

Institución y despolitización de la Filosofía en Chile: Habitar en la traducción (de Heidegger)

Luciano Allende Pinto (UCH / USS)

1.- Discusiones en torno a la filosofía chilena y el rol de los traductores.

En el sumario de los N°s 1 y 2 de la Revista de Filosofía de la Universidad de Chile, año 1978, el profesor Humberto Giannini, planteaba en un artículo titulado *Experiencia y Filosofía*, una situación que hasta el día de hoy nos interpela:

Dice el profesor Giannini: “se lee, se estudia, se comenta filosofía... Se escribe sobre sus temas más actuales... Todo eso es cierto. Sin embargo, queda por preguntarse si se *hace* verdaderamente filosofía.” (Giannini, 1978, 25). El texto polemizaba directamente con lo señalado en dos entrevistas que su colega Joaquín Barceló concedió al diario El Mercurio el año 1977, con ocasión de la reaparición de la Revista de Filosofía, que había visto truncada su continuidad entre los años 1970 y 1978¹. En dicha oportunidad Giannini critica la distinción propuesta por Barceló quien separa el rol del filósofo: “creador en el estricto sentido de la palabra”, y quien se limita a “repetir” la filosofía que se hace en otras partes del mundo, propio de los “profesores de filosofía”. Para Giannini, el distingo entre el filósofo y el mero repetidor, estaría atravesada por una precomprensión de aquello que se entiende por filosofía, como una tradición que en tanto, llamada Occidental, resultaría siempre ajena a las prácticas de la filosofía chilena, cuestión que conllevaría un cierre anticipado a toda posibilidad de filosofía en latinoamérica². De hecho la conclusión de Barceló condena a la filosofía chilena y latinoamericana a una condición por decirlo menos satelital respecto de un centro europeo. Es en la segunda de las entrevistas citadas donde Barceló señala como filósofos a autores canónicos de la tradición -Platón, Aristóteles, Kant y Descartes-, estos serían los creadores en “sentido estricto”, y aquellos que en cuanto canon, impondrían el modo de ser de la filosofía en “Hispanoamérica”, como una, cuya “única tarea [...] es incorporarse a la tradición filosófica de Occidente” (Giannini, 1978, 26), para Barceló aquella labor que tiene dos dimensiones: en primer término, acoger la tradición filosófica occidental; y en segundo lugar, encontrar el modo de expresar adecuadamente los contenidos de dicha tradición en un lenguaje personal, propio.

La crítica de Giannini es potente, interpretando la tesis de Barceló señala que esta se fundaría en ciertas “ideas-orígenes”, desde ahí concluye que:

¹ El artículo de Humberto Giannini da cuenta de las fechas exactas en que estas aparecieron, 22 de julio y 16 de octubre de 1977. Una recopilación de la polémica ha sido asumida por Cristóbal Friz, bajo el título *Giannini/Barceló. El debate sobre la filosofía latinoamericana*, publicado en la Revista La cañada: http://www.revistalacañada.cl/uploads/documento/archivo/D4_GIANNINI_BARCELO_pdf.pdf

² Dicho debate ha sido citado también por Aldo Ahumada Infante, *Intus-Legere Filosofía / Año 2012, Vol.6. N°2*, pp. 47-68, en su artículo *La filosofía nuestroamericana en la filosofía chilena: una mirada a la segunda mitad del siglo XX*. Si bien nuestra intención no consiste en sostener una “filosofía latinoamericana”, o “nuestroamericana”, compartimos con el autor, el diagnóstico central a propósito del eurocentrismo de la filosofía en Chile y un conjunto de precisiones respecto de la tesis de Giannini, respecto del desconocimiento o ausencia de reconocimiento de los trabajos que pensadores de la Liberación venían desarrollando a partir de los años 60, sobretudo desde Argentina y México. No es este el lugar para discernir respecto de la pertinencia de la crítica hecha por Lenin Pizarro y asumida por Ahumada, respecto de que “la propuesta de Giannini es un acercamiento eurocentrado a una problemática latinoamericana”.

“Filosofar, dentro de un tal presupuesto, es el acto de volverse continuamente hacia aquellas Ideas, y hacia aquellos textos en que han sido fijadas de una vez y para siempre”

“Ahora bien, a partir de este presupuesto que pone la verdad en ciertas ideas matrices, en el alba del pensamiento Occidental, es que resulta natural sostener –y nadie se escandalizará de ello- que, siendo la filosofía una especie de conversión al pasado, sólo podrían volverse a él y conversar con sus voces aquellos que guardan el pasado allí, delante de sus ojos, fundido en una sola arquitectura con el presente. Los que tienen la suerte de presenciar su pasado.

Esto sucede en Europa. No sucede en América. El hombre americano no tiene delante de sí ese *mundo* de señales y signos que le permitiría reconocerse en medio de la naturaleza, como heredero de las cosas y de la palabra. En verdad el hombre americano no posee “mundo alguno”. He aquí el argumento de fondo del tradicionalismo, y la herramienta parece autorizarlo a trazar un límite divisorio entre ambos continentes. O más bien, que parece autorizarlo, lisa y llanamente a negar que éste –el nuestro-, sea un mundo.” (Giannini: 1978, pp 26-28)

En este momento el ataque de Giannini va más allá de Barceló, y se refiere explícitamente otra polémica ocurrida 10 años antes entre Juan Rivano y Ernesto Grassi,³ que se desata tras la publicación del texto *Assenza di mondo*, donde el profesor italiano describe en una suerte de Diario, su experiencia en latinoamérica y especialmente en Chile. Es curioso el olvido en que ha caído una tesis tan dura como la de la ausencia de mundo, encontramos algunos de sus motivos en el siguiente pasaje citado por Giannini.

Santiago, el 12 de septiembre de 1951:

“Han transcurrido tres meses durísimos, de hecho y psicológicamente tú no tienes una idea de lo que significa este mundo ahistórico; es una realidad que quien no la ha experimentado no puede imaginársela [...] Lo originario, lo primitivo, lo demoníaco, que en Europa se hace patente sólo en los peligros de la técnica racional que descoyunta a los hombres en un racionalismo propio de las épocas de decadencia, aquí se vuelve a presentar en las amenazas de la naturaleza, en la experiencia de la luz, de la sombra, de la temperatura, del hielo, del calor. Cuando en la noche estoy inclinado sobre un texto platónico, me parece ser un avaro contando su oro, encerrado y atento para que las fuerzas del mal no lo descubran.” (p.28)

Obviemos de momento el juicio que tienen expresiones como “carente de mundo y ahistórico” cuando son emitidas por un pensador abiertamente heideggeriano. Porque más importante que aquello es que Grassi no es cualquier pensador europeo de visita. Como dan cuenta los estudios referidos a la institucionalización de la filosofía en Chile, entre los que encontramos los de Cecilia Sánchez⁴, José Santos H⁵ y el proyecto Memoria Chilena⁶; el aporte

³ Se trata del texto de Juan Rivano Ausencia de mundo del Prof. Grassi, Revista Mapocho, 1966.

⁴ La obra de Cecilia Sánchez “Una disciplina de la distancia: Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile”, publicado por el CESOC, en 1992, es un texto fundamental para comprender el desarrollo de la filosofía profesional en Chile; también, el artículo *Institución y Filosofía en América Latina* presentado en el Congreso Latinoamericano sobre Filosofía y Democracia (1997) (páginas 195-208) y en un relato mucho más personal y en primera persona, podemos referir el artículo “Chile: Escenas de Filosofía. Cuerpo mórbido”, recogido en *Escenas del cuerpo escindido* (2005), en éste último se describen una serie de desarrollos de la filosofía y el pensamiento paralelos a las Universidades tradicionales, llevado a cabo en el contexto de la Dictadura de Augusto Pinochet, y los primeros años de postdictadura, destacándose la apertura de Centros de Investigación como los de la Academia de Humanismo Cristiano y su Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea, vinculados a

de Grassi será fundamental para asumir a partir de sus continuas visitas entre 1951 y 1956, la tarea encomendada por el entonces rector de la Universidad de Chile, Juan Gómez Millas, de “renovar los estudios de filosofía del país” (Santos, 2012, 17).

Su aporte se tradujo en un cambio metodológico, el llamado “método Grassi” (Santos, 2012), que implicó el abandono de la enseñanza por manuales, organizada por áreas (metafísica, ética, epistemología, etc) y el privilegio de los ordenamientos temporales propios de la Historia de la Filosofía, hacia la incorporación de la práctica del seminario centrado en la discusión directa de los textos, preferentemente en su lengua original, cogiéndose como modelo explícitamente asumido, los cursos impartidos por Heidegger.

Sin embargo, no se trata sólo de la incorporación de una nueva práctica metodológica de enseñanza de la filosofía, puesto que con Ernesto Grassi, ingresa también una selección de contenidos asociados entre sí, sobre el telón de fondo de los estudios del pensamiento heideggeriano en Chile. No corremos gran riesgo al sostener que ninguna metodología de enseñanza es neutra, pero la menos neutral de todas, será aquella que quiere para sí, la neutralidad respecto de las condiciones históricas y políticas en las que dicho método se ejerce.

Como veremos a continuación estos cambios en la forma y el contenido de la enseñanza de la filosofía en Chile, pueden ser factores fundamentales para comprender la desvinculación de la filosofía con los procesos históricos y políticos concretos de nuestro país.

El académico de la Universidad de Valparaíso, Osvaldo Fernández (Fernández, 2011, 112), miembro de la segunda generación de profesionales de la filosofía formados por Grassi, narra en primera persona dicho proceso de incorporación del pensamiento de Heidegger en Chile a partir de los años 50's⁷:

la Filosofía Política, e instituciones de Educación Superior Privadas, como la Universidad ARCIS donde se genera un espacio de desarrollo ligado fundamentalmente a la relación de la Filosofía con el Arte, y la incorporación en las mallas curriculares de la carrera de filosofía el pensamiento latinoamericano, cuestión que responde sin lugar a dudas al interés de su primer director el Dr. Carlos Ossandón. De éste último artículo leemos en el texto de Cecilia Sánchez: “Para mí fue sorprendente apreciar que tanto la filosofía militante como la más académica, pese a sus extremos, tenían en común la renuncia a pensar más allá de la lectura interna de la filosofía; exceptuando a Humberto Giannini y a Luis Oyarzún de tal renuncia. Sería muy injusta la apreciación que concisamente he desarrollado hasta aquí si no mencionara la aparición de renovados estilos y preocupaciones. Durante y tras la experiencia de la dictadura, la filosofía se ha visto forzada a *salir(se)* tanto física como académicamente del ámbito y reglas de la universidad. Forzosamente, el cultivo de la filosofía debió asumir formas de convivencia y conceptualización en espacios diversos con actividades que, como las del arte, la literatura y la política, han permitido incorporar los *tiempos del mundo* y han relativizado los ordenamientos que antaño organizaban de modo fijo su trabajo teórico. Entre algunos de los autores provenientes del espacio de la filosofía, cuyos escritos proceden un intercambio riguroso con el arte me interesa mencionar a Ronald Kay, Sergio Rojas, Mauricio Barria, Iván Trujillo, Pablo Oyarzún, entre otros. En el ámbito del cruzamiento con la literatura, reluce en Carla Cordua su modalidad ensayística (...) Respecto de los temas latinoamericanos y del pensamiento en Chile, fue inaugurador el trabajo de Mario Berríos, Carlos Ossandón, Javier Pinedo, Eduardo Devés, Ricardo Salas, Carlos Ruíz, Patricia Bonzi (...) Mucho más obstruida se encuentra la aproximación filosófica a los temas de género. En relación a ese tema quiero mencionar muy especialmente a Olga Grau, cuestión en la que, como se verá en este libro, también me incluyo. Por último, quiero mencionar a ensayistas que, como Nelly Richard, Adriana Valdés, Sonia Montecino, Raquel Olea, Federico Schopt (...) entre otro, son próximos en sus trabajos a algunas de las interpelaciones de la filosofía contemporánea”. p. 35.

⁵ José Santos H, es uno de los pensadores jóvenes dedicados a la Filosofía Chilena y Latinoamericana, desde su labor de editor de la Revista La Cañada, ha propiciado desde el año 2010, el rescate de parte importante de la historia del pensamiento chileno y latinoamericano.

⁶ Se trata del proyecto de digitalización de material llevado adelante por parte de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (DIBAM), donde se recoge material disponible en la Biblioteca Nacional de Chile, y se construyen una serie de minisitios que cuentan con investigaciones breves destinadas a temas específicos, autores y obras relevantes dentro del patrimonio cultural chileno.

⁷ Un artículo anterior del profesor Osvaldo Fernández sobre éste asunto "Chile: ¿Qué enseñanza filosófica?", de 1980, ha sido citado por Cecilia Sánchez en “Filosofía Universitaria y política Chile en el

Él describe el sentido de las prácticas de lectura en los seminarios del siguiente modo:

“...desde entonces, se postuló en la enseñanza de la filosofía un contacto directo, en profundidad y detenido con el texto. Mientras más detenido fuera, mientras más se iba al interior de su estructura lógica, tanto más posible era leerlo. Una lectura que ahora es implícita, que atraviesa las varias capas de penetración que el texto admite. Tratando de reproducir, a través de varias lecturas indispensables, lo que el filósofo produjo en el acto creador que dio origen a su obra. La hermenéutica parte del principio de que la superficie del texto deja en su expresión (su apariencia visible) un mundo de referencias implícitas que son las que precisamente ordenan la verdadera marcha del pensamiento. La lectura requiere entonces un temple especial: el asombro. Semejante al asombro infantil, se nos decía, frente a indicios que para el pensamiento cargado o cómplice pasaban inadvertidos, era preciso coger la palabra en su origen, escucharla en su idioma materno; y entonces, a Aristóteles había que leerlo en griego, a Descartes en francés, y a Kant en alemán.” (Fernández, 2011, 115)

Siguiendo el relato de Osvaldo Fernández advertimos que no se trata solo de una valoración absoluta del texto original, sino también de una clausura del pensamiento filosófico chileno a determinados autores, cerrando la puerta a pensadores “prescindibles”, del mismo modo, se excluye de la reflexión, las circunstancias histórico políticas en las que éste pensar se desarrolla, agrega Osvaldo Fernández:

“Como contrapartida de la fiesta que para el pensamiento significó esta nueva forma de enseñanza, pasamos, quizás demasiado bruscamente, de una modalidad a otra. Del amplio panorama general a una penetración en profundidad, pero que redujo el contexto histórico cultural en que el texto estaba inmerso, introduciéndolo en una universalidad tan abstracta que daba la impresión de que la filosofía no era cosa de este mundo y la historia comienza a desdibujarse en nuestro horizonte.” (Fernández, 2011, 115)

A este proceso de distanciamiento del “pensamiento del autor” y la realidad tanto del estudiante como del profesional de la filosofía en Chile, se sumará el hecho de que en la búsqueda de la “profundidad” de la lectura, sucedieran una serie de omisiones de contenidos fundamentales para comprender adecuadamente la historia de las Ideas.

“Los que participaron de este procedimiento se hallaron entonces en contacto directo con la obra de las grandes figuras de la historia de la filosofía. Había una lista de las grandes figuras que configuraban de año en año el programa y los cursos a seguir. En primer lugar, por supuesto, los griegos: Platón, Aristóteles, Agustín, Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Hegel. Nunca se habló de Spinoza, nunca de Nietzsche, y hasta mediados de los años sesenta, nunca de Marx. Luego, si la lista no era exhaustiva, tampoco eran obras enteras las que se abordaban. Siempre estuvo ausente una comprensión general, estructurante del libro a que el trozo pertenecía. Si se trataba de filosofía antigua, el texto podía ser el libro alfa de la Metafísica de Aristóteles, o el libro VII de la República de Platón. Si se trataba de filosofía moderna, nos encontrábamos con la III Meditación de las Meditaciones metafísicas de

período 1950-73”, disponible en versión digital de la Revista de Humanidades y Ciencias Sociales Universidad de Talca, Universum Año 12-1997.

Descartes, o con las antinomias de la Crítica de la razón pura de Kant”.
(Fernández, 2011, 116)

Es Cecilia Sánchez quien en su intento por analizar los procesos de institucionalización de la filosofía en Chile ha rescatado los programas de estudio generados bajo este modelo y como advertimos, la organización de los mismos responde a una revisión bastante acotada de autores “universales”, no al trabajo con problemas, donde pudiesen convivir además de los anteriores, otras textulidades y reflexiones “marginales”.

“La manera "individualista" de enfrentar la filosofía no vino a hacerse explícita en los programas de estudio sino años más tarde. Primero en 1972, con el programa cuya elaboración realizó el recién fundado Departamento de Filosofía de la Sede Norte, perteneciente a la Universidad de Chile. En aquél se fijaban en diez el número de los autores clásicos estudiados (Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Ortega y Gasset y Heidegger). Una década después hizo su aparición el "Ciclo Básico de Filosofía", creado por Juan de Dios Vial Larraín en la Universidad Católica de Santiago. Este conduce al grado de Bachiller y dura seis semestres, cuatro de los cuales se destinan al estudio de ciertos "momentos fundacionales del pensar filosófico", momentos a los cuales se accede mediante la lectura de los diálogos de Platón, textos escogidos de San Agustín, las Meditaciones Metafísicas de Descartes y textos contemporáneos breves. Los semestres finales se concentran en el estudio de Aristóteles, Santo Tomás, Kant y Hegel” (Sánchez, 1997).

Fernández señala que a esta ausencia de un trabajo amplio con los textos que eran utilizados para enseñar filosofía, se suma un segundo problema, a saber, la carencia de una reflexión de nuestra condición latinoamericana:

“(…) faltó, justo en los momentos históricos de este aprendizaje, crear las condiciones para que se produjera la síntesis, entre nuestras contemporáneas preocupaciones, como chilenos, latinoamericanos e individuos que vivían los agitados años sesenta y lo que el texto nos decía. El distanciamiento entre una y otra cosa fue tal que el hilo que vinculaba ambos extremos terminó rompiéndose.” (Fernández, 2011, 116).⁸

Este proceso de despolitización es concomitante con la apertura del campo de la filosofía profesional, Cecilia Sánchez ha reparado en como dos de los académicos más importantes de

⁸ Ciertamente el panorama descrito por Fernández no es absoluto, dado que existen reflexiones en torno a la cuestión de la filosofía latinoamericana. El Catálogo General de la Revista de Filosofía, aparecido en la Revista de Teoría de 1975, se proponía el objetivo de “ofrecer un primer panorama sobre el trabajo filosófico en Chile”, aquel recoge la lista de textos publicados entre 1949 y 1969, donde ciertamente hallamos escasas referencias a asuntos latinoamericanos obstante, podemos destacar de Luís Oyarzún el artículo, *Lastarria y los comienzos del pensamiento filosófico en Chile, durante el siglo XIX* publicado en el N°1, Vol. 1, de la Revista de Filosofía, año 1949 pp. 27-56, del mismo autor, *Hombre, Sociedad y Naturaleza en la literatura hispanoamericana*, en la edición de 1959. A pesar de estos artículos, se puede constatar que la inexistencia de una continuidad en los temas de pensamiento latinoamericano, mientras que se advierte claramente una pugna entre cierta tradición positivista, una tradición tomista y cierto existencialismo cercano a las consideraciones fenomenológicas de Heidegger y Husserl. El mismo número de la Revista Teoría (1975), contiene un artículo de Renato Cristi llamado, *El gesto filosófico de Lastarria*, pp. 3-14, y otro de Carlos Ruíz, sobre la obra de Andrés Bello, titulado, *Moderación y Filosofía* (pp. 15-40), que presenta interesantes reflexiones previas en torno a la cuestión de la dependencia de nuestro pensar respecto de otras tradiciones, que en cierto sentido intentan superar la reproducción del viejo esquema centro/periferia, o civilización y barbarie, a partir de una invocación a una relación dialéctica.

mediados del siglo XX en Chile, Jorge Millas y Luís Oyarzún comparten, cierto distanciamiento de la cuestión política como cuestión filosófica, cuestión que la filósofa también atribuye a la influencia del pensamiento de Heidegger y Ortega.

Aunque de manera diferente, tanto en Oyarzún como en Millas se aprecian algunas señales de la sensibilidad gestada a partir de la nueva percepción de la política. Esta, como se vio, aparecía desprovista de racionalidad y firmeza. De modo inverso al papel que representó la política durante el siglo XIX, cuyo cometido racional fue la construcción de los Estados nacionales sobre la base de categorías universales, los códigos de la política del siglo XX fueron vehiculizados por uno de los más destructivos de los acontecimientos: la guerra. El modelo del cual derivaba dicho descontento era principalmente el europeo. En función de los acontecimientos que tal continente daba a conocer, los intelectuales chilenos construían su nueva subjetividad. En Millas, por ejemplo, se aprecia con fuerza una apropiación fiel de la condena a la política que filósofos como Ortega y Gasset y Heidegger llegaron a establecer, identificándola con el patrón colectivista de la democracia de masas. El mundo del pensamiento aparecía así como un refugio para que el "espíritu", con sus procedimientos e intereses propios, pudiera desarrollarse con mayor libertad. Bien se sabe que el lugar material de albergue de aquél pasó a ser la universidad, pero en especial, el cobijo simbólico del pensamiento universal fueron los departamentos de filosofía, situación que condujo a la filosofía a distanciarse de su entorno social y político. (Sánchez, 1997)

Pero esta separación entre la realidad histórica concreta de la enseñanza de la filosofía en Chile, no podría ser tal sin prácticas concretas de enseñanza que abrieron el camino para la consolidación de una comprensión de su pensamiento en Chile, ni la labor un conjunto de profesores donde destacan además de Ernesto Grassi, el peruano Arturo Wagner Reyna y español Francisco Soler, quienes a partir de la puesta a disposición en castellano de la obra del autor consolidan la despolitización del pensamiento del filósofo que marca el proceso de institucionalización de la filosofía chilena, desde Heidegger.

La experiencia de Osvaldo Fernández da cuenta del cierre ante toda cuestión política para el profesional de la filosofía, y finalmente atribuye a la adopción de un modo heideggeriano de hacer filosofía tal distanciamiento con la política más allá de Heidegger.

“Este cambio en la forma de los estudios de filosofía, la reproducción del método heideggeriano coincide, alimenta y contribuye a la aparición de un prototipo de intelectual distinto de aquel que se dio en los años 30 y 40 (...) ahora, en esta nueva forma del quehacer filosófico de que estamos hablando, que surge, alrededor de los años cincuenta, para asentar su hegemonía al final de ésta década, se aislaba la práctica filosófica del conjunto de las otras prácticas. (...) dado que la vía principal por donde ingresa a nuestra enseñanza filosófica fue el pensamiento de Heidegger, se reiteraba el saber filosófico como un saber supremo, menospreciando la significación de la ciencia y de la política. De ahí nace un nuevo tipo de intelectual, separado de la acción política y de todo lo que tenga que ver con la llamada cosa pública” (Fernández, 2011, 119).

Pero, ¿qué tiene la obra de Heidegger que provocó tal marca, y tales efectos, más allá de las incidencias particulares de Grassi, Wagner Reyna y Soler? Tal vez se deba a que ciertamente el pensamiento de Heidegger posee como característica transversal y constante, a pesar de cualquier distinción de etapas o topos en su pensamiento, y es que permite leer de una manera peculiar la historia de lo pensado. La temprana tesis del olvido del ser, así como la tarea de la Destrucción de la historia de la ontología, instan incluso desde antes de su formulación explícita en *Ser y Tiempo* (1927), a la revisión de tradición filosófica desde un lente propio; aquella relación con la tradición es una cuestión que podemos advertir hasta tus textos más tardíos, en la

constante operación de búsqueda del *etymón*, como clave para desentrañar un ámbito más originario desde el cual atender la pregunta por el Ser, incluso ahí donde se piensa el Ser como Ereignis y Don. Tal vez sea esta característica la que hace que tan fuertemente su pensamiento se haya convertido en matriz de lectura de la tradición en Chile.

Uno de los continuadores de esta escuela, el profesor Jorge Acevedo Guerra lo plantea del siguiente modo:

Después de Heidegger, todo se transfigura. Tenemos otro Platón, otro Aristóteles, otro Nietzsche, otra noción de filosofía, otra idea de verdad, otra perspectiva sobre el hombre, otra concepción de la ética, otra interpretación de la ciencia moderna, otra versión de la religión, otro modo de habérselas con el pensar, otra vinculación con el lenguaje, otra aproximación al ser, otra visión de Dios.

No considerar suficientemente su aporte al pensamiento contemporáneo podría implicar, creo, el riesgo de haberse quedado retrasado, permanecer en lo que filosóficamente es insuficiente, en concepciones de las cosas que han quedado atrás dentro del ámbito del pensar esencial. Por otra parte, me parece -sólo es una impresión mía-, que pretender haberlo superado es dar muestra de una incompreensión de su grandeza, o de ingenuidad, o de una autoestima excesiva. (Acevedo, 2010, 6)⁹

Para llegar a comprender adecuadamente los procesos que dan lugar a la instalación de Heidegger como el lugar desde el que se lee toda la tradición en Chile, es fundamental, atender a ciertas prácticas que dan lugar a dicha instalación, especialmente a los textos que los profesores extranjeros, encargados de la renovación de la filosofía chilena, disponen a través de sus propias obras, como a través de sus traducciones, donde las decisiones respecto de qué es aquello que se traduce, así como algunos comentarios a las mismas, serán fundamentales para éste proceso de institucionalización.

⁹ El pasaje completo del profesor Acevedo, deja advertir claramente la visión de la filosofía cultivada en Chile que venimos refiriendo. Llama especialmente la atención en el pasaje citado, la referencia a la suficiencia del pensamiento de Heidegger, así como la condición de actualidad que éste aseguraría. Dispongo a continuación la bajada del texto, donde además de invocarse la autoridad de Ortega y Gasset, dispongo a continuación los primeros párrafos que preparan el texto citado: “Uno de los filósofos más importante del la historia del pensar de Occidente es Martin Heidegger. Lo afirma, por ejemplo, José Ortega y Gasset, quien no solía elogiar ligeramente (...), decía Ortega: "Heidegger es siempre profundo y esto quiere decir que es uno de los más grandes filósofos que haya habido nunca" (...) ¿Por qué sería tan importante dentro de la historia de la filosofía? Sin pretender en lo más mínimo dar una respuesta cabal a esta pregunta, digamos por lo pronto, que recoge y reinterpreta la tradición occidental íntegra, desde Homero, Safo, Píndaro hasta Nietzsche, Husserl, Scheler, Jaspers y Norbert Wiener, padre de la cibernética, pasando por las más grandes figuras de nuestra civilización: Newton, Galileo, Leibniz, Kant, Hegel. A esos nombres podemos agregar una larga lista de personajes que han contribuido a configurar el mundo en que vivimos, aunque, claro está, no nos demos cuenta de esa contribución.

La lista, sin embargo, probablemente no sea extremadamente larga. A pesar de su inmenso saber, Heidegger se concentró en algunos textos y algunos asuntos decisivos. La erudición le era completamente ajena. Solo abordó lo más radical, lo más profundo, lo que determina desde el fondo el acontecer histórico y de la existencia personal. (...) Después de Heidegger, todo se transfigura. Tenemos otro Platón, otro Aristóteles, otro Nietzsche, otra noción de filosofía, otra idea de verdad, otra perspectiva sobre el hombre, otra concepción de la ética, otra interpretación de la ciencia moderna, otra versión de la religión, otro modo de habérselas con el pensar, otra vinculación con el lenguaje, otra aproximación al ser, otra visión de Dios.

No considerar suficientemente su aporte al pensamiento contemporáneo podría implicar, creo, el riesgo de haberse quedado retrasado, permanecer en lo que filosóficamente es insuficiente, en concepciones de las cosas que han quedado atrás dentro del ámbito del pensar esencial. Por otra parte, me pareceo -sólo es una impresión mía-, que pretender haberlo superado es dar muestra de una incompreensión de su grandeza, o de ingenuidad, o de una autoestima excesiva.”(ACEVEDO, 2010)

2.- Los traductores y la traducción

Los traductores: Wagner Reyna y Francisco Soler

El proceso antes descrito, por el cual Heidegger se convierte en el prisma desde el que se lee de la tradición de la filosofía Occidental, se consolida a partir de una serie de traducciones que académicos extranjero publican en Chile. Es en el año 1953, cuando la Universidad de Chile, publica en su colección Tradición y Tarea, el ensayo de E. Grassi –quien además dirigía la colección- “El humanismo y el problema del origen del pensamiento moderno”, como introducción a las versiones castellanas de la “Doctrina de la verdad según Platón” traducido por Juan David García Bacca y la “Carta sobre el Humanismo”, traducida esta última por el profesor Arturo Wagner Reyna¹⁰.

La elección de ambos textos no es casual, ya que estos configuran sin lugar a dudas, lugares donde primero, *se ejerce* la lectura heideggeriana de un momento fundacional de la filosofía occidental como es el caso de Platón, mientras que el segundo, es uno donde además de tratarse de un texto en que Heidegger se lee a sí mismo, contiene un mapeo general del modo como habría que entender las modulaciones históricas del concepto de hombre a la vista de la relación con el Ser. Por otra parte, la carta a Jean Beaufret¹¹, que puede ser entendida como una carta de asilo filosófico, contiene pasajes fundamentales para pensar la cuestión política, justo ahí donde Heidegger hace referencia al modo en que se deben comprender sus apreciaciones en torno a la noción de *Heimkurf* –patria, hogar, comarca natal- que habría trabajado con ocasión de la poesía de Hölderlin, años antes, despolitizando completamente el concepto de patria que éste contiene, cuestión que por lo demás, no es tan fácil de digerir en dicho contexto histórico.

Tal despolitización va de la lectura que Heidegger hace de Hölderlin, a la lectura que Heidegger hace de sí mismo, ya que refugiándose en una comprensión ontológica, se sostiene que se trataría de pensar con el término “*Heimkurf*”, “la a-patridia del hombre”. De algún modo, la apuesta por el sentido ontológico de la expresión, logra postergar una lectura del sentido político, a pesar de que paradójicamente, el texto contenga un conjunto de apreciaciones geopolíticas emanadas de la problemática del ser, dignas de ser pensadas en toda su dimensión, no obstante, éstas fueron completamente omitidas por la filosofía chilena.

Leemos en el texto de Heidegger en la traducción de Wagner Reyna:

La cercanía “del” ser, como la cual es el “allí” del existir, es pensada – desde el punto de partida de *Sein und Zeit*- en el discurso sobre la Elegía de Hölderlin “*Heimkurf*” (1943), entendida en la poesía como el bardo, y llamada “patria” gracias a la experiencia del olvido del ser. Esta palabra –“patria”- es pensada en un sentido esencial, no patriótico, no nacionalista, sino propio de la historia del ser. La esencia de la patria ha sido nombrada también en la intención de pensar la a-patridia del hombre moderno desde la esencia de la historia del ser. El último que experimentó esta apatridia fue Nietzsche. Él no fue capaz de encontrar dentro de la Metafísica otra salida que voltear (=invertir) la Metafísica. Esto empero, es la perfección de la falta de salida, Hölderlin, en cambio, se preocupa –cuando compone su *Heimkurf*- de que sus “paisanos” sepan encontrar el camino de su esencia. A ésta no la busca en modo alguno en el egoísmo de su pueblo. Él la ve más bien en la pertenencia al destino del mundo occidental. Pero el mundo occidental no se piensa como región, como Occidente en oposición a Oriente, no únicamente como Europa, sino en el cuadro de la historia del mundo como cercanía al origen. No hemos comenzado aún a pensar las misteriosas referencias al Este que se expresan en la poesía de

¹⁰ Como se advierte, este trabajo es publicado sólo dos años después de la publicación de la primera versión castellana de *Ser y Tiempo*, de José Gaos.

¹¹ En primera instancia enviada en 1946, y luego corregida y aumentada para ser publicada como artículo en 1947.

Hölderlin (Cf. *Der Ister* y también *Die Wanderung*, estrofa 3 y sgts). Lo “alemán” no es dicho al mundo para que éste se restablezca gracias al modo de ser alemán, sino que se dice a los alemanes, para que gracias a la pertenencia destinal a los pueblos ingresen –con éstos- a la historia del mundo (Cf. En lo que se refiere a la poesía del Hölderlin *Andenken* el volumen conmemorativo publicado en Tubinga en 1943, pág. 322). La patria de este habitar histórico es la cercanía al ser. (Heidegger, 1953, 194-195)

La edición prácticamente carece de una introducción de parte del traductor, en sólo media página se da cuenta de la dificultad de la tarea de traducir a Heidegger, y la búsqueda de una “traición honrosa”, rememorando el viejo proverbio latino “traduttore traditore”. Las notas del traductor son utilizadas únicamente para consignar los términos alemanes, por lo que finalmente podemos consignar que no existe una presentación crítica de ninguno de los importantes aspectos que la Carta sobre el Humanismo desarrolla.

Tan sólo será en la introducción a la traducción que el mismo Wagner Reyna, publica de “La época de la imagen del mundo”, en 1958, donde hallaremos una muy escueta referencia a la cuestión política en Heidegger, no obstante, sea precisamente para dar por cerrado el asunto, y para por una parte, consolidar una línea de interpretación heideggeriana de la historia de la filosofía, e imponer, por otra, una lectura de Heidegger como pensador de la ciencia y la técnica.

Después de algunas consideraciones bibliográficas respecto de la publicación del texto en Holzwege (1950), leemos en el estudio introductorio:

Heidegger fué Rector de la Universidad de Friburgo en Brisgovia, poco después del ascenso al poder del nacionalsocialismo en Alemania (1933), pero rápidamente se produjo un profundo distanciamiento entre el régimen político imperante y el filósofo, que abandonó el rectorado. En la conferencia sobre la Imagen del mundo, en 1938, expone Heidegger nítidamente su oposición al nazismo que, por aquel entonces, se empeñaba en imponer su cosmovisión y buscaba establecer su propia imagen del mundo, La dura crítica que hace del hombre contemporáneo que asume esta actitud, fué entendida por el amplio público en que repercutieron las ideas expuestas, pero también por los teóricos de la corriente política que fustigó con directas alusiones. Más de un tropiezo - que no es el caso detallar aquí- tuvo Heidegger con las autoridades a causa de la conferencia. (Wagner Reyna, 1958, pp. 7-8)

En estas pocas líneas Wagner Reyna –una persona autorizada para hablar de política- recordemos su carrera de diplomático además de filósofo, es quien cierra la discusión de la cuestión política en Heidegger, esta cuestión acontece a partir de tres gestos, en primera instancia presentar la obra de Heidegger a partir de su momento fenomenológico hermenéutico, donde la cuestión política no podría sino quedar fuera del asunto de una “ontología fundamental” por tratarse a lo más de una “ontología regional”, un segundo gesto, que opera instalando el problema de la técnica y la historia, como una cuestión completamente “apolítica”, y en tercer lugar, con la minimización de la cuestión biográfica¹².

El primero de estos gestos lo hallamos en su texto “La ontología fundamental de Martin Heidegger, su motivo y significación”, escrito mientras ejercía docencia en la Universidad Católica de Perú, y publicado en Argentina en 1939, que se centra fundamentalmente en los desarrollos de *Ser y Tiempo*; el segundo gesto, se consolida en las líneas finales de la introducción que escribiera para su traducción de *La época de la imagen del mundo* (1958), definiendo “el problema” que debe ser pensado: “ciencia y técnica”; mientras que el tercero, lo

¹² En este punto también se trata de un gesto heideggeriano, recordemos una serie de apreciaciones que en este sentido hace Heidegger respecto de la relación Obra – Vida, a propósito fundamentalmente de sus análisis de la obra de Aristóteles.

hayamos en un artículo publicado en El mercurio de Santiago, fechado el 21 de abril del 2002¹³, donde plantea la “ambigüedad política y filosófica” basada en su falta de carácter.

"esta falta de carácter lo lleva a su ambigüedad en muchas cosas: políticas, filosóficas, también materia religiosa (...) otro rasgo de él es su total falta de sentido político para la política general, como para la pequeña política en la universidad" (Wagner Reyna, 2002).

La configuración institucional de la filosofía en Chile, y su despolitización fundada en la recepción de Heidegger que hemos descrito se consolida con la labor de Francisco Soler, como se advierte en la presentación que el académico de la Universidad de Chile Jorge Acevedo, escribe para el libro de Francisco Soler “Apuntes sobre Heidegger” (1983), la figura del académico hispano-chileno es fundamental para la recepción de la filosofía de Heidegger, no sólo en Chile, sino en la lengua castellana.

Profesor en las principales universidades de Chile, discípulo de Ortega y Gasset, traductor de obras importantísimas como *¿Qué significa pensar?*, *¿Qué es eso -la Filosofía?*, y *Tiempo y Ser*, Francisco Soler, desde 1958 y durante los años 60's y 70, publica en Revistas chilenas, traducciones de *La pregunta por la técnica*, *Alétheia* (Heráclito, Fragmento 16) *El habla*, *Logos* (Heráclito, fragmento 50), *Moirá* (Parménides, fragmento VIII, 34-41) y *Construir, habitar, pensar*. A la traducción directa se suma además su labor como revisor de textos de otros traductores de Heidegger que son publicados en la Revista de Filosofía de la Universidad de Chile, en dicho período.

Atendiendo a los libros publicados por Soler en Chile, encontramos su estudio, referido a fundamentalmente a *Ser y Tiempo* (1927), llamado “*Apuntes sobre Heidegger*” y el libro *Ciencia y Técnica*, que contenía en su primera versión (1984), sólo dos artículos de los años 50's, *La pregunta por la técnica* (1953-54), y *Ciencia y Meditación* (1953-54). El prólogo de Francisco Soler, desarrolla de muy buen modo un recorrido por los principales problemas del pensamiento heideggeriano, así como la recepción que desde Ortega y Gasset puede hacerse de él, pero reproduce exactamente los mismos gestos que advertíamos en Arturo Wagner Reyna, a pesar de traer a colación el conocido pasaje del curso *Introducción a la Metafísica* (1935-1953), donde además del anuncio de la era técnica, se encuentran un conjunto de alusiones geopolíticas fundamentales respecto del lugar de Alemania acosada por América y Rusia, tan sólo se lee el pasaje en el registro de lo que dice respecto de la rapidez, instantaneidad y simultaneidad, como crisis de la existencia histórica de los pueblos, en una suerte de instrumentalización de la existencia humana en la técnica y la cibernética, sin indagar en los aspectos políticos que el mismo pasaje contiene.

La edición de 1997, bajo la dirección de Jorge Acevedo incorpora algunos de los textos que se habían publicado dispersos años antes en la Revista de Filosofía y son los que en la actualidad conforman la versión que conocemos de “*Filosofía, Ciencia y Técnica*”, sin embargo, la introducción por él preparada tampoco aborda el problema político, ni siquiera a partir de resonancias que inmediatamente impone el término *Ge-stell*, o el pensamiento calculante (*rechnendes Denken*)¹⁴.

Como dan cuenta quienes conocieron a Soler, habría sido un profesor profundamente carismático, y una prueba de ello es que hasta el día de hoy es el académico que más tesis ha dirigido en las universidades chilenas (Santos, 2012). Esta característica es corroborada por su heredero directo, y quien lo sucediera en la cátedra de Filosofía Contemporánea de la Universidad de Chile, el profesor Jorge Acevedo, describe su actividad de enseñanza como una que seducía en la medida en que propiciaba un ingreso a la profundidad del pensamiento –

¹³ Versión digital en sitio Memoria Chilena.

¹⁴ Recién en el año 2007, encontraremos una reflexión política en torno al problema de la técnica en Heidegger en una compilación elaborada por Eduardo Sabrovsky, y publicada por la Universidad Diego Portales.

“hasta las cejas” es la expresión que usa- tanto en Heidegger como en Ortega (Acevedo, 1996). Pero además, le define como un pensador original, más allá de su labor de traductor y de docente.

Sin lugar a dudas, es este proceso de despolitización del pensamiento de Heidegger el que no permite una apertura chilena del “caso Heidegger” tras la denuncia de Víctor Farías, y su Heidegger y el Nazismo, el texto publicado en francés el año 1987, como sabemos, y da cuenta el Prólogo a la primera edición en castellana, desató un número importante de publicaciones, no todas ellas afortunadas por cierto. Sin embargo, llama la atención que ante tal denuncia la filosofía en Chile reprodujo la respuesta de Heidegger ante el Holocausto, y mantuvo un silencio, casi total.

Oswaldo Fernández se refiere a este asunto en su experiencia de formación en Chile:

“Nunca se habló, por ejemplo, de las vinculaciones de Heidegger respecto del nazismo. De su pesado silencio frente a lo que ocurrió con el Holocausto. De que ni siquiera escribiera una “Carta VII” como lo hizo Platón. Informaciones que nos habrían permitido conocer la opacidad del pensamiento de Heidegger respecto de la política y, por otra parte, un mejor conocimiento de ese trágico y ominoso fenómeno del siglo XX.” (Fernández, 2011, 117)

Y efectivamente la Universidad le cierra las puertas a la polémica abierta por Farías, de hecho uno de las escasas recepciones de las que tenemos registro, es la presentación de la conferencia “El maestro y su sombra: Heidegger en el recuerdo” pronunciada en diciembre de 1998¹⁵, por parte de Víctor Farías, que fuera seguida de una mesa redonda donde participaron Pablo Oyarzún y Arturo Fontaine.

El registro de aquella conversación ha sido publicada bajo el título “Heidegger y la Política” por el Centro de Estudios Públicos el año 2001, en dicha oportunidad, el primer comentario estuvo a cargo del profesor Pablo Oyarzún, quien aclara, que fue debido al revuelo internacional, que produjo la apertura del “caso Heidegger”, ciertos medios como el diario la Época, la revista *Hoy*, y la Revista *Reseña* en 1990, lo convocaron, el primero, a una conversación con Víctor Farías, y a la publicación de dos artículos sobre el “Heidegger y el Nazismo”, las segundas¹⁶.

En dicho evento Oyarzún leerá parte de uno de los artículos de 1990 llamado *Filosofía y Fascismo*, justamente para señalar la insuficiencia del planteamiento de Farías sobre tal relación, y desde aquella proponer la necesidad de pensar la más fundamental relación entre verdad y poder. Respecto del proceso de despolitización que venimos describiendo, el texto resulta interesante, porque evoca situaciones concretas –tanto en su primera aparición tras el retorno a la democracia- donde llama a no sobreentender qué es el fascismo, desde nuestra experiencia reciente, así como llama a guardar un “mínimo de racionalidad” ante la emergencia de formas de fascismo manifestadas por el pinochetismo tras la detención del dictador en Londres. Tales apreciaciones, así como la tarea de desentrañar la relación filosofía y poder, son pensadas sin la profundidad requerida, debido al formato de la exposición, pero sin lugar a dudas, son planteadas en un registro distinto al de la filosofía chilena al modo como la veníamos describiendo. La tesis central es que resultaría imperioso no naturalizar el fascismo, sino más bien comprenderlo como un hecho que estaría todavía pendiente de ser adecuadamente pensado¹⁷.

¹⁵ Tanto dicha conferencia como el diálogo posterior que contó con Pablo Oyarzún Robles y Arturo Fontaine, como comentaristas, fue publicada en el N°83 de la Revista del Centro de Estudios Públicos, el año 2001. Existe versión digital en www.cep.cl

¹⁶ En una nota al pie, encontramos las referencias exactas: "Hablemos de Heidegger", La Época, Suplemento de Literatura y Libros N°106 (1990), pp.4-6; "Fragor y silencio", Reseña N°6 (1990), p.30-31, y "Fascismo y Filosofía", Hoy N°668 (1990), pp.33-35.

¹⁷ La segunda parte de la intervención hará alusión en primera instancia, a un conjunto de desplazamientos al interior de pensamiento de Heidegger, donde puede leerse sobretodo a partir del

Me interesa sobretodo una apreciación señalada al pasar:

“(..) en la ya referida conversación le señalaba a Farías que lo que yo entendía como el rendimiento fundamental de su libro era "mostrar la necesidad de exponer ilimitadamente a Heidegger a su relación con el nazismo y el fascismo", pero que también era preciso, y preciso hoy, interrogar a la filosofía a propósito de esa relación, en el contexto de los complejos vínculos que mantiene ésta, como proyecto, como discurso y como institución con el poder y los poderes”. (Oyarzún, 2001. p. 23-24)

No es este el lugar para discernir si esa “imperiosa” tarea que significa pensar la relación entre filosofía y poder, propuesta por Oyarzún, ha sido llevada a cabo por él, o por otros pensadores chilenos, me interesa mucho más recoger un señalamiento que el traductor de la “Dialéctica en suspenso” ha recibido de Patricio Marchant, a propósito de la crítica a toda supuesta neutralidad política de los departamentos de filosofía en Chile y la Universidad, ajena a toda posibilidad de una filosofía y universidad chilena.

Estoy refiriendo una presentación llamada “Sobre la necesidad de fundar un departamento de filosofía en (la Universidad de) Chile (1985)”, donde Patricio Marchant, se expresa duramente respecto de la institución de la filosofía en Chile, así como de sus prácticas pedagógicas, y del rol que han jugado en su constitución los profesores extranjeros. Considero que resulta aún más interesante traer a colación desde aquel texto, cierta definición del “carácter nacional de la verdad” que sería asociable a su vez a modelos de Universidad Moderna y Contemporánea, en la medida en que por contraposición con la verdad francesa o alemana, lo que se advierte, es la necesidad de partir de la “verdad poética de nuestro habitar”, para llegar a fundar propiamente una Universidad en Chile, lo que significa al mismo tiempo, fundarla filosóficamente, y fundar a la vez una filosofía *de*¹⁸ Chile. Aquella conferencia debe leerse en conjunto con dos textos que han sido agregados como Apéndice en el libro *Escritura y Temblor* (2000), editado por el mismo Oyarzún y el profesor Willy Thayer, se trata de “La situación de la filosofía y situación de la filosofía en Chile (1972)”, y “Fundamentación de un proyecto de investigación (1988)”. De estos extraemos algunas apreciaciones respecto de la filosofía chilena, donde se deja ver el profundo desacuerdo de Marchant:

Leemos en el primero de los textos mencionados:

Nuestra intención es contribuir al esclarecimiento y consiguiente replanteamiento del sentido y orientación de los estudios filosóficos en Chile. Hora es ya de retomar con audacia y responsabilidad la tarea propia de la filosofía: ser la conciencia crítica del saber y de la sociedad. Es claro que esta tarea no ha sido cumplida en Chile, la situación de dependencia económica, política y cultural lo explica suficientemente (...) La filosofía en Chile no ha servido nunca ni ha pensado adecuadamente. (p. 417)

¿Cómo se manifiesta en el campo de la filosofía, nuestra dependencia cultural? Muy claramente: “trabajamos” sobre filosofías que recibimos con bastantes años de retardo, sin un conocimiento adecuado de sus raíces,

problema del origen – o un cierto “pathos del origen” (2001), como señala el texto- como aspecto que determina la posibilidad de “subsumir” el nazismo en su filosofía, para desde ahí resaltar, aquella subsunción como carente de una reflexión adecuada –en Heidegger- de aquello que se juega en la relación pensamiento y poder. Luego, en una segunda parte, delinearé algunos aspectos presentes en la cuestión poética en Heidegger donde destacan algunas notas sobre la relación Celán y Heidegger, y la espera de la palabra “perdón” por parte del poeta judío rumano, que nunca llegará por parte del filósofo.

¹⁸ Las cursivas sobre el genitivo “de”, parafrasean el gesto marchantiano por el cual, la comprensión del habitar poético, y la necesidad de diálogo entre la “gran poesía chilena” y la tradición de la filosofía, son las que se piensan como “nuestro” don y nuestra tarea. Como el mismo texto repara, su obra *Sobre árboles y madres*, 1984. Editorial Gato Murr

productos extraños que los libreros se digan dejarnos caer: hemos sido y somos la conciencia teórica de libreros e importadores de libros. Concretamente hemos sufrido la extensa y nefasta influencia de la obra de José Ortega y Gasset, y más de una generación fue (des)formada bajo su alero. Tal (des)formación, entre otras cosas, antropologizó el pensamiento de Heidegger (que así interpretado tuvo y tiene una gran influencia, especialmente en espíritus “distinguidos”), rebajó la filosofía de Nietzsche a una superficial “filosofía de la vida”, nos mantuvo en una ignorancia total (interesada claro está) de Freud, Marx y la semiología” (418)

Tal era y es la situación intelectual del “último rincón teórico del mundo”, precisamente en el momento en que en otras latitudes se desarrolla el más decidido, consciente y profundo ataque al idealismo. De esto nada se sabe y nada se quiere saber. Así resulta una marcada inadecuación entre nuestra situación política y nuestra situación cultural. Se entiende, por tanto, que con estas páginas quisiéramos contribuir al despertar teórico de nuestro país; que despierte la filosofía, que retome su papel de crítica del saber y de la sociedad. (419).

A grandes rasgos la posibilidad de realizar dicha tarea para la filosofía, pasaría por abrir la filosofía a la matriz de indagación genealógica que desde Foucault encontramos respecto de noción crítica de *episteme*, así como a la apertura de nuevas interpretaciones de la obra de Husserl y Heidegger, desde el pensamiento derridiano. Pero en ningún caso, Marchant sostendría que lo dicho “relevo” fuera suficiente, aunque si, resulta necesario. En el último de los textos, referidos: “Fundamentación de un proyecto de investigación” (1988), señala que la posibilidad de abrir un espacio para el pensamiento “hispano-americano” o “indo-americano”, no habría sido abordada adecuadamente. Refiriendo la obra “¿Existe una filosofía de nuestra América? de Arturo Salazar Bondy, Marchant señala:

En su pregunta por la existencia posible de un pensamiento hispanoamericano, el primer error ha consistido en haberse interrogado por dicha existencia permaneciendo en el desconocimiento de la relación -de parentesco, de identidad, de diferencia y dependencia- entre los conceptos de *Wohmen* y *Denken* y de *Dichtung* y *Denken* (conceptos heideggerianos que deben ser y, por lo demás, han sido repensados). Es por esto que se han interesado exclusivamente en obras “filosóficas” o “filosófico-políticas”. De esta manera, por el hecho de haberse mantenido al interior de una concepción filosófica tradicional y de no haber trabajado la “operación” del discurso filosófico *en* sus “márgenes”, no han advertido el “diálogo” (concepto heideggeriano que igualmente es menester repensar) que se estableció, de hecho entre una cierta escritura latino-americana y la filosofía occidental (o a un cierto “diálogo” con un “pensamiento de la escritura general”). Este diálogo se ha producido principalmente en la gran poesía hispanoamericana (poesía chilena, en sus figuras más importantes, y poesía del peruano Cesar Vallejo) y los ensayos de Jorge Luís Borges. (p. 436).

El diálogo, pensado por Marchant rompe una lógica del “método Grassi”, e inscribe un pliegue en la interpretación que del mismo Heidegger se hace, en especial del problema del lenguaje como casa del ser. En el proyecto se señala lo siguiente:

(...) no se podría omitir el hecho de que la invasión española de América, además de constituir el mayor genocidio de la historia, destruyó grandes culturas e innumerables lenguas indígenas. Sostenemos que la *huella* de esa destrucción de culturas y de lenguas, la “violación” de la lengua materna, esta “violación suplementaria”, permanece presente, bajo formas y modos diferentes

(lo que es esencial para comprenderlos). Si hablamos de “lengua materna” es porque pensamos, ciertamente en la teoría de Heidegger de la lengua materna como destino; teoría que, si bien otra vez ha de exigirse repensarla, no es por ello menos fundamental”. (437)

Dicha tarea de repensar no sólo a Heidegger, sino la relación de la lengua con la huella que la constituye, implicará atender los modos de nombrar como traducción, en distingo del mero comunicar o expresar. En este punto Marchant declara seguir a Derrida quien “sostiene que la especificidad de la filosofía se define ‘como fijación de un cierto concepto y proyecto de traducción’ (es decir, que la verdad o el sentido existentes ‘antes o fuera de la lengua’ son, pues esencialmente traducibles)” (438). De manera que pensar la cuestión de la lengua como lugar donde se juega toda pertenencia y propiedad, exigiría ser pensado desde los requerimientos que toda lengua materna tiene de ser traducida a una lengua otra. Agrega Marchant respecto de Derrida, considerando que para el filósofo de la deconstrucción “el texto en cuanto texto ‘no sobre-vive más que si es *a la vez* traducible e intraducible’, así como ‘no se escribe jamás en la lengua propia ni en una lengua extranjera’” (p. 438), es por tanto la tarea de pensar en toda su fuerza la cuestión de la traducción, el primer camino para fundar una tradición “nuestra”.

La tesis del malestar en la traducción

Uno de los intentos por abordar esta problemática y al mismo de recoger al menos en parte, el gesto marchantiano respecto de Heidegger y la institucionalidad de la filosofía en Chile, lo hayamos en el texto que Pablo Oyarzún presenta el año 1989, en congreso de homenaje a Heidegger titulado *Tono y Traducción*¹⁹. El texto se abre comentando una anécdota narrada por Víctor Farías, donde éste rechaza la solicitud de Heidegger de realizar una nueva traducción de *Ser y Tiempo* al castellano, será a partir de dicha anécdota que buscará Oyarzún desentrañar algunos aspectos de la condición de la filosofía en Chile.

(...) me ocupa ahora insinuar qué hay en ese rechazo a la traducción, y no sólo de ésta de *Ser y Tiempo*, sino en el rechazo de Farías, a ser como filósofo, no más que traductor. Qué hay en eso no sólo para Farías sino también para nosotros. (p. 63)

Oyarzún sostiene que la que ahí se presenta es la primera de las primeras reflexiones respecto del problema de la traducción en Chile, valga como contextualización o autocontextualización quizá, la mención que hace en la mesa redonda de 1999 Heidegger y la Política, a este texto como uno “más académico”, respecto del diálogo con Farías.

La tesis fundamental de *Tono y Traducción* se jugará al menos en dos niveles, un primero donde el problema de la traducción pretende a ser pensado como una cuestión que nos constituye. En cuanto, en el rechazo de Farías a ser traductor – ser mero traductor y no filósofo – se hallaría, el rechazo a un destino en el que se ha inscrito la filosofía chilena.

La diferencia entre el traductor y el filósofo, no es exclusiva del gesto de Farías y por cierto, daría la razón a Oyarzún la *salvedad*, el Jorge Acevedo hace respecto de su maestro Francisco Soler, cuando le presenta, en su artículo *Francisco Soler: entre Ortega y Heidegger*.

Por otro lado, Francois Fédier -filósofo admirado por Soler-, sugiere que traducir es, *desde ya* y muy especialment, un modo de pensar. Por ejemplo, en su último libro, titulado *Mirar Ver*, indica que todo verdadero traductor sabe que traducir es reescribir o volver a decir renovadamente, es reencontrarse en la situación original en la que se trata de hallar la manera de decir que conviene a

¹⁹ La conferencia fue recogida junto a otras presentaciones y ensayos de Pablo Oyarzún, en el libro “De lenguaje, historia y poder” el año 2001.

aquello que está por decir. En otras palabras, traducir es estar en la situación que suscita el pensamiento, y por ende, traducir verdaderamente es pensar de verdad.

Postulo, pues, que Soler no ha sido un erudito, un historiador de la filosofía o un traductor en el sentido en que suele entenderse este término; fue un pensador. Solo se sirvió del comentario y de la traducción para pensar personalmente. (p. 53-54)

Sería ese rol de traductor no necesariamente compatible con la tarea del pensar, aquello que constituye la denegación de Farías. Pero no es simplemente, la negación de traducir, sino la denegación de traducir a Heidegger, aquello que invita a Oyarzún a pensar en el “caso Farías”, - retrotrayendo ciertas resonancias psicoanalíticas- y la anécdota descrita, como el caso culmine de una tradición que ha malentendido la traducción, y que en tanto tradición se ha fundado en dicho malentender, como malentender.

Me importa que no se me malentienda cuando hablo de malentendido. No digo que se equívoco ni un accidente; es la condición bajo la cual ha debido desplegarse nuestra profesionalidad: una cierta necesidad está a la obra en ella, de la cual no cabe desentenderse. Y tampoco es una mera deficiencia o una negatividad, como si por causa de ella no tuviésemos, en modo alguno, filosofía. Lo que tenemos es lo que tenemos: ese malentendido sobre el cual se erige nuestra filosofía profesional es lo más filosófico en ella. (p. 67)

Pero ciertamente no se trata del rechazo a cualquier traducción, sino de la negación de traducir a Heidegger; Oyarzún comenta una investigación cuantitativa respecto de las citas, referencias y comentarios hechos en Chile a la obra de Heidegger a partir de los años 40's²⁰ y advierte que éstos superan cuantiosamente el número de trabajos incluso sobre autores clásicos, concluyendo de tal presencia,

Preguntamos: ¿qué significa el nombre (de) Heidegger en nuestra comprensión y ejercicio de la filosofía? (...) Se podía sospechar, entonces, una relación nada superficial entre el nombre de Heidegger y la institución local de la filosofía: avizorar a Heidegger como lo que podríamos llamar el aval y garante invocado por nuestra profesionalidad filosófica. Y si me apuran, diría que no solo ha sido un aval, sino también algo así como un destino. (p. 65)

Algunos pasajes más adelante, planteará rápidamente las tesis que hemos indagado hasta aquí respecto del “método” y la “despolitización” de la filosofía, como forma de institucionalización de la filosofía profesional y de su lugar en la Universidad.

Heidegger (...) ha sido el aval de la profesionalización de la filosofía en Chile porque ha proporcionado el fundamento de legitimación interna de su ejercicio. Se ha extraído de él, y en su nombre, una autoconciencia de la filosofía como disciplina autónoma, es decir, dotada de un campo propio sobre el cual establecer su propia legislación. Piénsese en cómo se tomó de allí una determinación del saber filosófico, mediante la promulgación de un tema privativo de la filosofía y el discernimiento esencial de ésta con respecto de la ciencia. (“la ciencia no piensa”, reza un lema bien conocido de *Was heisst Denken?*). A esto pertenece también la habilitación de “dispositivos”, “técnicas” y “actitudes” de enseñanza, aprendizaje y, en general, discurso. Pero también habría que pensar cómo sobre esa base se definió al relación de la filosofía con

²⁰ Como señala ahí, aquella debía ser seguida de una investigación de los temas y motivos, que finalmente no llegó a realizarse.

el tiempo histórico presente (la urgencia de la coyuntural o la rutina de lo actual) como extemporeidad, lo que se interpretaba como prescindencia de acción política. (p.66)

El intento de pensar “académicamente”, este asunto, se daría precisamente a partir de pensar políticamente el problema de la traducción, en primera instancia, la valoración del original como hipoteca del castellano como lengua para la filosofía²¹, sino de la necesidad de pensar adecuadamente el juicio heideggeriano respecto de la capacidad de lenguas latinas para comprender esa relación del Ser al hombre, su acontecimiento y donación; pero en el mismo gesto, se trataría de pensar, la traducción como “nuestro malestar, --nuestro mal-estar- en la filosofía”. (Oyarzún, 2001, pág. 68)²².

El texto de Oyarzún analiza esta cuestión a partir de dos nociones de traducción, una de sentido coloquial como *Übersetzung*, es decir, una traducción caída –*Verfall*- como el traslado de un contenido lingüístico, y en sentido propio, como *Übertragung*, o en el sentido de lo propio, como aquella relación que define a vinculación, lengua, metafísica y pueblo, desde ésta última se propicia la vinculación entre el origen griego y el alemán, como una cuestión destinal, es aquella en la que se juega, la relación del ser al hombre como movimiento, que exige una disposición, o un *temple* específico. Oyarzún entenderá que en la posibilidad misma de la expropiación de lo propio, presente en la noción de *Ereignis*, existe todavía una falta de resolución respecto de dicha identidad entre lo originario y lo destinal, que dejará pendiente un juicio acabado en torno al problema político en Heidegger, no obstante considera que la apertura del pensamiento de Heidegger desde el problema de la traducción, implicará, abrir la cuestión política, que por omisión –en la tradición chilena-, o por sobreimposición –en el caso Farías- habría sido inmediatamente resuelto, desde aquí se abre la posibilidad para pensar desde una “política de la lengua” la posibilidad de una “historia política del ser”.

Pero retomemos el problema del malestar en la traducción y la institucionalización de la filosofía en Chile, a partir de algunos señalamientos de Marchant que han quedado resonando, y que tanto para Fielbaum, como para Allard corren el riesgo de relevar el origen griego de Heidegger, por el pensamiento poético latinoamericano, repitiendo la operación, hacia una cuestión del método que de las apuestas marchantianas se deduce.

²¹ No sólo se trata de la valoración del alemán como lengua para la filosofía, o como lengua de Heidegger: Como escribe Francisco Romero en el Prólogo a *La ontología fundamental de Martin Heidegger* de Wagner Reyna: Heidegger es un filósofo difícil; difícil tanto desde el punto de vista conceptual como desde el verbal. La lengua alemana permite al escritor, acaso al de filosofía sobre todo, una libertad desconocida en otros idiomas. La singular plasticidad del alemán tiene enormes ventajas para la expresión de todas las sinuosidades del pensamiento, pero tales ventajas suelen ir acompañadas de inconvenientes correlativos. Heidegger es probablemente el pensador germánico contemporáneo que ha aprovechado con mayor amplitud las posibilidades de innovación y manejo personal de su idioma. (p. 11)

²² Esta cuestión ha sido comentada por dos colegas jóvenes, el más reciente corresponde al artículo titulado “*Del desasosiego. La filosofía y el español*”, de Alejandro Fielbaum, disponible en <http://www.cuadernoscepla.cl/> donde además destaca el desconocimiento del español por parte de Heidegger, y cierta imposibilidad de comprender –esto es, traducir, formas de pensamiento y conceptos- como los de Ortega, autor que Fielbaum, señala como garantía del pensar en español, quedará acá pendiente y sólo valga la mención una reflexión en torno a las metáforas económicas para plantear este problema: Oyarzún, aval, garante, como uno que hipoteca la lengua castellana, así como para Fielbaum la condición de garante de Ortega, ya que ahí se deja atisbar, es una suerte de retórica de la relación deudor-acreedor, que pensada desde Nietzsche, no tendría que ver tanto con el destino como con la promesa. El otro comentario importante pertenece a Alberto Allard, su *Nota sobre traducción y destino*, publicado en Revista Mar con soroche N°5. Intemperie Ediciones, en www.intemperie.cl, donde revisa la relación de las operaciones de lectura de Oyarzún en relación con la recepción de Derrida que hace Patricio Marchant, y la interpretación de la traducción como envío, ya no pensada desde una vinculación cerrada entre origen y destino, sino a partir de la “interpretación de la operación de una Tarjeta postal”, como una posibilidad de desencubrimiento propia de toda relación que cada lengua materna sostiene con lo nombrado en ella.

3.- Patricio Marchant y la traducción como problema filosófico, más acá del malestar

Para Marchant, la posibilidad de fundar efectivamente un pensar local, no dependerá de la búsqueda de un origen fuera de latinoamérica, pero tampoco indagar en un suerte de esencia latinoamericana, o una revisión de autores “locales”²³, sino muy por el contrario implicará releer y re-escribir “adecuadamente” un conjunto de problemas y autores presentes en Chile, pero a su parecer todavía impensados. Es en este sentido que releer a Heidegger será fundamental, pero releerlo a la luz de una serie de desplazamientos conceptuales que se pueden identificar en la tradición del pensamiento “post-estructuralista” francés. El uso de este término en general resulta equívoco, no obstante, esa situación se agudiza en el caso del pensamiento marchantiano, porque si bien, las referencias dentro de su obra, sobre todo a autores como Foucault, Bataille, Blanchot, Levinas, Derrida, Lacoue-Labarthe, son importantes y constituyen una de las primeras que hayamos en Chile, sería errado pensar desde ahí –aunque no ausente de algún grado de acierto- que con Patricio Marchant acontece la primera recepción importante del pensamiento contemporáneo francés. No obstante, una comprensión tal no haría sino nublar la vista sobre lo más importante, ya que su gesto va más allá de la mera recepción y en gran medida no responde a la lógica de la “renovación” bajo la que –por ejemplo, entró Heidegger a Chile, la clave es comprender que su interés por la cuestión de la escritura –sobretudo desde la deconstrucción derridiana- se da al interior de una reflexión del carácter mestizo de la lengua, de una lengua para la filosofía, que Latinoamérica, paradójicamente no encontraría en la filosofía.

Es en este sentido que advierto que Marchant iría un paso más allá de la relación lengua-hospitalidad que ha desarrollado Derrida, hacía una comprensión de la lengua como lugar y no lugar (Marchant, *Atópicos*, etc. e *Indios Espirituales* (1989)).

Una efectiva comprensión de tal condición –es ciertamente una tarea política- y requiere no sólo traducir, en sentido concreto, esto es, en cuanto, disponer una obra en nuestra lengua (materna), -cuestión que Marchant hace con su versión de Ousía y Grammé- de Derrida (1968), y que apareciera bajo el título “Tiempo y Presencia” del año 1971, sino también, exige desde aquella, re-traducir la comprensión de la experiencia de pensamiento en Chile fundada en una lectura de Heidegger que la “Nota sobre una nota” permite generar; para finalmente, -en ese gesto-, despejar un lugar para una experiencia de pensamiento que se habría dado ya en nuestra poesía, con este despejamiento acontecería una experiencia de traducción donde, no sería ya la filosofía chilena la que sería traducida a la lengua de Heidegger como origen que destina nuestro habitar en la filosofía, sino al revés, sería aquella -la traducida- de manera que las relaciones dicotómicas original- traducción, lengua fuerte y lengua débil, propio e impropio, por cuanto estas estallan, en un golpe a la tradición y sus muros, será a través de las grietas que ahí se suscitan respecto de la deconstrucción de la relación con un origen en cuanto, condición destinante, donde se erigirá una posibilidad distinta e inexpropiable para nuestro pensar..

Sin embargo, creo además necesario replantear a modo de débil conclusión, una cuestión que antes anunciamos al pasar, por cuanto creo que la fuerza de la interpretación de Marchant no se haya, en la incorporación del pensamiento francés como piensa Fielbaum, tampoco, en el desvelamiento A-lethe- de un origen no originario, en nuestra poesía, cuanto condición

²³ Es en el artículo antes citado sobre la “Situación de la filosofía”, donde Marchant, tras plantear la tesis de la dependencia, señala: Hemos hablado de dependencia económica, política y cultural. Dependencia se opone a independencia, a autonomía. Pero en el campo del saber y de la teoría, la independencia y la autonomía no consisten en una ciencia o una filosofía autóctonas –una matemática o filosofía chilenas-, lo opuesto a la dependencia ideológica es la independencia del saber, la autonomía de lo verdadero, y es esta independencia la que debemos buscar. Esto no significa dejar de reflexionar sobre nuestra situación, sobre la realidad latinoamericana; todo lo contrario, tal reflexión nos parece esencial, pero no hay que confundir burdamente el objeto de conocimiento y el proceso de conocimiento del objeto y pretender que nuestra realidad sólo puede ser pensada por autores nuestros y a nuestro modo: en verdad quien piensa es la teoría, no los sujetos. (p.418)

extrapolable a toda lengua –como piensa Allard-, ni en el desenmaramiento del malestar hacia una retórica de la tonalidad, como piensa Oyarzún. Sino en el hecho de que el diálogo aparezca como cuestión central, pero no cualquier diálogo, sino como uno que en tanto método –de enseñanza y re-institucionalización de la filosofía en Chile- permita una abrir esa escena donde situaciones como la “a” de la *Differance* derridiana, siempre escapan.

Es un diálogo tal, o de esa especie, el que posibilita por ejemplo, el malentender y mal-estar de Giannini en la filosofía de Heidegger, un malestar y un mal-entender que comprende no sólo nuestra experiencia de la filosofía, sino la experiencia cotidiana como cuestión filosófica, que con el filósofo chileno se presenta. Porque quizá, lo más importante, será descomposición del método, hacia un método sin meta, pero que sin embargo, permitirá encontrar(nos) en los extravíos y malos entendidos que nos son propios, y desde ahí –ya no importando tanto el rol de la Universidad- sino el de la enseñanza y el aprendizaje, advierto un conjunto de oportunidades de encuentro entre la filosofía y las puertas que antes cerró, las de la política, la contingencia histórica, la educación, las de la ciencia, la Universidad, sin privilegio alguno frente, a la medicina, o incluso las puertas del sentido común, y el decir coloquial.

Referencias

Acevedo, J. (1996). Francisco Soler: Entre Ortega y Heidegger. *Anales de la Universidad de Chile, sexta serie, n°3* , 51-63.

Acevedo, J. (2010). La frase de Heidegger "La ciencia no piensa", en el contexto de su meditación sobre la era técnica. *Revista de Filosofía Vol. 66* , 5-23.

Allard, A. (2008). Nota sobre traducción y destino. *Mar con soroche n°5* , 49-60.

Fernández, O. (2011). Una experiencia docente. Algo acerca de Heidegger en Chile. *La cañada n°2* , 111-124.

Fielbaum, A. (2008). Del desasosiego La filosofía y el español. *Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano n°17* .

Giannini, H. (1978). Experiencia y Filosofía (A propósito de la filosofía latinoamericana). *Revista de Filosofía Universidad de Chile* , 25-32.

Heidegger, M. (1953). Carta sobre el humanismo. En M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo (1946-1947)* (A. W. Reyna, Trad., págs. 160- 232). Santiago: Tradición y Tarea Universidad de Chile.

Heidegger, M. (1958). *La época de la imagen del mundo (1938)*. (A. W. Reyna, Trad.) Santiago: Anales Universidad de Chile.

Marchant, P. (2000). Atópicos, etc. e Indios Espirituales (1989). En P. Marchant, *Escritura y Temblor* (págs. 371-414). Santiago: Cuarto Propio.

Marchant, P. (2000). Sobre la necesidad de fundar un departamento de filosofía en (la Universidad de) Chile (1985). En P. Marchant, *Escritura y Temblor* (págs. 269-282). Santiago: Cuarto Propio.

Oyarzún, P. (2001). Tono y Traducción (1989). En P. Oyarzún, *De lenguaje, historia y poder* (págs. 62-80). Santiago: Universidad de Chile.

Pablo Oyarzún, V. F. (2001). Heidegger y la Política. *Revista del Centro de Estudios Públicos N°83* , 17-43.

Sabrovsky, E. (2007). *La Técnica en Heidegger*. Santiago: Universidad Diego Portales.

Sánchez, C. (2005). Chile: Escenas de Filosofía. Cuerpo mórbido. En C. Sánchez, *Escenas del cuerpo escindido*. Santiago: Cuarto Propio.

Sánchez, C. (1997). Filosofía Universitaria y política en Chile en el período 1950-73. *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales Universidad de Talca. Revista Universum n°12* .

Sánchez, C. (1997). Institución y Filosofía en América Latina. *Filosofía y Democracia* (págs. 195-208). Santiago: ARCIS LOM.

Sanchez, C. (1992). *Una disciplina de la distancia: Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*. Santiago: CESOC.

Santos, J. (2012). Visitantes europeos. El eurocentrismo del desarrollo institucional de la filosofía chilena. . *Revista Intus-Legere Filosofía* , 9-26.

Soler, F. (1983). *Apuntes sobre Heidegger*. Santiago: Editorial Andrés Bello.

Wagner Reyna, A. (21 de abril de 2002). Heidegger: su personalidad, obra y arraigos. *El Mercurio de Santiago* .

Wagner Reyna, A. (1939). *La ontología fundamental de Martin Heidegger*. Buenos Aires: Losada.