

# Heidegger en el Perú: recepción del pensamiento heideggeriano en Mariano Iberico y Antenor Orrego en la primera mitad del siglo XX

DOI: <https://doi.org/10.32870/el.v1i32.8085>

Eduardo Yalán Dongo\*

ORCID: 0000-0002-0143-4973

Pontificia Universidad Católica  
del Perú, Perú

## Resumen

Este artículo examina cómo Mariano Iberico y Antenor Orrego reinterpretaban el pensamiento de Martin Heidegger en el contexto espiritualista del Perú, destacando una visión latinoamericana que cuestiona la concepción europea de la filosofía. La recepción entusiasta de Heidegger en Hispanoamérica, promovida en Perú en las últimas décadas del siglo XX, contrasta con la crítica de Iberico y Orrego quienes se situaron desde el arte poético, la mística y el vitalismo musical como centrales en la ontología espiritualista. Iberico enfocó el ser desde una perspectiva que integra ritmo y poética, mientras Orrego, influido también por Bergson, desarrolló un enfoque crítico que resaltaba la expresión vital y la creatividad en el ser. En cuatro secciones, el artículo traza este intercambio filosófico, mostrando cómo el pensamiento peruano se afirma como un diálogo creativo, no subordinado, con Heidegger, y articula una perspectiva singular sobre el ser y el arte, evidenciando que la filosofía latinoamericana contribuye activamente a debates universales sin limitarse a un rol de recepción pasiva.

*Palabras clave:* Heidegger, espiritualismo, filosofía peruana, Vallejo, ontología

\* Magister y doctorando de filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Forma parte de la Asociación peruana de semiótica, del Grupo de Investigación Semiótica del Instituto de Investigación Científica (IDIC) de la Universidad de Lima. Docente en la Universidad de Lima y la PUCP. Autor del libro 'Semiótica del consumo' (2018), 'La reapropiación del sentido' (2021) y "Semiótica y trabajo: Ensayos sobre el trabajo contemporáneo" (2024). Contacto: eyalan@pucp.pe

# Heidegger in Peru: The Reception of Heideggerian Thought in Mariano Ibérico and Antenor Orrego during the First Half of the 20th Century

## Abstract

This article examines how Mariano Iberico and Antenor Orrego reinterpreted Martin Heidegger's thought within the spiritualist context of Peru, highlighting a Latin American perspective that challenges the European conception of philosophy. The enthusiastic reception of Heidegger in Hispanic America, especially promoted in Peru in the late 20th century, contrasts with the critique from Iberico and Orrego, who rooted their perspectives in poetic art, mysticism, and musical vitalism as central to a spiritualist ontology. Iberico approached being from an integration of rhythm and poetics, while Orrego, also influenced by Bergson, developed a critical framework that emphasized vital expression and creativity within being. Through four sections, the article traces this philosophical exchange, demonstrating how Peruvian thought asserts itself as a creative, non-subordinate dialogue with Heidegger and articulates a unique perspective on being and art, illustrating that Latin American philosophy actively contributes to universal debates without confining itself to a passive role of reception.

*Keywords:* Heidegger, spiritualism, Peruvian philosophy, Vallejo, ontology

## Introducción: el escenario del devenir

Es conocida la referencia que hace Heidegger (2004) en *¿Qué es la filosofía?* cuando determina que la filosofía tiene su origen en el mundo griego y encuentra su rasgo más íntimo en la historia de la Europa occidental. No obstante, a pesar de que para el filósofo alemán la “filosofía europea occidental” es una tautología, el pensamiento latinoamericano pone en duda esta afirmación (Martínez Garnica, 2006). De hecho, la misma filosofía heideggeriana encuentra tensión y convergencia en América Latina como es constatado por la literatura especializada (Cortés-Boussac, 2006; Casalla, 1986). Propiciada por el movimiento fenomenológico, en Hispanoamérica se tuvo una recepción entusiasta de la obra de Heidegger, pero también se crearon disputas que singularizan el hacer filosófico en América Latina.

En Perú, específicamente, la difusión de la obra de Heidegger se debió principalmente a la labor de dos alumnos directos del autor de *Ser y Tiempo*: Alberto Wagner de Reyna y Víctor Li Carrillo. En cuanto al primero, se identifica su tesis doctoral de 1937, titulada *La ontología fundamental de Heidegger. Su motivo y significación* (Sobrevilla, 1988). En este trabajo, se profundiza en la misión de Heidegger, que es elaborar una filosofía que responda a la pregunta por el ser, situando la temporalidad y el análisis existencial como puntos de reflexión. Desde esta perspectiva, Salazar Bondy presenta a Wagner de Reyna como un existencialista cristiano (Salazar Bondy, 2013, p. 377), cuyo pensamiento se sostiene en asumir a Dios como punto de partida y llegada, a diferencia de Heidegger, quien considera el pensamiento como una meditación sobre el ser tras la

superación de la metafísica (Lerner Fabres, 2000, p. 11). Wagner de Reyna también escribió otros libros, como *La filosofía en Iberoamérica*, y artículos en los que la influencia heideggeriana es más evidente, tales como “El problema de la muerte” y “Analogía y evocación” (Wagner de Reyna, 1976). En este último, presenta al ser del logos como el sentido y al logos del ser como el símbolo (Wagner de Reyna, 1976, p. 133). A estos trabajos se suma la intensa labor de investigación de Salomón Lerner Febres sobre la difusión del pensamiento de Martin Heidegger, iniciada con su tesis *La esencia del nihilismo en el pensamiento de Martin Heidegger* [1973]. En síntesis, como señala David Sobrevilla (1996, pp. 349-350), la Pontificia Universidad Católica del Perú ha fomentado, desde la introducción de Heidegger por los autores mencionados anteriormente, una serie de tesis que han privilegiado el movimiento fenomenológico (Husserl y Heidegger) que ha agudizado la difusión de muchos de los problemas propiciados por el filósofo alemán.

Este contexto de la influencia de Heidegger en el Perú nos permite identificar un trayecto institucional desde donde se ha difundido la obra del pensador alemán, referenciado tanto por Salazar Bondy como en los trabajos de David Sobrevilla (quien es crítico de Heidegger, atribuyéndole una “tentación oracular” que limita a la filosofía como ensayo para aprehender la realidad). No obstante, un vacío en ambos trabajos es el diálogo y la crítica entre el pensador alemán y la filosofía espiritualista promovida en el Perú desde el siglo XX. De esta manera, aunque no se elaboraron libros ni un endoso estructural de las ideas de Heidegger en el Perú por parte de los filósofos espiritualistas, son perspectivas que, en vez de registrarse como productos de la influencia heideggeriana, se afirman como singularidades del pensamiento latinoamericano que se encontraron fortuitamente en la historia del pensamiento con autor de *Sein und Zeit*. Específicamente, nos interesa concentrarnos en la filosofía de Mariano Iberico y Antenor Orrego quienes crearon un debate poco retratado en el registro de las ideas en el Perú con el filósofo alemán.

En una revisión concreta de sus obras, se identifica una incorporación, lectura atenta y también un disenso con Heidegger por parte de estos autores. Esta tarea comparativa se justifica no solo porque permite identificar una discusión entre dos formas de pensamiento que se encuentran en la historia sin una disposición tutelar, sino porque la discusión entre Heidegger y el espiritualismo se encuentra en la propia redacción de *Ser y tiempo*—donde enuncia que su proyecto reacciona a las teorías de Bergson sobre el tiempo ya que, para el alemán, lo reduce al espacio (Levinas, 1997)—. Asimismo, esta comparativa permite identificar también objetos de reflexión compartidos, por ejemplo, la lectura que se tuvo en el Perú sobre Nietzsche, sobre todo promovida por estos dos filósofos peruanos. Tanto Iberico como Orrego poseían un endoso nietzscheano de su lectura temprana sobre este autor alemán en la primera década del siglo XX, que realza el debate con Heidegger, quien emprendió también una lectura particular sobre este autor. Otro objeto de reflexión compartido es el encuentro de estos tres filósofos respecto de la dimensión poetizante comprometida con su ontología. Por ello, el objetivo de este artículo identifica la recepción directa de *Ser y tiempo* en la filosofía espiritualista peruana de la década de los cincuenta a través de Mariano Iberico y Antenor Orrego concentrando la comparación en los conceptos del Ser y su relación con el arte poético del cual identificamos el rol de una filosofía del ritmo y el vitalismo musical como originalidad del espiritualismo peruano.

Para abordar este objetivo, el artículo se estructura en cuatro secciones principales. En primer lugar, se realiza una presentación contextual de Iberico y Orrego para posteriormente analizar la recepción de Mariano Iberico sobre el concepto del Ser en relación con Heidegger. Luego, se examina la crítica de Antenor Orrego hacia el pensamiento del filósofo alemán como parte de esta misma recepción. Finalmente, se lleva a cabo una evaluación de los puntos de convergencia y divergencia entre los tres filósofos a través de su enfoque sobre el arte poético. Este enfoque nos permite destacar que el contacto entre la filosofía europea y la filosofía latinoamericana no se establece de forma reproductiva o unidireccional, sino a través de un intercambio continuo

Eduardo Yalán

de ideas, donde la filosofía peruana no se asienta desde una perspectiva disminuida o epistémicamente tutelada.

### Breve retrato biográfico de Iberico y Orrego

El tema heideggeriano en el Perú tuvo un impacto notable alrededor de la década de 1950 en universidades como Universidad Nacional Mayor de San Marcos y la Pontificia Universidad Católica del Perú. Anteriormente mencionamos los trabajos de Alberto Wagner de Reyna, Víctor Li Carrillo y Federico Camino, todos discípulos de Heidegger, así como las contribuciones de Nelly Festini Illich y Salomón Lerner. David Sobrevilla, filósofo e historiador del pensamiento, observa al respecto:

“El lenguaje, que siempre fue un tema lateral para la filosofía tradicional, se ha convertido en una de las preocupaciones fundamentales de la filosofía del siglo XX, especialmente a través de la filosofía analítica y del pensamiento heideggeriano. La aparición pone a la filosofía peruana al nivel de la filosofía de nuestra época al ocuparse de este problema central” (Sobrevilla, 1988, p. 84).

Con “la aparición”, Sobrevilla se refiere a uno de los libros más importantes de la filosofía peruana del siglo XX, escrito por el filósofo Mariano Iberico. Nacido en Cajamarca en 1892, Iberico se trasladó rápidamente a Lima, donde comenzó su contacto con la filosofía de Alejandro Deustua tras una breve etapa en el positivismo académico. Iberico asumió como sucesor en la cátedra de Deustua e inició relaciones intelectuales con otro destacado filósofo, Víctor Andrés Belaunde. Sus lazos de amistad se extendieron a José Carlos Mariátegui, quien, a comienzos de los años 20, publicó a través de la editorial Minerva el libro *El nuevo absoluto*. En esta etapa inicial, Mariátegui percibió a Iberico como una figura afín al vitalismo. Deni Alfaro Rubbo (2024) señala que Iberico fue de interés para Mariátegui debido a su inclinación por el bergsonismo, lo que hizo que su pensamiento, *mutatis mutandis*, resonara con el de Sorel.

Este desarrollo llevó a Iberico a compartir ciertas afinidades con el socialismo y, ya en la década de 1950, a adoptar una postura crítica frente a esta corriente de praxis política, tras haberse distanciado de la etapa inicial de la revolución bolchevique. En su periodo tardío, Iberico publicó obras como *El espacio humano* y *La aparición histórica*, libros relevantes para esta investigación, pues en ellos establece relaciones específicas con la filosofía de Martin Heidegger. La relación de Iberico con Heidegger, como veremos, es de respeto, aunque no exenta de una crítica sutil, ya que Iberico formula su filosofía desde un espiritualismo que lo acerca y, al mismo tiempo, lo distancia de Heidegger debido a su componente místico.

En el norte peruano, la recepción de la filosofía de Heidegger fue asumida en gran parte por Antenor Orrego. Como señala el filósofo Gustavo Flores Quelopana, “Orrego parte del vitalismo bergsoniano y culmina en el existencialismo de Heidegger” (Flores Quelopana, 2003, p. 89). Sin embargo, aunque Orrego asume una interpretación del bergsonismo, su enfoque es muy particular en comparación con el de la generación del 900 en el Perú: se trata de un bergsonismo aristocrático, individualista e introspectivo. Orrego desarrolló primero una fase esteticista e intuicionista que luego moduló con un marxismo culturalista, lo que le permitió producir numerosos textos periodísticos para diarios como *La Reforma*, *El Norte*, *La Industria*, e *Iris*. También plasmó sus ideas en sus tres libros de filosofía: *Notas Marginales*, *El Monólogo Eterno*, y *Pueblo Continente*.

Durante su encarcelamiento bajo el gobierno de Manuel A. Odría (1949-1956), Orrego realizó un giro en su filosofía política y volvió a reflexionar sobre el Ser, un tema que ya había trabajado en aforismos y en el conocido prólogo al poemario *Trilce* de César Vallejo. En los últimos años de prisión y posteriormente en su casa en Miraflores, Lima, Orrego escribió *Meditaciones Ontológicas*, obra que se publicó póstumamente y en la que el filósofo espiritualista emite tanto una crítica como un reconocimiento hacia Heidegger.

Tanto en el caso de Iberico como en el de Orrego, el encuentro con el pensamiento de Heidegger se da más allá de una relación de tutela. Ambos filósofos peruanos se mostraron críticos de la propuesta heideggeriana, lo que evidencia una relación de diálogo y no de subordinación intelectual al pensador alemán. Esto se traduce en una discusión horizontal entre posiciones que, aunque en tensión, no son asimétricas. Estos episodios han sido escasamente desarrollados en la historia del pensamiento latinoamericano, en la que con frecuencia se privilegian interpretaciones tuteladas y no confrontacionales con respecto al pensamiento europeo. Lo interesante de este encuentro es que tanto Iberico como Orrego fueron filósofos espiritualistas, aunque solo Iberico se refirió públicamente a Orrego, dedicándole una reseña en la Nueva Revista Peruana en 1930 sobre su libro *El monólogo eterno* (1929). Las relaciones intelectuales entre ambos no han sido desarrolladas en los estudios contemporáneos de filosofía peruana. El primer intento de abordar este vínculo fue realizado por Demetrio Ramos Rau en 2004 en su libro *Pensadores Norteños*, seguido por una breve mención de esta relación Orrego-Iberico en la obra *Antenor Orrego. Teodicea metafísica e historia* de Gustavo Flores Quelopana (2003). Sin embargo, en ambos casos no se trata de investigaciones dedicadas exclusivamente a esta relación. La relevancia de examinar esta conexión radica en que evidencia cómo el espiritualismo peruano, con un enfoque bergsonian singular, responde e interactúa con la influencia de uno de los filósofos más influyentes y controvertidos del siglo XX.

### **Mariano Iberico y Heidegger. Convergencias en torno al ser y el aparecer**

En un artículo inédito de nombre “Heidegger” (Iberico, 2024) escrito previo a la preparación de *Perspectivas sobre el tema del tiempo* de 1958, Iberico destaca que Heidegger abre nuevas posibilidades para investigar la ontología de los existentes y del tiempo, lo cual es de particular interés para el filósofo peruano, tal como lo declaró en *La aparición*: “[la filosofía de Heidegger permite] descubrir y esclarecer el papel metafísico del aparecer” (Iberico, 2022, p. 134). Iberico se centra en presentar cómo la temporalidad original en tanto tiempo del ser y fenómeno genuino en Heidegger es ocultada por la concepción vulgar del tiempo, que la reduce a una simple sucesión de momentos. Para dar cuenta de este desenvolvimiento del tiempo, Iberico estructura su argumentación en lo que parece resumir los seis capítulos de la segunda sección (“Dasein y temporeidad”) de *Ser y tiempo*:

- La descripción de la temporalidad como un “ir siendo sido” de un ente proyectado hacia la posibilidad de la muerte donde el advenir (Zukunft) ejerce el primado ontológico.
- La temporalidad original implica que el Dasein es “deudor” de una deuda inherente a su constitución ontológica relacionada con su proyección hacia la posibilidad.
- La identificación del éxtasis de la temporalidad original como composición entre el pasado, el presente y el futuro que hacen salir de sí del existente y que definen el “entre” como que va del nacimiento a la muerte que se dan en cada momento.
- Esta presentación de la temporalidad compromete al ser en el mundo como naturaleza extática de la temporalidad del Dasein, como temporalidad que se temporaliza, no como una mera proyección del tiempo subjetivo sino como un tiempo a la vez subjetivo y objetivo. Aquí es donde se establece también la historicidad del Dasein. Aquí también el argumento de la historicidad propia e impropia.
- El sentido de la historicidad del existente encuentra en Heidegger una concepción de la verdad. La verdad (aletheia) es el ser mismo descubierto.

Eduardo Yalán

La presentación que elabora Iberico sobre Heidegger se concentra, como se aprecia, en el despliegue de la temporalidad original hacia su revelación como verdad histórica, actuando y mostrándose como un espectáculo vivencial. A Iberico le interesa cómo la historia, esencialmente, es la revelación de un ser que se descubre a sí mismo en el tiempo, particularmente en su orientación hacia la muerte, que define la realidad humana. Esta revelación se experimenta en el transcurso generacional como la revelación de la finitud humana, es decir, es una revelación histórica, como acontecer en una época. Aquí el aspecto creativo que se acentúa más en el peruano que en el filósofo alemán: “el “en sí” del Ser, se hace ‘para sí’.” (Pimentel, 2018). Para Mariano Iberico, la visión de Heidegger es valiosa en la medida en que ilumina el papel metafísico del aparecer. Destaca cómo Heidegger concibe la muerte no solo como el final de la existencia, sino como algo que coexiste con ella, lo cual revela una profunda estructura del ser. Asimismo, el concepto de “cuidado” (Sorge) en Heidegger, al expresar la precariedad trágica de la existencia humana, evidencia también su naturaleza temporal e histórica. Esta perspectiva de Heidegger permite a Iberico comprender la existencia como un fenómeno atravesado por la finitud y la historicidad.

Mariano Iberico se conecta con Heidegger al abordar el tiempo humano como una continuidad vital donde pasado y futuro coexisten en tensión, moldeando el presente (Iberico, 1969, p. 112). Para Iberico, cada instante es el resultado dinámico de fuerzas opuestas: el pasado que impulsa y el futuro que atrae, resonando en el presente de manera melódica o lógica. Esta concepción refleja la facticidad heideggeriana, en la que el ser asume su existencia abierta e inacabada, orientada hacia la muerte. Iberico no ve el tiempo como un flujo lineal, sino como una duración vital que, en sintonía con Heidegger, integra el devenir del ser.

El encuentro entre Iberico con Heidegger, por tanto, es convergente, pero no limita la filosofía de Iberico, la cual se perfila hacia una filosofía de la aparición. Para Iberico, el ser se identifica con la cosa en sí, mientras que el aparecer corresponde a cómo la cosa se presenta a alguien, es decir, la dimensión sensible e imaginativa a la que el autor destina un rol fundamental a la poesía como fenómeno de expresión. Sin embargo, a diferencia de Kant, el ser no solo posee una dimensión real, sino también una de carácter mental. En este sentido, el individuo puede captar el ser como posibilidad a través de la intuición: “toda apariencia es, todo ser aparece” (Iberico, 2022, p. 117). El ser es algo que trasciende la apariencia pero, al mismo tiempo, se encuentra existente en ella. De este modo, el lenguaje expresa al ser como sentido, y este a su vez trasciende el lenguaje como tal. La conciencia o vida interior es una heterogeneidad asumida como puro devenir, porque esta característica forma el carácter existencial e íntimo de la consistencia ontológica. Es decir, el devenir de la conciencia del ser es su propio devenir. Por ello, Iberico señala que esta esencia no basta, por lo que es preciso una filosofía de la aparición, que define la condición ontológica del existir y de la creación. En este punto, se trata de una filosofía del devenir del ser en la aparición, pero también de una fulgurante existencia de la aparición: “Así, estas tres entidades: ser, aparecer y reflejo especular del aparecer se corresponden y en una cierta medida, se implican y mutuamente se reclaman y engendran” (Iberico, 2022, p. 173). En la aparición se expone la visión intuitiva e inmediata de la totalidad de lo real.

Dicho esto, si bien existe un interés de Iberico en el proyecto de Heidegger sobre la búsqueda del tiempo originario como revelación del ser, propiamente el proyecto del filósofo peruano se abre hacia una filosofía de la aparición. En Iberico la aparición es una pluralidad del ser como producción creativa, imaginativa y estética entendiendo más que una revelación del ser, una filosofía de la expresión y del sentido. Por ejemplo, la aparición, estética e histórica, son potencias de distinto (Pimentel, 2018), ya que mientras la poesía es la fiesta de la aparición, la aparición histórica, es una vuelta a una imagen, un espacio-tiempo que fue, que el historiador debe imaginar y reconstruir imaginariamente.

Mariano Iberico le da un giro neoplatónico al pensamiento de Heidegger, particularmente en la forma en que concibe la creación. Para Iberico, el “Y” es el lugar de la creación, entendida no simplemente como un acto de producción, sino como la aparición del ser, con un claro componente religioso. En este sentido, la aparición misma se presenta como un milagro. Es decir, la creación de lo singular adquiere el estatuto de lo milagroso, lo cual implica una dimensión mística que Iberico incorpora explícitamente en su reflexión filosófica.

Esta perspectiva lo distancia del racionalismo europeo. Heidegger, aunque sin admitirlo abiertamente, se encuentra en una contradicción interna: su pensamiento roza lo religioso cuando la aparición del ser parece implicar la categoría de Dios, pero se niega a aceptarlo por la necesidad de mantener una separación de la religión en su esfuerzo por encarnar el “logos europeo”. Aquí radica una diferencia clave entre Iberico y Heidegger: mientras este último se ve atrapado por las categorías disciplinarias que le impone la filosofía universitaria, Iberico –al igual que Antenor Orrego– busca una síntesis entre filosofía, mística y poesía. Esta unificación es lo que los distingue de los filósofos europeos, que a menudo sienten la necesidad de diferenciarse de la mística y la religión a través del racionalismo.

Es por esta razón que el pensamiento de Henri Bergson, con su énfasis en la intuición y su rechazo del racionalismo extremo, encuentra eco en América Latina. Bergson logra escapar de la “trampa” racionalista que tanto domina la filosofía europea, pero también se enfrenta a una paradoja: su misticismo es lo que le da profundidad y conexión con la sensibilidad latinoamericana, pero al mismo tiempo es lo que lo condena en los círculos racionalistas europeos. Bergson es criticado y, en cierta medida, “enterrado” por su misticismo, de la misma manera que Iberico lo incorpora como una parte esencial de su proyecto filosófico.

En los últimos párrafos de *La Aparición*, Iberico desarrolla explícitamente del “milagro” del aparecer y del factor religioso que lo envuelve. Para Mariano Iberico, el “milagro” es la experiencia del aparecer, entendida como un instante metafísico y trascendental donde algo emerge de la nada. Este milagro no es simplemente un evento extraordinario, sino una manifestación de un principio universal de creación que encarna una absoluta novedad, un “tránsito absoluto” que inaugura una nueva categoría de existencia. El milagro, entonces, es un acto de creación en el que lo inexplicable y maravilloso emerge sin causa aparente, como una expresión de la infinitud de este principio creador. En este contexto, Iberico describe el milagro como una experiencia que despierta en el ser humano un profundo asombro y reverencia. Este asombro es un “sentimiento existencial” (Iberico, 2022, p. 226), ya que al presenciar el milagro, el ser humano confronta la polaridad esencial entre ser y aparecer. La percepción del milagro provoca un reconocimiento de algo que trasciende lo humano, una dimensión sobrehumana que, paradójicamente, se manifiesta en lo más íntimo del hombre. Así, el milagro no solo revela la vastedad del universo, sino que también conecta al individuo con una dimensión espiritual que reside en la esencia misma de su existencia.

### **La disputa por el Ser: el Heidegger de Antenor Orrego**

En *Meditaciones Ontológicas*, Antenor Orrego (2011, Tomo V) critica la ontología de Martin Heidegger, planteando que su noción del “ser” depende de una posición antropocéntrica similar a la de Descartes. Orrego observa que Heidegger, al definir el “ser” de las cosas solo en función de la presencia del hombre, incurre en lo que él considera un “idealismo” encubierto. Para Orrego, el enfoque heideggeriano se limita a afirmar que el ser de las cosas existe únicamente en tanto el ser humano las percibe, lo que equivale, en última instancia, a reducir la existencia del ser a la experiencia humana, es decir, al “ser ahí” o *Dasein*. Orrego señala que este acto de supeditar la realidad al acto perceptivo humano es una “fe indemostrable”, ya que el ser de las cosas no debería depender de su incorporación al mundo humano para tener validez ontológica. En este sentido, él percibe en Heidegger una continuidad con la filosofía cartesiana, en la que el “cogito” afirma que las cosas solo existen

Eduardo Yalán

cuando son pensadas. Orrego percibe esto como una especie de antropocentrismo radical que, a su juicio, encierra la ontología occidental en un ciclo cerrado, sin escapar del todo de los límites que, desde la Grecia clásica, marcan el pensamiento sobre el ser. Según Orrego, el antropocentrismo que identifica en Heidegger no es un problema exclusivo de la filosofía moderna, sino que tiene raíces antiguas en el pensamiento occidental. Este marco se habría sostenido desde Parménides, Heráclito, y a través de Hegel y el racionalismo, quienes concibieron el “ser” a partir de marcos sustancialistas y dialécticos. La “garra cartesiana” es entonces, para Orrego, una metáfora que sugiere una prisión de la que Heidegger no logra liberarse, atrapado en una visión que coloca al ser humano en el centro, determinando la existencia o el ser de las cosas solo con relación a la experiencia humana. Orrego propone una crítica profunda a la ontología occidental, buscando superar lo que percibe como la “jaula antropocéntrica” (Orrego, 2011, Tomo V, p. 22) de la filosofía europea. Sugiere una apertura hacia una ontología que no dependa de la experiencia humana para validar el ser de las cosas, una visión que permita un ser con independencia de la percepción y conceptualización humana.

Si bien Orrego es el autor de *Hacia un humanismo americano* (1966) el humanismo de Orrego no es un antropocentrismo, sino una realización estética. Esto se aprecia en la crítica a Heidegger. Orrego argumenta que no solo el hombre, sino todos los seres del Universo poseen una esencia y una conexión con el ser, que se manifiesta como una “ventana de revelación” hacia una realidad trascendental. Aunque los seres no humanos no abren esta ventana de forma consciente como el hombre, poseen una esencia genuina que los conecta con el ser. Para Orrego, Heidegger se queda atrapado en la idea del Dasein o “ser-ahí”, sin alcanzar completamente el ser que se encuentra en una dimensión de libertad trascendental. Mientras Heidegger señala que el ser se manifiesta en el lenguaje poético y la expresión auténtica, Orrego va más allá: postula que el ser es en sí mismo libertad y que, al igual que el hombre, la naturaleza también tiende a una trascendencia creadora, un impulso hacia algo superior que se revela tanto en la evolución de la vida como en la expresión espontánea de los seres. Orrego percibe en el ser una fuerza que penetra el cosmos entero, vinculando a todos los seres en una relación de revelación mutua y trascendencia.

Ahora bien, esta crítica parece tener una rápida objeción desde la propia filosofía de Heidegger. Si partimos de la crítica de Heidegger a Nietzsche por plantear una visión del ente en cuanto tal como dependiente de la perspectiva humana, un enfoque que él considera una prolongación del humanismo esencial que ha caracterizado a la metafísica desde Descartes. Según Heidegger (2000, p. 90), esta perspectiva nietzscheana asume que el ser de todo ente es un reflejo de la subjetividad humana, convirtiéndolo en “propiedad y producto del hombre”. En sus términos, Nietzsche lleva al extremo la doctrina cartesiana, para la cual “toda verdad se funda retrocediendo a la certeza de sí del sujeto humano” (Heidegger, 2000, p. 109). Así, Heidegger sitúa a Nietzsche en la línea de una tradición filosófica que, al centrar el ser en la subjetividad humana, reitera el antropocentrismo de la metafísica moderna inaugurado por Descartes. De esta manera Heidegger señala que en Nietzsche se conforma un nihilismo filosófico que olvida al ser a la vez que el hombre asume la centralidad entre todos los entes.

En *Introducción a la metafísica* (Heidegger, 2001), la pregunta sobre el hombre se conecta profundamente con la esencia del ser. Heidegger plantea que comprender al ser humano no es un acto de simple antropología, sino una cuestión ontológica, ya que el hombre, en su esencia, es ex-sistencia, el lugar en el que el ser se manifiesta. Orrego, al criticar el antropocentrismo de Heidegger, no lo rechaza totalmente; en cambio, cuestiona la forma en que el filósofo aborda lo inmanente. Para Orrego, el hombre tiene un rol trascendental que, al lograr libertad, revitaliza tanto la naturaleza como la cultura, superando la rigidez impuesta por la ciencia moderna. La diferencia entre ambos pensadores se nota en cómo Heidegger dibuja una separación marcada entre el hombre y el animal, mientras que Orrego sugiere que la revelación del ser no se limita a lo humano, pues toda



existencia en el universo puede ser una “ventana” hacia el ser, trascendiendo la exclusividad humana. Según Orrego, la cultura encarna vitalidad y sensibilidad, atributos que, aunque captados por el hombre, también lo superan y exceden, en tanto que el ser se expresa colectivamente, más allá del individuo (Jara Townsend, 2018). La crítica de Orrego plantea que solo el hombre abierto a la “violencia de la libertad” —a través del acto heroico— puede quebrar la rigidez del sentido común y rescatar al mundo de la oscuridad, mostrando así el camino para que el ser irrumpe en la historia. Para Orrego, el ser no se agota en sus expresiones, y aunque converge con Heidegger en que el ser existe más allá de la temporalidad, plantea que la libertad humana, al concretarse históricamente, corre el riesgo de perder su vitalidad y devenir en normas rígidas. Esta es una dinámica que Orrego explora a través de la figura del héroe, santo, pensador y, en especial, del artista, quien encarna la “violencia de la expresión”, al enfrentarse al ser en su dimensión finita y crear desde ese encuentro, anticipando así una apertura cósmica hacia el infinito y el sufrimiento humano.

### **Ser y arte: de Vallejo a Hölderlin**

Hasta este punto se pueden sintetizar los ejes centrales de la recepción de Heidegger en el espiritualismo de Mariano Iberico y Antenor Orrego. Por un lado, una convergencia como encuentro fortuito en el trabajo del alemán respecto al desenvolvimiento del tiempo del ser hacia su revelación en la historicidad que es trabajado también por los filósofos peruanos, pero por el otro lado, una disputa respecto a ciertos prejuicios antropocéntricos de Heidegger implicados en el desocultamiento. En este apartado final se pretende reunir a los tres autores que han compuesto nuestro trabajo sobre un punto que nuevamente permite su convergencia como su disparidad, a saber la realización artística y su relación con el ser. Si analizamos los escritos de estos filósofos sobre el arte no únicamente como comentarios estéticos, sino como núcleos de una reflexión ontológica, se pueden identificar aún más contactos y diferencias entre ellos.

Orrego coincide con Heidegger en que la pregunta por el ser abre la posibilidad de una nueva filosofía, un nuevo arte y una nueva historia. En su lectura de Introducción a la metafísica, el filósofo peruano identifica una conexión esencial y originaria entre el decir poético y el pensamiento, lo que implica una conversión del ser en poesía. La lengua es la poesía originaria y el lenguaje de un pueblo constituye su forma primaria de poesía. A través del lenguaje, un pueblo da forma a su mundo y a su comprensión del ser. Uno puede sentir al ser, señala Orrego (2011), es decir, su intensidad ya que el ser crepita en el lenguaje como sensibilidad. En este sentido, Orrego señala que Heidegger acierta cuando define que la entrada verdadera es la del lenguaje poético: “en la palabra recién nacida, en el verbo originario del pensador en todo acto o pensamiento del hombre auténtico” (Orrego, 2011, p. 23).

La lectura de Orrego es adecuada con el lugar que le otorga Heidegger al poetizar de Hölderlin como la superación de la metafísica (Heidegger, 2019, p. 58). En *Ser y tiempo*, la poesía adquiere un rol expresivo del Dasein al retratar su destino como posibilidad. De este modo, el poetizar se presenta como una interpretación del Dasein, expresándolo y comunicándolo no como algo encapsulado internamente, sino como una manifestación de su estar-en-el-mundo. En este sentido, como señala Allemann (1965, p. 109), esta realización en la existencia del Dasein (realizado en el comprender y el encuentro) no posee rasgos derivados de la psicología del artista en tanto creador, como es el caso de Bergson, de quién Iberico y Orrego se encuentran influenciados, sino que se entiende al lenguaje como un fenómeno reactivo en tanto aquello que espera la revelación a través del encuentro (Ereignis). De aquí el carácter misterioso de la palabra en el poema totalmente opuesto al habla de la doxa (Gerede). Señala Heidegger “el Decir de un poema permanece en lo no dicho” (Heidegger, 1987, p. 35). Así, en Hölderlin, el hombre se relaciona con las cosas; se conecta con ellas a través del lenguaje, el cual permite el habla y es descrito por el poeta como el bien más peligroso de todos. Esta peligrosidad se entiende

Eduardo Yalán

como el acecho del ser hacia el ente. A través de la palabra, el ser llega, pero también se oculta en la reiteración y su extensión. Heidegger (2018) sitúa a la poesía como el fundamento del desocultamiento, la verdad original y por ello la relación de la poesía (Dichten) colinda y dialoga con el pensamiento (Denken).

Pero en este aparente diálogo unánime entre Heidegger y la filosofía de Orrego e Iberico germina también la originalidad y singularidad de los peruanos. Orrego cree que la indicación de Heidegger no es nueva, es un proyecto ya emprendido por el poeta Cesar Vallejo quien abre la brecha para la irrupción del ser en el Nuevo mundo: “Heidegger es el primer filósofo europeo que se hace de nuevo la pregunta por el ser. Pero, César Vallejo, se hace, tácitamente, esa misma pregunta, con muchos años de anticipación” (Orrego, 1966, p. 74). Comentando la intervención filosófico-literaria de Orrego en un homenaje en sus últimos años de vida, Teodoro Rivero-Ayllon resume una parte de su intervención que nos importa:

“Pasó a establecer parangón entre la expresión española de Vallejo y la alemana de Heidegger, el gran filósofo germano. Muchos piensan -dijo- que Vallejo cambia antojadizamente las grafías, como en el caso de: “Vusco volver de golpe el golpe...”, y luego de detenida explicación concluyó: Vallejo es el introductor en la literatura peruana del factor tipográfico como auxiliar del gesto en la palabra. De modo que, según Orrego, el gran filósofo alemán y el extraordinario poeta peruano coinciden en el procedimiento expresivo y, aún más, en la manera de pensar y de sentir.” (Rivero-Ayllon en Ibañez Rosazza, 1995, p. 116-117)

Según Dominic Moran (2002), Heidegger habría detestado la poesía de Vallejo, quizás porque, para el filósofo alemán, la verdadera poesía siempre es “del espíritu”, mientras que la poesía del peruano se caracteriza por una sensibilidad a menudo estruendosa, coloquial y terrenal. Por ello, la advertencia de Orrego es importante, ya que no solo señala un adelanto del poeta en la pregunta ontológica, sino que también demarca la aparición de un espacio-tiempo distinto al del pensamiento continental heideggeriano. En este último punto, creemos que la observación de Moran se queda en una diferencia estilística y no advierte una diferencia ontológica entre Vallejo y Heidegger, definida por una ontología de la musicalidad. Este acento es colocado tanto por Orrego como por Iberico en su análisis del poeta en relación con el Ser.

Mariano Iberico, al referirse a Hölderlin y la Esencia de la Poesía de Heidegger, se interesa en la expresión alemana: “Y bien, lo que permanece es precisamente lo fugitivo”. Iberico observa que traduce esta frase del francés y reconoce en ella un eco similar a la visión de Quevedo sobre la permanencia de lo efímero: ‘Solamente lo fugitivo permanece y dura’. En la traducción al español, Heidegger expresa: “Hasta que el hombre se sitúa en la actualidad de una permanencia, puede por primera vez exponerse a lo mudable, a lo que viene y a lo que va; porque sólo lo persistente es mudable” (Heidegger, 2018, p.135). Según Iberico (pp. 136-137), Heidegger propone que lo efímero ilumina la existencia en su totalidad, como un destello que revela el ser en su plenitud fugaz. Iberico, al conectar esta idea con el verso de Quevedo, advierte que ambos, poeta y filósofo, señalan una “evidencia común”: el ser se sitúa más allá de la contradicción, en un plano enigmático donde solo el poeta, en contemplación creativa, logra vislumbrar su revelación esencial. En este sentido, para Iberico, al igual que Heidegger con Hölderlin, Vallejo emerge como un poeta que encapsula la realidad, la intuición viva y la conmoción anímica. Su interés radica en entender cómo el tiempo afecta físicamente al poeta, un aspecto crucial en la ontología humana, abordado desde una perspectiva musical (misma perspectiva de Orrego en Notas Marginales de 1922 y el Monólogo eterno de 1928). Iberico identifica en la poesía de Vallejo una sinfonía vasta y compleja, llena de contrapuntos, fisuras, disonancias y armonías que evocan sentimientos profundos como extrañeza, angustia e interrogación, mientras atraviesan la conciencia del tiempo con una temporalidad original.

Desde esta base, Iberico distingue dos tiempos: el concesivo, que oscila entre el “ya” y el “aun no” (el tiempo del acontecimiento puro, el esperar sin esperanza), y el maternal, que va del “aún no” al “ya” (el tiempo del acecho, el sentimiento de la muerte propia del devenir humano). Estos elementos temporales crean figuras musicales como la arritmia constante (de la aceleración al retardo) y el ritmo monótono (sin aceleración ni retardo significativos). Más allá de la pluralidad de ritmos en la poesía de Vallejo, se destaca el juego de tensiones de estos ritmos identificados por Iberico, incluyendo la superposición de planos temporales (que implica una separación entre diferentes regiones temporales) y la transposición de momentos temporales (que supone una reunión en el presente de estas regiones separadas). A estas tensiones se añade una tercera característica: la profundidad del tiempo.

Esta dimensión relaciona el tiempo con el dolor, el sufrimiento y la angustia, reclamando que el dolor, como profundidad, siempre es tiempo. El dolor humano evoca la angustia temporal, tanto en su profundidad como en su universalidad, y es esta cualidad la que define a Vallejo como un poeta universal. Por lo tanto, la música emerge como el medio que permite explorar el pensamiento profundo del dolor en la ontología temporal. En este punto, resuena el concepto de angustia de Vallejo con el de Heidegger. En famoso § 40 de *Ser y Tiempo*, la angustia (Angst) es una disposición afectiva que coloca al Dasein (el ser-ahí, o el ser humano) frente a su existencia más íntima, revelando la nada fundamental que define su ser, es decir, su “ser para la muerte”. A diferencia del miedo, que se relaciona con amenazas específicas o entidades intramundanas que provocan una reacción de huida ante lo temible y concreto, la angustia en Heidegger carece de un objeto específico, va hacia un no-objeto. No se dirige hacia algo intramundano, sino que se angustia ante el “estar-en-el-mundo” en cuanto tal, revelando una indeterminación en la que el mundo se presenta como absolutamente insignificante y carece de cualquier referencia concreta. Esta angustia deja al Dasein sin la distracción de las relaciones cotidianas y las ocupaciones mundanas (Verfallen o “caída”), que suelen ocultar la posibilidad de enfrentar la propia existencia. En la angustia, el Dasein es “llevado ante sí mismo” y experimenta una apertura que lo coloca frente a su finitud. Este proceso no solo revela la estructura de “apertura” o “apertura” del Dasein, que Heidegger considera fundamental para la comprensión de su ser, sino que permite un contacto con la angustia de Vallejo a través de la presentación de Iberico.

Tanto Iberico, Orrego como Heidegger subrayan cómo la poesía no solo describe, sino también configura y revela nuestra comprensión del tiempo como un fenómeno existencial. Entre los filósofos peruanos y el filósofo alemán, se identifica un encuentro con la poesía como un medio para explorar dimensiones emocionales y espirituales profundas, así como para reflexionar sobre la relación entre el ser humano y el mundo, haciendo hincapié en la capacidad de la poesía para trascender la mera descripción y convertirse en un vehículo de verdad ontológica. Sin embargo, las tensiones entre estos filósofos radican en la misma pretensión ontológica con la que presentan la actividad poetizante. Los pensadores peruanos se preocupan por la musicalidad de la vida y el ritmo del sentido que la anima, pero también la limita (nacimiento y muerte), una actividad poética que no solo expresa el Ser, sino que también lo crea, es decir, lo configura simbólicamente. De esta manera, el tiempo, a través del ritmo, actúa como un puente que conecta la externalidad y la interioridad, permitiendo una renovación poética del mundo.

Mariano Iberico y Antenor Orrego, al abordar la creación como un acto de aparición, no solo desafían las categorías rígidas de la filosofía europea, sino que también sugieren un nuevo marco de pensamiento en el que la filosofía no está completa sin una extensión o cualidad mística y religiosa. Para estos autores, la dimensión religiosa no es una mera superposición sobre el pensamiento racional, sino un vuelco inmanente, cercano al panteísmo, que permea su comprensión del ser. Este es uno de los aspectos fundamentales que diferencia a Iberico y Orrego de muchos filósofos europeos. Mientras los europeos, influidos por el racionalismo y los

Eduardo Yalán

prejuicios disciplinarios, intentaban separar la filosofía de la religión y la mística, los pensadores peruanos buscaron integrar estos aspectos en una unidad creativa. La clave de su originalidad reside precisamente en esa unificación de lo filosófico, lo místico y lo poético, un esfuerzo que rompe con las convenciones académicas y las categorías disciplinarias rígidas. La relación entre el pensamiento de Mariano Iberico, Antenor Orrego y César Vallejo revela una rica intersección de filosofía y mística que contrasta notablemente con la tradición de pensadores europeos como Martin Heidegger. Este último, atrapado en su noción del “logos” griego, se vio limitado en su desarrollo filosófico. Su inclinación por distanciarse de la mística y su incapacidad para abrazar una visión cristiana de la divinidad obstaculizaron su obra. Heidegger nunca logró terminar *Ser y Tiempo*, y aunque al final de su vida hizo algunas referencias a Dios, lo hizo desde una perspectiva que se alejó de la unidad mística, formulando en su lugar una pluralidad de “dioses”. Esta formulación no solo marca una desconexión con la experiencia cristiana de unión con lo divino, sino que también refleja su tendencia a subestimar la importancia de la mística en su pensamiento, prefiriendo las relaciones abstractas y múltiples que sugiere.

### Para terminar

La recepción de la filosofía espiritualista peruana respecto de las ideas heideggerianas, novedosas para la mitad del siglo XX, poseen además múltiples puntos de encuentro que no se han tratado en este artículo por su extensión. Como punto de encuentro, aunque por diferentes motivos, tanto Orrego, como Iberico y Heidegger, asumen a Nietzsche, pero sin abandonar un punto de vista crítico, así, el alemán lo identifica como el acabamiento de la filosofía, mientras que Orrego le imputa no haber admirado “la verdad y la belleza del paganismo” (Orrego, 1995, p. 73). Otro punto de discusión es el concepto de nihilismo, que en Heidegger refiere a que el ser se ha ido y nos ha abandonado por su propia voluntad (Heidegger, 2003), mientras que en Orrego es presentado como negación del ser latinoamericano (nihilización del mestizo europeizante, nihilismo del mestizo indigenizante) y en Iberico el nihilismo se presenta en la destrucción de la “subjetividad histórica” en el mundo contemporáneo que deja al hombre en la soledad.

Otro tema pendiente en trabajar es la concepción de Dios dentro de la filosofía del ser. En Heidegger esta entidad superior no define al Ser porque, al estar deshecho el principio de razón suficiente, el hombre se enfrenta al abismo de la falta de fundamento. En Orrego, por otro lado, la necesidad de realizar la belleza acerca individualmente al hombre a Dios entendido como la totalidad del mundo, la naturaleza integral e infinita. En este sentido Dios es un personaje estético y conceptual coadyuvante de la aparición, dicho en los términos de Iberico. Quedan por trabajar estos lazos que estrechan y marcan distancias entre las formas de pensamiento entre la filosofía peruana espiritualista y el pensamiento heideggeriano. No obstante, las diferencias en las que este artículo se ha enfocado permiten identificar la repetición de una originalidad propia del pensamiento peruano lejos de la visión del tutelaje epistemológico con la que se suele apreciar a la filosofía peruana. Esta originalidad se manifiesta en una búsqueda de autenticidad y autonomía en la construcción de una filosofía que responde a las particularidades culturales, históricas y sociales del Perú.

### Referencias

Alfaro Rubbo, D. (2024) *José Carlos Mariátegui. Marxism and Critique of Eurocentrism*. Routledge

Allemann, B. (1965) *Hölderlin y Heidegger*. Compañía General Fabril Editora

Ayora, J. R. (1972). Review of *Aproximaciones a César Vallejo (Approaches to César Vallejo)* by A. Flores. *Latin American Literary Review*, 1(1), 101-106. <http://www.jstor.org/stable/20118854>

Casalla, M. (1986). Heidegger y la filosofía latinoamericana contemporánea. Una relectura culturalmente situada. *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, (13), 101-106

Cortés-Boussac, A. (2006) Heidegger en Latinoamérica. *Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas*, (10), 1-28. <https://www.redalyc.org/pdf/1002/100220322004.pdf>

Heidegger (2004) *¿Qué es la filosofía?* Herder.

Heidegger, M. (2001) *Introducción a la metafísica*. Gedisa.

Heidegger, M. (2000) *Nietzsche. Segundo tomo*. [Traducción del alemán al español: Juan Luis Vermal]. Ediciones Destino.

Heidegger, M. (2007) *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Alianza Editorial.

Heidegger, M. (1987) *De camino al habla*. Serbal-Guitard.

Heidegger, M. (2018) *Arte y poesía*. Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (2019) *Cuadernos negros. Reflexiones XII-XV*. Editorial Trotta.

Heidegger, M. (2003) *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. [traducción Dina V. Picotti]. Editorial Biblos.

Iberico, M. (2022) *La aparición. Ensayos sobre el ser y el aparecer*. Heraldos Editores.

Iberico, M. (1971) *La aparición histórica. Ensayos y Notas sobre los temas de la historia y el tiempo*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Iberico, M. (2024) *Heidegger*. [Inédito del “Archivo Iberico” que pronto se incluirá, digitalizado, en el Repositorio Institucional PUCP].

Iberico, M. (1932) *La unidad dividida*. Compañía de Impresiones y Publicidad

Iberico, M. (1969) *El espacio humano*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Ibáñez Rosazza, M. (1995) *Antenor Orrego y sus dos prólogos a Trilce*. Trilce editores.

Jara Townsend, G. (2018) La concepción de tiempo y ser en Antenor Orrego: Una lectura a Reflexiones ontológicas. En, G. Jara & C. Berrios (Ed.). *Cuadernos CEPIB-UV 2017* Universidad de Valparaíso. (pp. 113-126)

Eduardo Yalán

Lerner Febres, S. (2000) Prólogo. *En, Wagner de Reyna, Alberto*. Ensayos en torno a Heidegger. Fondo de cultura económica.

Levinas, E. (1997). De la phénoménologie à l'éthique. *Esprit*, (234), 121-140.

Martínez Garnica, A. (2006). Crónica de la recepción de Heidegger en Hispanoamérica. *Revista Santander*, 1(1) pp. 102-125

Melchor, E. B. (2024). *La filosofía heideggeriana no es antropocéntrica. La peculiaridad y la introducción de la vida en la moral*. *Studia Heideggeriana*, 13, 99-119.

Moran, D. (2002). *The Word and the Herd: Poeticizing the Animal and Animalizing the Poetic in César Vallejo*. *Romance Quarterly*, 49(3), 162–173. doi:10.1080/08831150209600894

Nietzsche, F. W. (2018). *Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. Segunda consideración intempestiva. Tecnos.

Orrego, A. (2011) *Obras completas. Tomo V*. Editorial Pachacútec.

Orrego, A. (1995) *Obras completas. Tomo I*. Editorial Pachacútec.

Orrego, A. (1966) *Hacia un humanismo americano*. Editorial Juan Mejía Baca.

Pimentel Prieto, S. (2018). *Mariano Iberico y la teoría de la historia en el Perú*. *Histórica*, 42(1), 115-140. <https://doi.org/10.18800/historica.201801.004>

Salazar Bondy, A. (2013) *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. ¿Existe una filosofía de nuestra américa?* Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Sobrevilla, D. (1988) Repensando la tradición nacional I. *Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú*. Volumen 1. Iberico, Guardia Mayorga y Wagner de Reyna. Editorial Hipatia.

Sobrevilla, D. (1996) *La filosofía contemporánea en el Perú*. Estudios, reseñas y notas sobre su desarrollo y situación actual. Carlos Matta editor.

Tanzer, M. (2016). *Heidegger on animality and anthropocentrism*. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 47(1), 18-32.

Wagner de Reyna, A. (1976) *Analogía y evocación*. Gredos.