

HEIDEGGER: ΑΥΤΟΣ – ΒΙΟΣ – ΓΡΑΦΩ

Osvaldo Salazar De León, Ph.D.

“... the path of questioning became longer than I suspected. It demanded many stops, detours and wrong paths.”
Martin Heidegger: My Way to Phenomenology

I. Prefacio

Durante la década de los años veinte, Martin Heidegger escribe y publica su obra más famosa y sistemática: *Sein und Zeit* (1927). En la estructura de ese tratado, el título “Zeit und Sein” caracteriza a la tercera sección de la primera parte. En aquellos años el autor fue incapaz de un desarrollo satisfactorio del tema designado con el título “Zeit und Sein”, y ahora sabemos que la redacción del tratado se interrumpió en este punto.

Sin embargo, treinta y cinco años después, el 31 de Enero de 1962, a petición de su colaborador y alumno Eugen Fink, Martin Heidegger leyó en el Studium Generale de su alma máter, la Universidad de Friburgo de Brisgovia, una conferencia llamada, precisamente, “Zeit und Sein”. El contenido de este ensayo no puede considerarse una continuación de *Sein und Zeit*, pero sí vale la pena señalar que la pregunta fundamental, en ambos escritos, permaneció siendo la misma.

Ahora bien, aunque no podamos afirmar que la conferencia es la parte que faltaba a la redacción interrumpida del tratado, sí es posible sostener que “Zeit und Sein” es de capital importancia a la hora de establecer las diferencias entre los inicios de la interrogación por el sentido del Ser y las formas ambiguas en que el filósofo formulaba la misma pregunta tres décadas y media después.

Como ya he afirmado en “La muerte y el lenguaje”, Heidegger reconoce explícitamente, en las últimas líneas de “Zeit und Sein”, que formular proposicionalmente el llamado “decir (Sage) de la Apropriación”¹ es construir un obstáculo para la intención de darle expresión al pensamiento que se adentra en la Apropriación. Es decir que estamos frente a un texto en el que, paradójicamente, encontramos uno de los esfuerzos más originales por acuñar el lenguaje propio del Ser, y al final el filósofo invalida esas palabras por ser portadoras de una carga propositiva. No obstante, en el año y medio que siguió a la conferencia, por circunstancias fortuitas, Heidegger hace dos intentos memorables por “contar” la historia de algunos de los momentos significativos de su camino de pensamiento. Estoy hablando de la respuesta al Padre Richardson y su Homenaje a Hermann Niemayer “Mein Weg in die Phänomenologie”. Además, dieciocho años antes, inmediatamente después del final de la guerra (1945), y por motivos obvios, había escrito un corto documento donde pretendía aclarar lo ocurrido durante el año de su Rectorado: *Das Rektorat 1933/1934. Tatsachen und Gedanken*. Por otro lado, desde el momento de su muerte en 1976, todos sabemos que otro documento valioso con relación a su vida es la famosa “Entrevista del Spiegel”, llevada a cabo el 26 de Septiembre de 1966.

Estos documentos, ampliamente conocidos por los estudiosos de la obra heideggeriana, podrían considerarse como los escasos momentos en que Heidegger tomó una postura narrativa que le sirvió de sostén (*Gestell*) para:

¹ De acuerdo con los resultados concretos del ensayo “La muerte y el lenguaje”, podríamos parafrasear estas palabras de Heidegger como “Leyenda de la Apropriación”. De esta manera, obviamente, se justifica de una forma más clara la queja del filósofo según la cual su conferencia construida sobre enunciados proposicionales es un obstáculo para decir el pensamiento –en términos de Él mismo y acerca de Sí mismo—que se adentra en la Apropriación. En otras palabras, no se puede Contar (Légein) una Leyenda con simples enunciados pro-positivos desprovistos de su temporalidad verbal. Hacerlo equivale a explicarla, esto es, a cercenar su esencia misma: la trama, el carácter mítico.

- 1) exponer el punto de partida y el recorrido de su camino de pensamiento como la exploración metafísica del descubrimiento fundamental de la fenomenología husserliana (*Mein Weg in die Phänomenologie*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969);
- 2) exponer la unidad esencial (en el significado) entre su pensamiento (la esencia de la verdad) y sus actos (“... mi proyecto de una fundación originaria de la esencia de la Universidad...” (Heidegger, 1996, p. 24)) (*Das Rektorat 1933/1934. Tatsachen und Gedanken*. Aparecido en *Gesamtausgabe*: Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1983), y
- 3) exponer la unidad (circularidad del retorno) de los dos supuestos momentos de su pensamiento (*Ein Vorwort. Brief an P. William J. Richardson*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1963).

En este trabajo quiero explorar el sentido de una experiencia del relato disperso y fragmentario que nos legara Heidegger. En otras palabras, busco exponerme (y, desde luego, exponer al lector) a un posible sentido de la narración auto-bio-gráfica de Heidegger y, por ende, a lo que pueda significar “autobiografía” en el (con)texto de su pensamiento.

Los tres puntos expuestos anteriormente conforman, en general, las partes en que se dividen las reflexiones que siguen.

II. Γραφω: El Grabado y la Huella (*Mein Weg in die Phänomenologie*)

Abril 16 de 1963, Hermann Niemeyer, el legendario editor de la fenomenología cumple ochenta años. Se prepara la publicación privada *Festgabe “Hermann Niemeyer zum achtzigsten Geburtstag, April 16, 1963* (Hermann Niemeyer, en sus ochenta años), para homenajearlo. El gran filósofo Martin Heidegger da a conocer su escrito autobiográfico *Mein Weg in die Phänomenologie*. Pero visto con más detalle, se trata de algo más que un simple recuento de hechos de un pasado personal. Se trata de una biografía compartida, de un camino de iniciación y retorno en el horizonte nuevo, incierto, de una posibilidad llamada “Fenomenología”.

Todo aquel que haya intentado expresarse por escrito, que haya aspirado a dejar un rastro de palabras de su peregrinaje intelectual, sabrá íntimamente que siempre hay una historia que no queda plasmada en las cosas que escribe. La historia detrás del texto. *Mein Weg in die Phänomenologie* busca contar los momentos claves de la historia detrás del surgimiento de una interpretación originaria de la Fenomenología husserliana: la Ontología Fundamental de *Sein und Zeit*.

Como muchos de los escritos del último Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie* es un texto a la vez simple y enigmático. Simple porque, en sentido estricto, consiste en la simple descripción del contenido de una mirada que pretende descubrir lo que es esencial en el (al) ente. Enigmático porque es el relato de un camino cuyo término es el abismo de una pregunta, la que interroga por el sentido del Ser.

Sin abandonar por un momento este rasgo paradójico, la narración se estructura de la siguiente forma:

- a) Sigue una exposición cronológica que abarca veinte años, de 1909 a 1929.
- b) Se divide en cuatro momentos que son:
 - b.1) de 1909 a 1912,
 - b.2) de 1913 a 1919,
 - b.3) de 1920 a 1924 y
 - b.4) de 1925 a 1929.
- c) Cada uno de esos momentos tiene una estructura tripartita:
 - c.1) la perspectiva de su lectura,
 - c.2) el contenido de su lectura y
 - c.3) la interpretación de esa lectura.
- d) Cada uno de esos cuatro momentos son, a su manera, retornos interpretativos a un solo texto: las *Investigaciones Lógicas* de Edmund Husserl.

1909-1912 son los años de la iniciación filosófica en los que Heidegger, todavía con un pie en el estudio de la teología con el profesor Carl Braig, esto es, desde la perspectiva del descubrimiento de la tensión (entendida como la estructura de la metafísica) entre la ontología (el sistema dogmático del Escolasticismo) y la teología especulativa, lee incesantemente las

Investigaciones Lógicas creyendo encontrar en ellas las respuestas a las preguntas planteadas por Brentano sobre las múltiples formas de Ser en Aristóteles. Por tanto, aquí la perspectiva de la lectura es el paso de la teología a la metafísica, el contenido son las *Investigaciones Lógicas* y los escritos de Emil Lask, y la interpretación es el horizonte de la recuperación que Brentano hace del pensamiento aristotélico.

1913-1919 es el período en el que, habiendo tenido ya un contacto directo con Husserl y habiéndose entrenado en la descripción fenomenológica, busca en las *Investigaciones Lógicas* el método de su aplicación. El joven Heidegger se pregunta: ¿Cómo hacer fenomenología? Y, en caso de hacerla, ¿no estamos haciendo un trabajo psicológico a juzgar por las preocupaciones de la quinta investigación? A fin de cuentas, ¿qué es peculiar a la fenomenología? Este es el momento en que se inaugura el famoso *Jahrbuch* donde Husserl publica su primer volumen de *Ideas*; obra que Heidegger toma como una explícita decisión del maestro de ubicarse en el horizonte de la tradición de la Filosofía de la Modernidad al concebir la fenomenología como un pensamiento puro, trascendental. Por su parte, el joven filósofo, transgrediendo conscientemente las indicaciones de Husserl de abandonar cualquier otra postura filosófica a la hora del trabajo fenomenológico, y todavía bajo el encantamiento de la magia de las *Investigaciones Lógicas*, explora con sus alumnos la vecindad entre la fenomenología y Aristóteles. Así, durante este período, la perspectiva es el cuestionamiento por la peculiaridad del método fenomenológico, el contenido es el primer volumen de *Ideas*, y la interpretación es la sospecha de un parentesco esencial entre la fenomenología y una relectura de Aristóteles.

1920-1924 es, sin lugar a dudas, el período decisivo. Cuando el editor Niemeyer vuelve a publicar la sexta investigación lógica en 1922, Husserl destaca, en su prefacio, que la publicación obedece a los deseos de “los amigos de esta obra”. Heidegger interpreta estas palabras como el sentimiento velado del maestro de que ya no podía sentirse cercano a esa etapa de su pensamiento desde el momento en que había optado explícitamente (en los tres volúmenes de *Ideas*) por una interpretación sistemática de la fenomenología. Es aquí donde, finalmente, Heidegger encuentra la respuesta que venía buscando desde más de diez años atrás: en la diferencia entre intuición sensitiva e intuición categorial (que se plantea en la sexta investigación lógica) se encuentra el factor fenomenológico determinante de los múltiples significados del Ser en Aristóteles. Es también el momento en que dan fruto sus exploraciones del pensamiento griego: lo que Husserl plantea como la auto-manifestación de los fenómenos a través de los actos intencionales de la conciencia, es pensado más originariamente (ontológicamente) por Aristóteles y la metafísica griega como a-letheia. Desde entonces, Heidegger abandona toda referencia a la conciencia y confirma su crítica de Husserl como un pensador inscrito en la tradición de la Filosofía de la Modernidad. Así, durante estos años la perspectiva es la lectura atenta de la diferencia descriptiva entre intuición sensitiva e intuición categorial, el contenido es la lectura de la interpretación sistemática que Husserl hace de su propio descubrimiento, y la interpretación es la comprensión de la auto-manifestación del fenómeno para la conciencia intencional como a-letheia, des-ocultamiento.

Finalmente, los años que van de 1925 a 1929 son la consecuencia natural del surgimiento de una interpretación ontológica de la fenomenología husserliana. Aquí Heidegger nos cuenta que en la soledad del año de Marburgo completa la redacción de *Sein und Zeit* y se inscribe, junto a Husserl y a Scheler, en la historia de la fenomenología. Nos cuenta también que no es sino hasta 1941 que Niemeyer le vuelve a publicar un escrito: su interpretación del poema de Hölderlin “Como en un día de fiesta”. Es obvio que hay un gran silencio en esta afirmación: es toda la década de los años treinta, ese período que abordaremos a propósito de la experiencia del Rectorado. Así, entonces, en este período la perspectiva es el formar parte de la fenomenología, el contenido es su propia ontología fundamental, y la interpretación (que no aborda, pero queda implícita) es la llamada “Kehre”, que abordaremos en la interpretación de la carta al padre Richardson.

Como es fácil advertir, en este escrito Heidegger sigue el curso de la simple cronología, pero cada avance (posibilidad) depende de una vuelta a las *Investigaciones Lógicas*. Esto significa que, más allá de la linealidad de la cronología, el texto tiene la estructura de la dinámica cíclica de la memoria porque se trata del relato de tres momentos de retorno a lo que él mismo llama “... the never-ceasing spell of the *Logical Investigations*”(1972, p. 78)² que, durante todos esos años, no fue sino la experiencia de una magia que “... brought about anew

² “... el incesante hechizo de las *Investigaciones Lógicas*”. Traducción del autor.

an unrest unaware of its own reason...” (Ibid)³. Un hechizo que inquieta y no revela su motivo. ¿De qué estamos hablando en verdad?

Sabemos que, desde sus inicios, Heidegger tuvo la inquietud por el Ser, tanto como estudioso de la teología, que como intérprete de la fenomenología. En este contexto de intereses, las *Investigaciones Lógicas* representaron la posibilidad de buscar una comprensión del Ser que se ubicara más allá de la tradición de la Filosofía de la Modernidad. Heidegger sabía que específicamente en la investigación sexta había algo que le permitiría seguir la huella, el rastro del Ser en la experiencia. Cuando se da cuenta de que, más allá de Kant, Husserl propone la idea de que es posible hablar de una huella experiencial de las categorías, Heidegger se pregunta por la huella específica del Ser en la experiencia del ente en cuanto ente, y piensa que éste es el auténtico fenómeno, no tanto los resultados de la actividad intencional de la consciencia, sino el des-ocultamiento del ente en su verdad, esto es, el proceso del Ser en el ente, el acceder a su presencia.

Cualquiera que se haya acercado con algún detalle a la obra heideggeriana conoce estas ideas. El propósito de nuestro recuento a través del relato autobiográfico es para conocer el sentido narrativo de la meditación ontológica de Heidegger.

En este sentido podemos decir que, si bien es cierto que □□□□□, en una traducción simple, significa escribir, inscribir, registrar, también puede significar arañar, rasguñar, pintar, dibujar y, sobre todo, grabar y componer. *Mein Weg in die Phänomenologie* es, según mi criterio, el texto en el que Heidegger plasma lo que podríamos llamar la dimensión “gráfica” de su pensamiento. Los constantes retornos (aquí narrados) al mágico lugar donde está la fuente del hechizo del Ser que hace posible la verdad del ente, no sólo registran, también dibujan, graban y finalmente componen el diseño del círculo de la comprensión que, a fin de cuentas, al hacer posible la experiencia del Ser como temporalidad, rasga, raya el olvido, el silencio, el mutismo de la consciencia, y abandona el ideal de la certeza objetiva en favor de la experiencia entendida como interpretación.

Con su propio relato autobiográfico Heidegger nos entrega un grabado (como en la mejor tradición alemana del siglo XV) de su peregrinaje detrás de la huella de lo pre-conceptual y auto-evidente que compone un nuevo ámbito del habitar pensante del hombre. Pero, con estas indicaciones sólo tenemos el diseño de ese nuevo ámbito. ¿Es posible caracterizar en detalle ese ámbito donde experimentar sólo puede entenderse como interpretación?

III. Βιοζ: el mundo y la morada (Das Rektorat 1933/1934. Tatsachen und Gedanken)

El documento que ahora nos ocupa se conoció tardíamente. Con ocasión del cincuenta aniversario de la toma de posesión del Rectorado de la Universidad de Friburgo, Hermann Heidegger, hijo del filósofo, dio a conocer el documento que fue usado frente a la comisión francesa de depuración posterior a la guerra, además de reeditar, sin cambios, el discurso llamado *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. Menciono este hecho editorial porque se trata de dos escritos que se complementan y, en consecuencia, es difícil imaginar uno al margen del otro sin desvirtuar su sentido propio. Usaré principalmente, como he anunciado, el escrito del Rectorado. El discurso de toma de posesión, por su parte, lo citaré sólo para complementar algunas ideas supuestas y relacionadas con su concepción esencial de la universidad.

Estamos frente a un documento que, al igual que *Mein Weg in die Phänomenologie*, presenta una estructura narrativa ordenada cronológicamente. Ahora bien, hay una diferencia grande. Mientras en *Mein Weg in die Phänomenologie* cubre un espacio de veinte años, en *Das Rektorat* se trata sólo de un año, 1933/1934. Esto significa que el nivel del detalle en los hechos es bastante más considerable en el segundo que en el primero. Incluso en el título del escrito podemos ver la importancia que el autor le da al recuento cercano de los hechos y a la subsecuente justificación del acto que estructura cada uno de esos hechos. En este sentido es importante mencionar que, como él mismo afirma en su discurso de toma de posesión, el pensamiento no puede ser sino la suprema realización de una auténtica praxis (1996, p. 10). Esto significa que, si algo persigue esta narración de lo vivido en ese año crucial, es de dar cuenta de la unidad entre pensamiento y vida, entre teoría y praxis. No hubiera tenido ningún sentido para el filósofo pretender encontrar la justificación de lo acontecido durante su rectorado en el carácter apremiante de las coyunturas políticas que se vivieron en aquella

³ “... trajo consigo una inquietud inconsciente de su propia razón...” Traducción del autor.

década. Frente a la verdad y al pensar mismo, sólo era posible encontrar una explicación de lo acontecido en la esencia del pensamiento de aquellos años.

El escrito se divide en cinco partes:

- I. *Dudas y razones.* Heidegger abre el relato dándonos la fecha de su elección como rector: abril de 1933⁴. Inmediatamente después vuelve unos meses atrás para contarnos dos cosas: las dudas que tenía antes de aceptar y por qué razones, al final, aceptó el cargo.
- II. *Pensamiento y actos.* Aquí el filósofo hace un pequeño resumen de las ideas centrales de su discurso de toma de posesión, para después reclamar la coherencia del pensamiento con sus actos como rector.
- III. *Oposición del NSDAP.* Aquí nos cuenta las formas en que el partido intuyó que, como rector, no era afín a la visión del mundo nacionalsocialista.
- IV. *Acciones finales y dimisión.* Esta parte final contiene el relato del momento y los motivos de su renuncia al cargo, exactamente un año después de haber tomado posesión, abril de 1934⁵.
- V. *Época posterior al Rectorado.* Heidegger intenta aquí darnos una idea de la continuidad de su vida académica como algo que no entra en contradicción con el ejercicio del cargo de rector; así como la oposición esencial entre la ideología nazi y su filosofía de la existencia.

Sin lugar a dudas, la primera y segunda partes son las más importantes. Las restantes son meras justificaciones destinadas a hablar el lenguaje que esperaba escuchar una comisión depuradora extranjera. Pero ¿por qué son importantes?

Cuando Heidegger nos habla de sus cavilaciones previas a aceptar la Rectoría, nos cuenta de haber estado consciente que su proyecto, es decir, renovar la Universidad alemana desde la esencia de la verdad, era algo que iba a entrar en conflicto con lo viejo (permanecer en la especialidad) y lo nuevo (la politización de la ciencia). Esto significa que estaba consciente de su soledad, de que nadie iba a comprender el sentido filosófico de la renovación. Sin embargo, ante el miedo de ser suplantado por alguien impuesto desde fuera, ante la posibilidad de perder la esperanza de tener una universidad “dirigida” por alguien preocupado por establecer el vínculo interno del pueblo alemán, decide aceptar. Pero hay una razón más importante, la auténtica razón filosófica es la visión que tenía de la situación histórica. A propósito de un escrito de Ernst Jünger, Heidegger nos dice que “... había intentado mostrar cómo en ellos se expresaba una comprensión esencial de la metafísica de Nietzsche, por cuanto en el horizonte de esta metafísica están vistas y previstas la historia y la actualidad de Occidente” (Ibid, p. 26). Pero ¿qué es lo que señala la metafísica de la voluntad de poder sobre Occidente? Más adelante nos aclara esta situación histórica: “Lo que Ernst Jünger piensa con las ideas del dominio y la figura del trabajador y lo que ve a la luz de estas ideas es el dominio universal de la voluntad de poder en la historia, vista en su extensión planetaria. Todo se encuentra hoy en esta realidad, llámese comunismo, fascismo o democracia mundial” (Ibid). Ahora bien, sabemos que esta idea de la voluntad de poder es una alusión directa al pensamiento de Nietzsche, y falta saber qué significa en la lectura de Heidegger. Esto significa que, acercándonos a la idea de voluntad de poder podemos tener una visión más clara de la esencia de la situación histórica que, junto a Jünger, Heidegger denuncia como algo que debe ser enfrentado y superado: “Partiendo de esta realidad de la voluntad de poder veía yo, ya entonces, lo que es. Esta realidad de la voluntad de poder se puede enunciar también, en el sentido de Nietzsche, con la frase “Dios ha muerto”, frase que, por razones esenciales, introduje en mi discurso rectoral. Nada tiene que ver esta frase con la afirmación de un vulgar ateísmo, sino que significa: el mundo suprasensible, especialmente el mundo del Dios cristiano, ha perdido su vigencia efectiva en la historia. Si esto no hubiera sido así, ¿habría sido posible la Primera Guerra Mundial? Y, sobre todo, si esto no hubiera sido así, ¿habría llegado a ser posible la Segunda Guerra Mundial?

¿No había, pues, razón bastante y suficiente necesidad esencial como para, en una reflexión original sobre la superación de la metafísica de la voluntad de poder, pensar más allá de ella; lo cual quiere decir abrir un debate con el pensamiento occidental, a partir de un retorno a su inicio? ¿No había, pues, razón bastante y suficiente necesidad esencial como

⁴ El solemne acto de toma de posesión, donde Heidegger lee su famoso discurso, fue el día 27 de mayo del mismo año.

⁵ Esto es importante en la medida en que, según Heidegger, después del 30 de Junio de 1934 (la famosa “noche de los cuchillos largos”) era imposible ignorar el carácter criminal del Régimen.

para intentar, entre nosotros, los alemanes, despertar y llevar a la palestra a ese lugar que funciona como sede del cultivo del saber y del conocimiento, la Universidad alemana, con vistas a esta reflexión sobre el espíritu de Occidente?” (Ibid, pp. 26-27). En esta larga cita hay algunas cosas que hay que destacar.

En primer lugar hay que decir que Heidegger veía que se estaba viviendo un momento en el que el hombre, presa del entusiasmo positivo que lo pierde de sí mismo, necesitaba rescatar el sentido de la historia volviendo al inicio del pensamiento, esto es, a la posibilidad de preguntar por la esencia del ente. Esto puede decirse de otra forma: el hombre, extraviado, ocupado, dominado por la voluntad de poder, *vive el exilio de la exterioridad del objeto* y, consecuentemente, renuncia a la esencia de la verdad, es incapaz de encontrar el vínculo entre la ciencia y la vida, olvida el mandato del inicio, y en cuanto sujeto, se condena a un encierro que le niega el mundo en cuanto tal. La nada es el rasgo propio del lugar que se ha forjado Occidente, el rasgo de la situación histórica. Lugar sin atributos esenciales donde viven hombres sin verdad, desprendidos de la tradición. ¿Es posible llamar a este lugar una casa, un hogar? ¿Es posible llamar a esta forma de ser del olvido una vida? ¿Es posible que el exiliado, mientras lo sea, considere su hogar el lugar donde experimenta el encierro de la incomunicación y la extrañeza del objeto? ¿Hay alguna esperanza, según Heidegger, frente a esta tiranía de la voluntad de poder? Sí, por supuesto, Heidegger piensa por aquellos años que la Universidad alemana, “sede del cultivo del saber y del conocimiento”, es donde debe plantearse el proyecto del retorno al origen como único camino para purificar la actitud occidental inclinada a una vocación puramente fáctica y, de esta forma, lograr establecer el vínculo interno del pueblo alemán. Pero ¿qué significa eso de “vínculo interno”? Y ¿cuál es la misión de la universidad en ese proyecto?

En su discurso de toma de posesión, Heidegger, citando el *Prometeo encadenado* de Esquilo, nos ha hecho ver que “... todo saber acerca de las cosas permanece de antemano entregado a la hegemonía del destino...” (Ibid, p. 10). Lo que significa que la ciencia, más allá de la especialidad y la miopía de su interpretación fáctica, debe recuperar la capacidad de preguntar como la figura suprema del saber (p. 12). De esta forma, la universidad, asumiendo la misión de la recuperación del hilo del destino, debe cultivar tal preguntar para romper “el encapsulamiento de las ciencias en disciplinas separadas”(Ibid), recogerlas “de su dispersión”(Ibid), y exponer a la ciencia “a la fecundidad y a la bendición de todas las fuerzas de la existencia histórica del hombre, que configuran el mundo, como son: naturaleza, historia, lenguaje; pueblo, costumbres, Estado; poetizar, pensar, crear; enfermedad, locura, muerte; derecho, economía, técnica” (Ibid). En la universidad debe cultivarse, entonces, el germen de esa voluntad de la esencia de la ciencia porque, sólo ella, “... instituye para nuestro pueblo un mundo suyo del más íntimo y extremo riesgo, es decir, su verdadero mundo espiritual. Pues ‘espíritu’ no es ... sino ... el decidirse, originariamente templado y consciente, por la esencia del ser. Y el mundo espiritual de un pueblo no es ... sino ... el poder que más profundamente conserva las fuerzas de su raza y de su tierra, y que, como tal, más íntimamente excita y más ampliamente conmueve su existencia” (Ibid, pp. 12-13). ¿Qué es este “mundo espiritual” si no el hogar, la casa de un pueblo, el lugar íntimo de la decisión por sí mismo? ¿Y qué es la universidad si no la guardianía de ese hogar? ¿Qué son profesores y estudiantes si no los guardianes encargados de conservar ese poder que garantiza la unidad, el vínculo esencial de un pueblo?

Estamos ante un Heidegger que, por un lado, después del descubrimiento de la negatividad de la verdad en *Sobre la esencia de la verdad*, había emprendido ya la Kehre, el viaje de retorno al Ser en cuanto oculto, y por otro lado, había identificado la superación del nihilismo como la tarea histórica de la filosofía. Ambas cosas buscaba resolverlas en una vuelta al origen, al inicio, entendido como una búsqueda del hogar, de la matriz del sentido, esto es, un mundo propio y una ciencia para la vida. El filósofo, en cuanto científico, debe hacer de la teoría la suprema realización de una auténtica praxis, debe hacer del preguntar una forma de vida, la única capaz de llevarlo de vuelta a casa, de devolverlo del exilio y devolverle el mundo como morada.

¿Hace falta decir que Βιοζsignificaba, entre los antiguos griegos, “vida”, “existencia”, pero también “mundo”, “residencia”, “morada”? Este nuevo relato nos aclara aún más el sentido de la narración autobiográfica heideggeriana. Habíamos visto en la primera sección que *Mein Weg in die Phänomenologie* nos entrega la idea del Γραφω como el grabado donde se compone un nuevo ámbito del habitar pensante del hombre. Ahora, al final de nuestra segunda sección, vemos que ese nuevo ámbito se vislumbra como el origen y se caracteriza como mundo espiritual, el ámbito de lo propio, el hogar, la casa. Así, entonces, relatar la vida, hasta

aquí, se revela como la composición de una morada. Sólo falta dilucidar algo: ¿para quién? ¿Quién mora en ese nuevo ámbito donde ha sido devuelto el ente a la esencia de su verdad?

IV. Αυτοζ: el sí mismo diferido (Ein Vorwort. Brief an P. William J. Richardson)

Un año después de la redacción de *Mein Weg in die Phänomenologie*, en Abril de 1962, Heidegger vuelve sobre el relato de su vida a propósito de una carta (fecha Marzo 1 de 1962) que le había enviado su discípulo el Padre William J. Richardson. Podría argumentarse que un nuevo acercamiento narrativo a su biografía intelectual no tiene interés alguno por cuanto lo que había que contar ya ha sido expuesto en el homenaje a Niemeyer. Sin embargo esto no es cierto porque, a diferencia del intento de mostrar su vínculo al pensamiento fenomenológico original (el Husserl de la sexta investigación lógica), en esta ocasión deja fluir el curso de su memoria en el cauce establecido por las preguntas formuladas por Richardson. Estas preguntas son:

- a) “How are we properly to understand your first experience of the Being-question in Brentano?(1974, p. VIII-X)”, y
- b) “Granted *that* a ‘reversal’ has come-to-pass in your thinking, *how* has it come-to-pass? In other words, how are [we] to think this coming-to-pass itself?”(Ibid, p. XVI)⁶

Obviamente, Richardson formula sus preguntas pensando en la tesis general de su libro: la idea de que se puede distinguir claramente dos épocas en el pensamiento del filósofo, a saber, Heidegger I y Heidegger II. Pero lo que aquí nos interesa es saber que, en general, estas dos preguntas señalan los puntos que servirán a Heidegger, en su respuesta, para estructurar una nueva propuesta autobiográfica. Vale decir que los últimos párrafos están dedicados a una reflexión acerca de la propuesta de Richardson, de la que nos ocuparemos hacia el final de este apartado. Pero puede decirse que el cuerpo de su respuesta está dividido en las dos partes definidas por las preguntas antes expuestas.

Las preguntas de Richardson son genéticas, esto es, interrogan sobre momentos en los que se está gestando, en el primer caso, su *Ontología Fundamental de Sein und Zeit* y, en el segundo, su retorno a una visión más originaria de la cuestión del Ser a partir de 1930. Pero veamos una por una.

La primera es una pregunta muy sutil. Es sabido que en sus primeros años de universidad, Heidegger es más bien un estudiante de Teología. Esto significa dos cosas. Primero, que además de sus estudios propiamente teológicos, la filosofía formaba parte del *pensum*. Y segundo, que debía estudiar, necesariamente, la tradición escolástica (desde luego, a la par de la teología protestante derivada de la filosofía especulativa del período romántico alemán). Esto nos remite, respectivamente, a dos figuras fundamentales en la vida intelectual de Heidegger: Edmund Husserl y Franz Brentano. Más específicamente nos remite a las *Investigaciones Lógicas* y a *Sobre el múltiple sentido del Ser en Aristóteles*. Digo que la pregunta de Richardson es sutil porque, al preguntar al final por Brentano, sin pedirlo explícitamente, lleva a Heidegger a que reflexione sobre la tensión que se dio entre la influencia de uno y de otro. Tensión que, con el tiempo lo sabremos, se traduce en la confrontación de la fenomenología (entendida como la continuación de los problemas propios de la tradición del idealismo alemán: Kant) y la metafísica griega (entendida como una meditación sobre las formas de manifestarse del Ser en el ente: Aristóteles).

A diferencia del recuento de *Mein Weg in die Phänomenologie*, aquí Heidegger hace más énfasis en su lectura de los griegos que en la de la sexta investigación lógica. Según hemos visto en aquél texto, Heidegger tuvo que volver tres veces, a lo largo de veinte años, a Husserl para comprender cuál era el verdadero sentido del descubrimiento fenomenológico (esto es, la intencionalidad y la diferencia entre intuición sensitiva e intuición categorial). En este texto, el recuento cronológico es más ordenado. Esto significa que Brentano determinó el

⁶ “¿Cómo debemos entender apropiadamente su primera experiencia de la pregunta-por-el-Ser en Brentano?” En alemán se lee: “Wie ist Ihre erste Erfahrung der Seinsfrage bei Brentano eigentlich zu verstehen?”. Y la segunda pregunta dice: “Dado *que* una ‘vuelta’ ha sucedido en su pensamiento, *¿cómo* ha llegado a pasar? En otras palabras, *¿cómo* debemos pensar este suceder mismo?” En alemán se lee: “Zugegeben, *dass* in Ihrem Seinsdenken eine ‘Kehre’ geschehen ist – *wie* ist dann diese ‘Kehre’ geschehen – oder, anders gefragt, wie ist dieses Geschehen selbst zu denken?”

camino de su pensamiento porque le dio tanto la pregunta central como las secundarias: “*what is the pervasive, simple, unified determination of Being that permeates all of its multiple meanings? ... What, then, does Being means? To what extent (why and how) does the Being of beings unfold in the four modes which Aristotle constantly affirms, but whose common origin he leaves undetermined? (Ibid, p. X)*”.⁷ Este es el punto de partida de un recorrido de diez años por la historia de la filosofía occidental, tratando de alcanzar una claridad inicial de estas preguntas. En este camino, nos cuenta Heidegger, hubo tres momentos decisivos: el primero ya lo conocemos. Se trata del encuentro personal con Husserl y de la clarificación (revisando los términos griegos *logos* y *phainesthai*) del concepto de fenomenología. El segundo es el estudio de Aristóteles (libro IX de la *Metafísica* y libro VI de la *Ética a Nicómaco*) que lo llevó a una concepción de la verdad como des-ocultamiento. Y, finalmente, el tercero es, desde la perspectiva de la verdad como des-ocultamiento, el reconocimiento de *ουσιαι*, el Ser de los entes, como Presencia. El surgimiento del tema de la presencia puso en la palestra la necesidad de replantear la pregunta por el Ser tomando en cuenta el carácter temporal de la Presencia. Este descubrimiento trajo consigo el momento decisivo de la separación del pensamiento de Husserl. A diferencia de éste, Heidegger no hace una interpretación de la cosa misma en términos modernos (como conciencia intencional o ego trascendental), sino en términos puramente ontológicos. Así, en este momento podemos hablar ya de una interpretación metafísico-sistemática (la de Husserl) y otra ontológica (la de Heidegger), donde la historicidad del pensamiento ocupa un lugar fundamental.

En este punto del relato sucede algo importante. Heidegger reconoce que, en su realidad histórica, el proceso que acaba de ser descrito es inescrutable, que se encuentra preso de modos contemporáneos de lenguaje representativo. Es algo de lo que ya se ha quejado explícitamente al final de *Mein Weg in die Phänomenologie*, pero cuyo sentido ha permanecido oculto. Aquí tampoco lo explica, pero se explica si recurrimos a considerar esta queja en el marco de la estructura narrativa del texto. Este es el punto en el que el filósofo se dispone a cruzar (comprensivamente) la frontera entre lo que su interlocutor le ha propuesto: Heidegger I y Heidegger II. Podríamos decir que es la primera vez que aparece su “respuesta” a Richardson en la medida en que, al reconocer que el proceso que acaba de narrar (el que corresponde al supuesto Heidegger I) es inescrutable, está refiriéndose (como si hablara desde el Heidegger II) a la primacía del pensamiento del Ser (determinado como Presencia por su carácter temporal) sobre el Dasein en el acercamiento comprensivo (apropiación) entre amos. ¿Qué nos está diciendo en realidad? ¿Debemos entender que el corazón, la esencia del llamado primer Heidegger es el segundo? Deberemos recorrer la segunda parte del relato para saber hasta dónde esto es cierto y lo que significa esencialmente. Lo que sí es cierto es que Heidegger quiere romper amarras, es decir, no quiere que se le vincule en ningún momento con el pensamiento husserliano en cuanto interpretado por Husserl. Quiere, más bien, que se considere su interpretación ontológica de la fenomenología (“... *as the [process of] allowing the most proper concern of thought to show itself...*”⁸ (Ibid, p. XVI)) como el auténtico punto de partida a través del cual se emprende el camino hacia el “pensamiento del Ser”. Pero, parafraseando a Richardson, ¿cómo debemos entender el suceder mismo del retorno que lleva a este “pensamiento del Ser”?

El primer paso para responder a esta segunda pregunta consiste en afirmar que la Kehre significa un cambio pero no en el sentido de alterar el punto de partida o el tema fundamental de *Sein und Zeit*. Esta afirmación confirma nuestra intuición según la cual, de alguna manera, hay una presencia del segundo Heidegger en el primero. Ahora bien, esta presencia debemos entenderla, nos dice (Ibid, p. XVI), como una investigación en la perspectiva de “Zeit und Sein” que ya estaba incluida en *Sein und Zeit*. Estamos hablando, entonces, de la consideración de la forma en que el Tiempo determina originariamente al Ser. Pero este cambio de perspectiva no invalida la primera (“Sein und Zeit”), más bien le da cumplimiento. Entender esta dinámica en la cual la inversión de la perspectiva no es sino el cumplimiento de la pregunta que la primera perspectiva había planteado, es acercarnos a una comprensión del significado de la Kehre. Se trata de la dinámica “... *inherent in the very matter*

⁷ “¿cuál es la determinación unívoca, simple, penetrante del Ser que impregna a todos sus múltiples significados? ... ¿Qué significa, entonces, Ser? ¿En qué medida (por qué y cómo) el Ser de los entes se despliega en los cuatro modos que Aristóteles afirma constantemente, pero cuyo origen común deja indeterminado? Traducción del autor.

⁸ “... como el proceso que permite que la preocupación más propia del pensamiento se muestre a sí misma...” Traducción del autor.

designated by the headings: 'Being and Time', 'Time and Being'⁹ (Ibid, p. XVIII). Y a este "very matter" Heidegger lo llama "El Todo". Podemos decir, entonces que la Kehre "re-vierte" el Tiempo, como cumplimiento ("Tiempo y Ser"), en la pregunta por el Ser ("Ser y Tiempo"). La Kehre es una re-versión del Todo (Ibid) a la Presencia.

Ahora bien, esto no es un mecanismo operativo de interrogación (Ibid). Heidegger sólo trata de mostrar lo que es inherente al asunto del pensamiento (El Todo). Por lo tanto, la Kehre no es el resultado del reconocimiento de un error metodológico, ni de algún otro mecanismo racional, consciente, donde se mantenga una postura subjetiva, exterior al llamado "asunto del pensamiento". Heidegger no asume la Kehre con el fin de "explicar" mejor la problemática del Ser. Más bien se trata de un intento negativo: en lugar de proveer a la mirada de instrumentos que medien su expresión, el camino hacia el pensamiento del Ser es un camino de renuncia, de despojarse de cualquier rasgo activo de la subjetividad, es un peregrinaje tras la serenidad (Gelassenheit) que hace posible el silencio "remite-destinante" del Ser. En este sentido, Heidegger nos dice: "One need only observe the simple fact that in Being and Time the problem is set up outside the sphere of subjectivism -- ... -- for it to become strikingly clear that the 'Being' into which Being and Time inquired can not long remain something that the human subject posits. It is rather Being, stamped as Presence by its time-character, [that] makes the approach to There-being"¹⁰ (Ibid). Así, entonces, es claro que Heidegger quiere hacernos ver que, desde la época de *Sein und Zeit* ya estaba claro que quería ubicarse al margen de cualquier versión de la Tradición Moderna de filosofía. Y, más profundamente, quería hacer evidente que ya en esa época había un llamado al pensamiento para que sufriera un cambio en el sentido de la Kehre.

Ahora bien, ¿no es evidente que, a la luz de la Kehre, el Dasein se torna ambiguo? Sigue siendo el ente que interroga por el sentido del Ser, pero ¿no nos está diciendo Heidegger que, previamente, es interrogado por el Ser en cuanto Presencia? La pregunta esencial es, entonces, ¿quién es el Dasein? ¿Quién es el αὐτός que es alcanzado por los envíos del Ser re-vertido como Tiempo en el vacío expectante de su interrogación ek-sistencial? Él nos diría que, desde *Sein und Zeit*, está claro que el Dasein debe entenderse como la esencia del hombre en cuanto pensado en términos de la verdad del Ser. Entonces, pensado esencialmente, el αὐτός es el Dasein. Esto significa que el "yo mismo" de la tradición griega, esto es, "el que obra en persona", "el que obra por sí", "el solo", "el que es en virtud de la exclusión de los demás", ese ente cerrado, protegido por sus armas mediadoras, cuando es alcanzado por la verdad del Ser, declina la ficción feroz del "sí mismo", se abre, se deja penetrar, se des-virtúa en cuanto "sujeto" (se libera) y, de esta forma, fluye, se pierde a sí mismo, se vuelve inasible, indeterminable para sí, y reconoce que lo único que "hay" es "... the lighting-up of the self-concealing [that is proper to] the process of coming-to-presence..."¹¹ (Ibid, p. XX). Reconoce que el único saber posible es que "hay Tiempo"¹², y además, que el Ser se determina a partir del dominio donde se proyecta el Tiempo. Por ello: "[The process of] presenc-ing (Being) is inherent in the lighting-up of self-concealment (Time). [The] lighting-up of self-concealment (Time) brings forth the process of presenc-ing (Being)"¹³ (Ibid). Pero esto se produce sólo si "... the lighting-process of self-concealment assumes unto its want a thought that corresponds to it"¹⁴ (Ibid). Entonces, si está claro que ese pensamiento no puede ser el pensar postulante del "sujeto" de la Modernidad y, más allá, de la "Filosofía", ¿cuál es ese

⁹ "... inherente al mero asunto designado por los títulos: 'Ser y Tiempo', 'Tiempo y Ser'. Traducción del autor.

¹⁰ "Sólo se necesita observar el simple hecho de que en *Ser y Tiempo* el problema es planteado fuera de la esfera del subjetivismo -- ... -- para que se haga sorprendentemente claro que el 'Ser', dentro del cual *Ser y Tiempo* investigó, no puede permanecer por mucho tiempo como aquello que el sujeto humano postula. Es más bien el Ser, en cuanto Presencia por su carácter temporal, el que hace el acercamiento al Ser-ahí". Traducción del autor.

¹¹ "... el claro (en el bosque) del auto-ocultamiento [que es propio de] el proceso del advenir-a-la-presencia..." Traducción del autor.

¹² Esta expresión, como sabemos, nos remite a la conferencia "Zeit und Sein", donde Heidegger introduce la idea del *Es gibt Zeit y Es gibt Sein*.

¹³ "[El proceso de] advenir-a-la-presencia (Ser) es inherente al claro (en el bosque) del auto-ocultamiento (Tiempo). [El] claro (en el bosque) del auto-ocultamiento (Tiempo) saca a luz el proceso del advenir-a-la-presencia (Ser)". Traducción del autor.

¹⁴ "... el proceso del claro (en el bosque) del auto-ocultamiento asume a su deseo (carencia) un pensamiento que corresponda con él". Traducción del autor.

pensamiento? ¿Cómo es? ¿En qué se diferencia del carácter postulante del pensamiento subjetivo? Sabemos que el principio determinante de la diferencia radica en su carácter temporal; pero ¿qué aspecto le da el carácter temporal al pensamiento que el claro (del bosque) del auto-ocultamiento asume a su carencia? Heidegger nos da una respuesta que despliega lo que, quizá, fue su acercamiento más profundo al problema de la α -ληθεια cuando nos dice que se trata de "... this reciprocal bearing (that) reposes in a [mutual] ap-propiation and is called e-vent"¹⁵ (Ibid). El pensamiento como un evento, como un suceder. Aquí no estamos hablando del pensamiento de la verdad (como una forma específica de formulación racional), sino de la verdad del pensamiento (como el evento de la mutua apropiación de Tiempo y Ser), la cual, en cuanto α -ληθεια, implica tanto des-ocultamiento como (ante todo) ocultamiento.

En este punto Heidegger saca una conclusión que cae de su peso: Heidegger I y Heidegger II se pertenecen mutuamente, el primero es condición de acceso al segundo, pero en éste último encontramos el sentido profundo del primero. Está clarísimo. Casi no hacía falta decirlo. Pero lo que es realmente importante es lo que nos dice en los últimos tres párrafos.

Si el asunto del Ser es múltiple, cualquier formulación le queda corta. Es un problema de proporción. Por eso, "(o)nly a [commensurately] manifold thought succeeds in uttering the heart of this matter in a way that cor-responds with it"¹⁶ (Ibid, p. XXII). Sin embargo, este pensamiento –nos dice–(Ibid), no requiere un nuevo lenguaje, entiéndase matemática o lógica-matemática¹⁷, sino la mutación de nuestra relación con la esencia del viejo. ¿Cuál es la esencia del viejo? ¿No nos está hablando del significado del pensar, es decir, de aquella relación que encuentra en el Fragmento 8 de Parménides según la cual el sentido original de λογος es μυθος? En otras palabras, ¿no nos está diciendo (como en "Zeit und Sein") que el lenguaje proposicional de los enunciados falla porque, delante de un asunto que es múltiple, pretende alcanzar la verdad universal reduciendo esa multiplicidad a un único sentido? ¿Podemos decir que el μυθος es ese lenguaje conmensurablemente polivalente que tendría éxito en expresar el corazón del asunto del pensamiento? ¿Podemos equiparar la obra de arte al pensamiento mítico en esa conmensurabilidad significativa proporcional a la multiplicidad del asunto del pensamiento? Pienso que sí. Pienso que ése es el sentido que Heidegger le quiso dar a aquellas palabras famosas de su entrevista con la revista Der Spiegel: "... la filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. Esto vale no sólo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. Sólo un dios puede aún salvarnos. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso" (1996, pp. 71-72). Y más adelante: "... mediante otro pensamiento es posible un efecto indirecto..." (Ibid, p. 73). Se trata, entonces, de un pensamiento indirecto como la poesía, como el arte, que viene de la fuente de la multiplicidad (el dios que esperamos que vuelva) y que, en cuanto tal, no expresa otra cosa más que la posibilidad. El pensamiento del asunto del Ser como el pensamiento de la posibilidad que no admite certeza ni formulaciones unívocas porque aspira a expresar la polivalencia del proceso incesante del relampaguear en el bosque del auto-ocultamiento.

Ahora bien, volviendo al tema central de este apartado, el αυτος, ¿qué le sucede a este "sí mismo" cuando es atravesado por este haz de significados innumerables? El pensamiento del Ser lo disemina, lo vuelve muchos, lo hace tener acceso al carácter más íntimo del mundo: la posibilidad. Pero hay que hacer ver que el αυτος accede a la posibilidad sólo en virtud de su carácter temporal, esto es, en la medida en que la Kehre re-vierte su supuesta unidad subjetiva y lo convierte en diferencia temporal. Así, pensado en términos de la verdad del Ser, el Dasein, su quién, no es sino esta diferencia temporal. Ahora bien, este αυτος diferido en cuanto tiempo ¿no es la voz narrativa del μυθος que "... is that appeal of foremost and radical concern to all human beings which makes man think of what appears, what is in being"¹⁸ (1968, p. 10)?

En este último relato Heidegger nos termina de aclarar el sentido de su narración autobiográfica. Hemos visto al final del segundo apartado que relatar la vida debía entenderse

¹⁵ "... esta carga recíproca ("Ser y Tiempo", "Tiempo y Ser") (que) reposa en una [mutua] a-propiación y es llamada e-vento". Traducción del autor.

¹⁶ "(s)ólo un pensamiento [conmensurablemente] polivalente (múltiple) tiene éxito en expresar el corazón de este asunto de una forma que le cor-responda". Traducción del autor.

¹⁷ Esto es, la invención, fuera de una experiencia del lenguaje, de una *Mathesis Universalis*.

¹⁸ "... es aquel llamado que le concierne al hombre de la forma más eminente y radical y que le hace pensar lo que aparece, lo que es en el ente"? Traducción del autor.

nada menos que como la composición de una morada. Ahora, al final del tercero y último, es claro que *auto-bio-grafía es la composición de una morada para la voz, diferida en cuanto tiempo, de un pensamiento polivalente*. Pero una composición de algo no es nunca el objeto en cuestión. Es el diseño, el esbozo, es el camino que trazamos en nuestra búsqueda de una dirección. Por su parte, la morada no puede pensarse, en este caso, como un espacio destinado a definir un dentro y un fuera para aquella cosa que contiene. Más bien debe pensarse como un territorio abierto donde sólo es posible el desplazamiento en búsqueda de la dirección que nos es dada como llamado y, que, sin cesar, nos aleja del centro y de nosotros mismos. La morada son los trazos de las "... many stops, detours, wrong paths..."¹⁹ que dejan los pasos de aquel (que es muchos en el tiempo) que sigue a una voz. Y la voz, que no se deja identificar y que hace imposible toda identificación porque habla desde los intersticios de la diferencia temporal del sí mismo, es quien habita la morada y habla a través de todos los que se aventuran en ese territorio abierto (esto es, sin centro) para encontrar sus propios, múltiples caminos. Los caminos nunca antes recorridos del sí mismo diferido que sigue el sendero de una voz que llama a pensar lo que aparece, lo que es en el ente, son el pensamiento. Pero se trata de un pensamiento que no tiene sujeto y que, en cuanto tal, no es sino la ilación temporal de las incontables formas diferidas de la percepción. Se trata del pensamiento entendido como μυθοζ, como entramado narrativo. El pensamiento es antes relato que enunciación propositiva, antes mito que ciencia. La ciencia no es la superación del mito. Más bien, el mito atraviesa a la ciencia y le da su significado histórico. La vida, entonces, según el Heidegger autobiógrafo, no puede ser otra cosa más que la composición de un mito (el hogar de la voz, diferida en cuanto tiempo, de un pensamiento polivalente), única forma de mostrarnos como lo que somos en verdad: pura polivalencia pensante delante de la multiplicidad. ¿Y no es esto preparar la disposición para esperar al dios ausente?

Referencias Bibliográficas

- HEIDEGGER, M. (1972): *On Time and Being*. New York: Harper & Row.
 _____ (1968): *What is called thinking*. New York: Harper & Row.
 _____ (1996): *La autoafirmación de la Universidad alemana, El Rectorado, 1933/1934; Entrevista del Spiegel*. Madrid: Tecnos.
 RICHARDSON, W. (1974): *Heidegger: Through phenomenology to thought*. The Hague: Martinus Nijhoff.

¹⁹ "... muchas paradas, desvíos, caminos errados..." Traducción del autor.