo en su obra literaria: “La paradoja se nos muestra ahora en toda su brutalidad ¿Cómo pudo Sartre ser tenido por profeta?; ¿cómo ha buscarse la salvación del hombre en esa doctrina de la libertad creadora, pero creadora de miserias?” (Fatone 1948: 17).

En un segundo libro *Introducción al existencialismo* publicado en 1953 por la editorial Columba, Fatone retomaba el problema profundizando su perspectiva crítica e histórica frente a la corriente de moda. El existencialismo es una de las filosofías de nuestro tiempo, pero no la única, señalaba

Fatone, en la consideración del hecho de que toda una corriente filosófica paralela funcionaba sin tener en cuenta esos postulados, sobre todo en EE.UU. e Inglaterra, donde “no ha de extrañar” que en algunas historias de la filosofía, como la de Russel, ni siquiera se mencione al existencialismo:

Hay otra filosofía, también de “nuestro tiempo”, que ha alcanzado una mayor difusión mundial, aunque restringida a los medios técnicos –porque no ofrece ninguna posibilidad de traducción a la novela, el teatro, el cine–; es la filosofía llamada “científica”, que se contrapone al existencialismo porque considera que la única actitud filosófica válida es la de la pura objetividad, y que, según palabras de uno de sus representantes máximos, aspira a contemplar la realidad con la misma mirada imparcial con que la contempla Dios. (Fatone 1953: 52)

Fatone ironizaba sobre el concepto de existencialismo como “filosofía de nuestro tiempo”, tal como lo consideraba la mayoría de sus colegas, y señalaba que su mayor olvido era el desinterés por otras formas de vida sin “existencia”, como los animales y las plantas, olvidando que la noción de “vivir” no pertenecía solamente a los seres humanos. El existencialismo era sinónimo de una filosofía que había perdido el sentido de la continuidad con lo real.

Desde estos libros, Fatone realizaba una operación crítica frente al existencialismo, las limitaciones, contradicciones y olvidos de una filosofía puramente occidental y obsesionada con el hombre como centro y con Dios, aún en sus vertientes ateas.

Esta posición crítica contrastó notablemente con la posición de la mayoría de sus contemporáneos y fue, junto a la de Romero, la que comenzó un análisis histórico de la cuestión existencialista, sus controvertidos representantes y lectores. Luego de la caída del peronismo en 1955, Romero y Fatone regresaron a la universidad como profesores y autoridades académicas, en ese contexto una nueva generación realizó un cambio sustancial en los ejes de la filosofía.

Heidegger en Argentina: claves de una recepción en disputa

Estos breves recorridos por algunas de las lecturas de Heidegger en Carlos Astrada, Ismael Quiles, Rodolfo Kusch y Vicente Fatone dejan entrever la pluralidad de interpretaciones, usos y resignificaciones que asumió la filosofía heideggeriana en la intelectualidad argentina de la posguerra y el

primer peronismo. Desde un campo intelectual profundamente escindido por la irrupción del peronismo, las diferentes interpretaciones muestran diferentes opciones tanto conceptuales y políticas. Desde la UBA, Carlos Astrada proponía una lectura exclusivamente laica de Heidegger, apoyado en la idea de la historicidad esencial del existente y asumiendo una abierta confrontación con los sectores católicos. Por el contrario, dentro de las lecturas de los católicos, Ismael Quiles intentó un diálogo con el existencialismo heideggeriano buscando una solución dentro de su propia lógica discursiva a partir del concepto de in-sistencia y criticando las posturas neotomistas más conservadoras. Allí, se pone de relieve la entrada de intelectuales católicos al debate sobre la filosofía contemporánea, en un contexto internacional de búsqueda de nuevas bases teológicas. Por su parte, el joven Rodolfo Kusch comenzaba una operación ligada a comprender la existencia americana en contraposición con la europea en crisis. En Kusch, Heidegger aparecía como un representante de la crisis de Europa y una referencia contemporánea central para mostrar la diferencia del americano con respecto al Occidente. Finalmente, desde el espectro liberal, Vicente Fatone representó una temprana crítica conceptual y política de las posiciones de Heidegger, en tanto su afiliación al nacionalsocialismo. Esta postura venía acompañada de su salida forzada de la universidad en 1946 en el contexto de las intervenciones peronistas. Posición semejante sostuvo su colega Francisco Romero, quien se abstuvo de citar a Heidegger en sus obras.

¿Qué factores hicieron posible esta diversa apropiación del filósofo de Friburgo en el contexto argentino?

El desarrollo de los estudios filosóficos argentinos había comenzado con la renovación antipositivista vinculada a la Reforma Universitaria de 1918. Además, las visitas de José Ortega y Gasset desde 1916, la recepción de la *Revista de Occidente* y los viajes de estudios a Alemania contribuyeron a la recepción de la filosofía alemana en la Argentina. Pero fue especialmente en el contexto de posguerra donde las traducciones de Heidegger y su recepción cobraron un impulso mayor. En ese período, las traducciones de las obras de Heidegger al español superaron incluso las francesas. *Sein und Zeit*, la mayor obra de Heidegger publicada en 1927, fue editada en 1951 por Fondo de Cultura de Económica bajo la traducción de José Gaos, quien se encontraba exiliado en México, junto con muchos intelectuales españoles republicanos. Las revistas argentinas también participaron de ese primer *boom* de traducción de Heidegger. En el primer número de *Cua-*

dermos de Filosofía de 1948, Astrada publicó “De la esencia de la verdad” y en el número siete de 1953 “La doctrina de Platón sobre la verdad”. A pesar de su postura crítica, en 1949 Francisco Romero publicó en la revista *Realidad* “Carta al Humanismo” (“Briefe über den Humanismus”) bajo la traducción del peruano Alberto Wagner de Reyna. En 1951 salió el ensayo “La voz del camino” (“Der Zuspruch des Feldweges”) en la *Revista Notas y Estudios de Filosofía* de la Universidad de Tucumán. La revista *Sur* consagró algunos artículos críticos sobre Heidegger, pero también publicó el ensayo “¿Qué significa pensar?” (“Was heißt denken?”) en la traducción del profesor de Tucumán Hernán Succhi. En 1953, la conservadora *Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades* de Córdoba publicó la conferencia de Heidegger “La cosa” (“Das Ding”) en la traducción del colombiano Rafael Gutiérrez Girardot. En 1956, la editorial Nova de Buenos Aires publicó “Introducción a la Metafísica” (*Einführung in die Metaphysik*) traducida por Emilio Estiú de la UNLP. La fragmentaria y compleja traducción de textos heideggerianos durante el período de mayor centralidad y discusión de su filosofía pudo haber favorecido las diferentes operaciones de interpretación de su obra desde diversos espacios y tendencias.

Traine (1992) ha interpretado que la proclama del existencialismo heideggeriano por una vuelta a la radical pregunta por el “sentido del ser” sumado al reclamo de una respuesta existencial, es decir, desde la propia experiencia y no de la lógica formal, explicaría la atracción que provocó Heidegger en la generación antipositivista argentina, tanto católica como laica. La crítica heideggeriana al positivismo –al riesgo de “reducir la filosofía a una simple reflexión sobre la ciencia” (Bourdieu 1988: 70, traducción propia)– tuvo eco en diversas tradiciones intelectuales. En Argentina, el antipositivismo era compartido por los sectores laicos reformistas y católicos y de esta manera Heidegger aparecía como una figura clave y abierta para ambos grupos en disputa.

Asimismo, el giro historicista de Heidegger abría la puerta a pensar la analítica existencial en el marco de los contextos históricos propios. Siguiendo a Pucciarelli (1975) la filosofía heideggeriana brindaba al ensayismo latinoamericano la posibilidad de pensar el hombre históricamente y situarlo así en un contexto propio, diferente al europeo:

El existencialismo, con la importancia que acordaba a la situación en que transcurre la vida cotidiana del hombre, ofrecía sugerencias aprovechables para valorizar el relieve de todos los elementos de la realidad social que concurren en un lugar y momento histórico determinados. No había que olvidar tam-

poco la dimensión temporal de la situación y, con ella, la vigencia, débil o enérgica, del pasado en el presente. (Pucciarelli 1975: 26)

En América Latina, muchos intelectuales interpretaban el mundo conceptual heideggeriano con conceptos como angustia (*Angst*) autenticidad (*Eigentlichkeit*), cuidado (*Sorge*), Ser-para-la-muerte (*Sein-zum-Tode*), como una filosofía pesimista, que reflejaba a la Europa en crisis y desintegración, mientras que proponían un análisis existencial diferente para América Latina. La temática pesimista servía, en muchos casos, para señalar el estado de Europa en decadencia y corroborar una “diferencia” de los americanos. Estas lecturas fueron especialmente productivas para el caso del ensayismo americanista de Astrada y Kusch. Acorde a este postulado, para Maresca, “El concepto de ser ahí como ser-en-el mundo tuvo una importancia capital para nuestra *filosofía latinoamericana* porque facilitó el intento de elaborar una filosofía propia, de sostener que era posible pensar desde nuestra singularidad histórica otro sujeto que no fuera el sujeto europeo” (Maresca 2008: 132). Bourdieu (1988) mencionó la convicción “popular” (*populiste*) y el *habitus* “paisano” (*paysan*) de Heidegger como parte de la tradición de pensamiento *völkisch*, desarrollada como reacción a la modernidad y al positivismo. Esta tradición puede haber influido en los ensayos identitarios en América Latina. Así, una segunda estrategia de lectura de la filosofía alemana se dio en las trasposiciones y transformaciones de significados de conceptos foráneos en el ensayismo. Esta posición filosófica heterodoxa —si se lo compara con la ortodoxia filosófica del centro— fue un rasgo común en muchos pensadores latinoamericanos y en la Argentina tuvo su momento de efervescencia en el contexto del primer peronismo.

El debate sobre la actuación de Heidegger como rector en la Universidad alemana de Friburgo durante el Nacionalsocialismo comenzó después de su salida forzada de la universidad en 1945 en el contexto de los procesos de desnazificación. En el marco de ese debate, también hubo en Argentina un temprano rechazo de algunos intelectuales liberales a la figura de Heidegger. Pero a pesar de las evidencias y críticas de la relación de Heidegger con el nazismo, la influencia de su filosofía traspasó fronteras ideológicas. El debate a nivel internacional se reabrió a partir del libro del chileno Víctor Farías *Heidegger et le nazisme* publicado en 1987 en Francia, provocando una serie de reacomodamientos en torno a la controvertida figura de Heidegger. Muchos decidieron aceptar la afiliación nacionalsocialista de Heidegger, pero aseguraban que su filosofía no podía encuadrarse en

esos términos. La reciente publicación de los *Schwarze Hefte* (“Cuadernos Negros”) en 2014 con explícitas referencias antisemitas en las reflexiones filosóficas de Heidegger revivió la polémica entre los intelectuales, especialmente en Alemania y Francia, y debilitó la postura de los que hasta ahora habían separado la filosofía de Heidegger de la ideología nacionalsocialista. Ante estos nuevos acontecimientos, el debate sobre Heidegger en América Latina todavía espera análisis profundos.

Bibliografía

- AGUIRRE, Alfredo Armando (2008): “La ciudad Mestiza”. En: *Agenda de Reflexión*, 446, 08.06.2008. <<http://www.agendadereflexion.com.ar/2008/06/08/446-la-ciudad-mestiza/>> (24.04.2015).
- ASTRADA, Carlos (1948a): “La mostración ontológica de la idea de ser”. En: *Cuadernos de Filosofía*, 1, Buenos Aires: Sebastián Amorrotu e Hijos, pp. 41-51.
- (1948b): “Reseña de: Martin Heidegger. Platons Lehre von der Wahrheit – Mit einem Brief über den Humanismus”. En: *Cuadernos de Filosofía*, 1. Buenos Aires: Sebastián Amorrotu e Hijos, pp. 55-64.
- (1949): “Vitalidad de la Fenomenología del Espíritu”. En: *Cuadernos de Filosofía*, 2. Buenos Aires: Casa Editora Coni, pp. 33-37.
- (1950): “Críticas y notas bibliográficas de: Martin Heidegger. *Holzwege*”. En: *Cuadernos de Filosofía*, 4. Buenos Aires: Crismo, pp. 61-65.
- (1956): “La filosofía latino-americana como exponente de una cultura autónoma”. En: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, tomo III. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 1077-1083.
- BOURDIEU, Pierre (1988): *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Édition de Minuit.
- (2002): “Les conditions sociales de la circulation internationale des idées”. En: *Actes de la recherche en sciences sociales*, 145. Paris: Seuil, pp. 3-8.
- BRINKMAN, Donald (1949): “La situación espiritual en América Latina (A propósito del Congreso Filosófico en Mendoza)”. En: *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, tomo II, 10. Buenos Aires, pp. 535-544.
- CAIMARI, Lila (2010): *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*. Buenos Aires: Emecé.
- DAVID, Guillermo (2004): *Carlos Astrada. La filosofía Argentina*. Buenos Aires: Ediciones el Cielo Por Asalto.
- DEL BARCO, Óscar (2009). “Prólogo. Vicente Fatone: el desconocido”. En: Fatone, Vicente: *Mística y Religión*. Buenos Aires: Las cuarenta, pp. 9-32.
- DONNANTUONI MORATTO, Mauro (2009): “La metafísica nacional de Carlos Astrada y la doctrina de la tercera posición”. En: *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 40. Universidad Nacional de La Plata, pp. 21-62.

- (2012): “Carlos Astrada y la idea de un humanismo nacional”. En: Mailhe, Alejandra (ed.): *Pensar el otro/pensar la nación. Intelectuales y cultura popular en Argentina y América Latina*. La Plata: Ediciones Al Margen.
- DOTTI, Jorge (1992): *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras.
- (2000): *Carl Schmitt en Argentina*. Rosario: Homo Sapiens.
- (2009): “Encuesta sobre el concepto de recepción”. En: *Políticas de la Memoria. Anuario de Investigación e Información del CeDInCI* (Buenos Aires), 8/9, pp. 98-109.
- FARÍAS, Víctor (1987): *Heidegger et le nazisme*. Vedier: Lagrasse.
- FATONE, Vicente (1948): *El existencialismo y la Libertad Creadora. Una crítica al existencialismo de Jean-Paul Sartre*. Buenos Aires: Argos.
- (1953): *Introducción al existencialismo*. Buenos Aires: Editorial Columba.
- GARCÍA, Luis Ignacio (2006): “La modernidad en disputa: la Escuela de Frankfurt en la Argentina”. En: Biagini, Hugo/Roig, Arturo (eds.): *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Tomo II: Obrerismo, vanguardia, justicia social (1930-1960)*. Buenos Aires: Biblos, pp. 111-140.
- (2009): “Entretelones de una estética operatoria. Luis Juan Guerrero y Walter Benjamin”. En: *Prismas. Revista de historia intelectual*, 13. Universidad Nacional de Quilmes, pp. 89-113.
- GARCÍA BAZÁN, Francisco (1980): “Vicente Fatone y la filosofía de la religión en la Argentina”. En: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 13. Universidad Nacional de Cuyo, pp. 25-40.
- GINGRAS, Yves (2002): “Les formes spécifiques de l'internationalité du champ scientifique”. En: *Actes de la recherche en sciences sociales*, 141/142, pp. 31-45.
- JALIF DE BERTRANOU, Clara (1985): “Max Scheler y los estudios de ética en la Argentina”. En: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 3. Universidad Nacional de Cuyo, pp. 53-68.
- JANICAUD, Dominique (2001): *Heidegger en France. I Récit*. Paris: Albin Michel.
- KUSCH, Rodolfo (1953): *La seducción de la barbarie. Análisis de un Continente Mestizo*. Buenos Aires: Editorial Raigal.
- MARESCA, Silvio Juan (2008): *Perón y la filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana.
- PIÑEIRO IÑIGUEZ, Carlos (2010): *Perón, la construcción de un ideario*. Buenos Aires: Siglo XXI/Editora Iberoamericana.
- PUCCIARELLI, Eugenio (1975): “Problemas del pensamiento argentino”. En: *Cuadernos de Filosofía*, 22-23, pp. 7-28.
- QUILES, Ismael (1950): “La proyección final del existencialismo. El in-sistencialismo. Valoración de la filosofía existencial a través de sus últimas exigencias”. En: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, tomo II. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo: pp. 1084-1089.
- (1988): *El existencialismo. Sartre, Heidegger, Marcel, Lavelle*. Buenos Aires: Ediciones Depalma.

- RAMAGLIA, Dante (2007): "Apropiación crítica de Hegel en la filosofía argentina contemporánea". En: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 24. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp.121-137.
- RODRÍGUEZ, Armando (1984): "El pensamiento filosófico del Dr. Ismael Quiles". En: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 1. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 61-73.
- SOLERO, Francisco (1953): "Prólogo". En: Kusch, Rodolfo: *La seducción de la barbarie. Análisis de un Continente Mestizo*. Buenos Aires: Editorial Raigal, pp. 7-12.
- TRAINE, Martín (1992): *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Die Frankfurter Schule und Lateinamerika*. Dissertation. Köln: Universität Köln.
- WINOCK, Michel (1997): *Le siècle des intellectuels*. Paris: Seuil.