

Filosofía y estilo. Meditaciones sobre el camino pensante de Martin Heidegger

Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez. Universidad Autónoma de Puebla (México)

Recibido 02/02/2022

Resumen

El presente artículo busca exponer la relación implícita que guarda para Martin Heidegger filosofía y estilo a partir de la idea de camino. En primer lugar, se destacará el carácter disposicional afectivo del *Dasein* como el primer impulso radicalmente diferente de repensar la idea de ser humano hasta ese momento primado por la historia de la metafísica. En segundo lugar, se ahondará en la afirmación del autor «Mis lecciones son caminos de bosque» como el hilo conductor de su idea de filosofía y la manera en la que su pensamiento tomará un rumbo y un estilo propio. En tercer lugar, se desarrollará la correlación entre el pensamiento filosófico y el estilo, como la única posibilidad en la que el lenguaje poético puede nombrar lo inefable de la filosofía.

Palabras clave: filosofía, estilo, *Dasein*, camino, obra.

Abstract

Philosophy and style. Meditations on Martin Heidegger's path of thinking

The present article seeks to expose the implicit relation that keeps for Martin Heidegger philosophy and style from the idea of path. In the first place, the affective dispositional character of *Dasein* will be highlighted as the first radically different impulse to rethink the idea of human being until that moment primed by the history of metaphysics. Secondly, it will explore the author's statement «My lessons are forest paths» as the guiding thread of his idea of philosophy and the way in which his thought will take a direction and a style of its own. Thirdly, the correlation between philosophical thought and style will be developed, as the only possibility in which poetic language can name the ineffable of philosophy.

Key words: Philosophy, Style, *Dasein*, Path, Work.

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA

Filosofía y estilo. Meditaciones sobre el camino pensante de Martin Heidegger

Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez. Universidad Autónoma de Puebla (México)

Recibido 02/02/2022

§ 1. Introducción

En el numeral 4 de las *Contribuciones a la filosofía (Beiträge zur Philosophie)*, Heidegger vuelve a la idea de que el filósofo piensa alrededor de una sola pregunta. Esto lo deja entrever cuando hace referencia a que la pregunta por el sentido, es decir, por la verdad del ser (*Sein*) es y seguirá siendo su única pregunta puesto que vale para lo más esencial. Incluso, años más tarde retoma esta idea en sus lecciones sobre Nietzsche:

Con el nombre de «pensador» designamos a aquellos señalados entre los hombres que están destinados a pensar un único pensamiento, y éste siempre «sobre» *el ente en su totalidad*. Todo pensador piensa «sólo» un único pensamiento [GA 47, pág. 3]¹.

Dichas aseveraciones tienen que ver no sólo y primariamente con el proyecto filosófico del maestro de la Selva Negra, sino también con la cuestión del estilo en tanto que la figura del pensador consiste en ser ella misma el estilo.

A lo largo de la tradición filosófica podemos observar que el fenómeno del estilo empieza con el pensador y con lo que éste pone en juego en su pensamiento. Si nombramos a Platón, por ejemplo, nombramos con él a los diálogos, esa manera compleja y a la vez amena de filosofar; en cambio, cuando pensamos en Aristóteles, nos volcamos a los grandes tratados eruditos. Ya Borges sentenció que «todos los hombres nacen aristotélicos o platónicos» (2007: 117) y quizás en dicha disyunción

¹ La obra integral de Martin Heidegger será citada en su forma canónica con la sigla GA (*Gesamtausgabe*), número de tomo, número de página en la versión alemana y, en caso de haberla, número de página de la traducción al español. Todos los textos que estén traducidos irán en la bibliografía en el marco de la numeración de la *Gesamtausgabe*.

yacen los senderos por los que los estilos se bifurcan, pero también se conjugan, o se pierden. En el caso concreto de Heidegger, muchos estudiosos lo han colocado del lado del bando aristotélico, pero si leemos cuidadosamente podremos observar que la vena platónica también aflora en el filósofo alemán.

Ahora bien, si de algo se le ha acusado a Heidegger ha sido por una supuesta arbitrariedad en las interpretaciones y traducciones que hace de Aristóteles y de gran parte de la tradición, entre ellos Kant, Hegel o Nietzsche. Sin embargo, esto no significa que las pautas que haya dado a partir de la violencia interpretativa no hayan tenido sus frutos; quizá tanto la rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica, como la reinterpretación de lectura de la *Crítica de la razón pura* abonan al propio ejercicio filosófico.

Con base en lo anteriormente expuesto, la intención del presente artículo busca pensar cuál es la relación que se establece entre filosofía y estilo para Heidegger, y cómo es que el estilo se inscribe en su propia idea de filosofía. Para ello, la exposición se centra en dos apartados. El primero corresponde al planteamiento del *Dasein* como el concepto filosófico que busca superar los esquemas de la tradición; se trata del rompimiento con la hegemonía de la presencia y cómo es que el autor abre una perspectiva para plantear el problema de la existencia como el modo propio de ser del ente que pregunta. El segundo apartado tiene, a su vez, una doble función: exponer la tematización que lleva a cabo Heidegger de la cuestión formal de la filosofía en sus primeras lecciones y de qué manera éstas repercuten para la concepción del camino filosófico del pensador.

Tanto el primer apartado, como el segundo, buscan entenderse a partir de la idea de estilo como sujeción al propio pensar, dado que el camino logra recorrerse en la medida en que surgen los impulsos radicales, uno de ellos, sin lugar a duda, es el replanteamiento de la forma en la que el ser humano tiene sentido en el mundo como existencia afectivamente templada. Para finalizar, en la última parte me dedicaré a exponer hasta qué punto el pensamiento y el estilo para Heidegger cobran sentido únicamente como correlación. Cabe señalar que el texto no busca pensar filosóficamente el fenómeno del estilo, sino la forma en la que el pensador alemán introduce el estilo como hilo conductor de su filosofar.

§ 2. De la presencia a la existencia

El hecho de que Martin Heidegger aparezca como un hito en la historia de la filosofía tiene que ver esencialmente con los impulsos que dio para hacer de la filosofía un movimiento vivo, o más que eso, un contramovimiento. Desde sus inicios, la pretensión fenomenológica de Heidegger enfatiza el carácter formal de sus tematizaciones no sólo en sus primeras lecciones, también en el recorrido que comprende los trabajos de esos años y que culmina con *Ser y tiempo*. En este último, lo primero que salta a la vista es el verdadero esfuerzo por demostrar que el *Dasein* no compite con otros conceptos filosóficos, ni con otros vocablos de la tradición, ya que, si se trata de una superación de la metafísica, el *Dasein* nada tiene que ver con el ser abstracto, ni con el ente entre otros entes, sino con el respecto ontológico del ente. En todo caso se trata de una caracterización formal y no de contenido.

Si bien Heidegger detecta que hay diversas maneras de tratar con las cosas a las que cotidianamente nos enfrentamos en el mundo a partir de sus respectivos modos de ser tematizadas, el *Dasein* en su respecto ontológico muestra el carácter formal de su estar en el mundo comportándose de tal o cual manera. Esto quiere decir que el *Dasein* no piensa su movimiento después de haberse movido, ni piensa la vida al vivirla, éste simplemente se comporta y se relaciona estando ya en el mundo. De ahí que preguntarse por el ser, como pasó con la tradición metafísica, supondría un sinnúmero de presupuestos; lo que hace Heidegger es invertir la cuestión, ya no se trata de preguntar por el ser, sino de la pregunta a secas, pues esta implica ya la pregunta de todas las preguntas.

El *Dasein*, por tanto, es ese ente que pregunta por su ser porque a éste le va en su ser su propio ser. En el preguntar y en todo tipo de comportamientos hay algo en común: se trata de un salir de sí, de un corresponder a..., de comportarse conforme a...², de manera que todo comportamiento sólo es posible en tanto *ser-en-el-mundo*. Esta

² Al respecto, en la discusión que tiene Heidegger con Medard Boss en los *Seminarios de Zollikon* tematiza los modos de comportamiento del *Dasein* con cierta distancia, incluso con cierta visión crítica de *Ser y tiempo*. Ahí, nuestro autor indica: «El *Dasein* se debe ver, además, siempre como un estar en el interior del claro, como estancia en medio de lo que comparece, esto es, como apertura para aquello que viene al encuentro. Estancia es siempre al mismo tiempo un comportarse relativamente a... El "se" en comportarse y el "mi" en "mi *Dasein*" no deben nunca entenderse como referentes a un sujeto o una sustancia. Más bien el "se" debe verse como puramente fenoménico, esto es, tal como yo me comporto

estructura le permite al *Dasein* portar su ser, cuidar de su ser; en pocas palabras lo que quiere destacar el autor es que el *Dasein* se define como mera relación de ser, porque se trata de su ser en cada comportamiento. Al preguntar, por ejemplo, hay un interés en algo, llámese de carácter práctico, llámese de conocimiento o desconocimiento. El punto es que en cada comportamiento se trata de mi ser, aunque no esté implícitamente tematizado el propio preguntar, lo cual significa entonces que el *Dasein* se encuentra condicionado de alguna u otra manera a tener que participar comportándose.

A partir de esto, no es de extrañar que Heidegger arremeta en contra de gran parte de la tradición por tratar de pensar a este ente como mera presencia o extensión en el caso concreto de Descartes. La diferencia con dichas tematizaciones metafísicas se concreta a partir de la posibilidad de hallar a los fenómenos desde su modo de aparecer, sea de carácter óntico, sea de carácter ontológico; a esto, como sabemos, Heidegger lo plateará alrededor de 1927 bajo el nombre de *diferencia ontológica*, la cual será el punto de partida para poder hablar de todo fenómeno. Con ello, lo que busca mostrar el filósofo alemán es la copertenencia entre el aparecer de un ente, y su modo de ser; de ahí que lo desplegado en *Ser y tiempo* sirve como guía para acceder a los fenómenos desde la condición respectiva en la que éstos aparecen (*erscheinen*) y comparecen (*begegnen*) en el mundo.

La peculiaridad del *Dasein*, en este sentido, se halla en el modo en el que éste aparece. Como lo hemos dicho anteriormente, si el estar-en-el-mundo es la constitución fundamental del *Dasein*, éste se descubre en el comportarse, en el coestar cotidiano, pero el *Dasein* esencialmente aparece como posibilidad templada, lo que ontológicamente corresponde, y por lo tanto se rehúsa a aparecer, como comprensión disposicional afectiva (cf. GA 2, págs. 134/153).

En el § 29 de *Ser y tiempo* Heidegger refiere lo siguiente:

[...] que los estados de ánimo se estropeen y puedan cambiar sólo prueba que el *Dasein* ya está siempre anímicamente templado. La indeterminación afectiva, a menudo persistente, monótona y descolorida [...] no sólo no es una nada, sino que, por el contrario, precisamente en ella el *Dasein* se vuelve tedioso a sí mismo [pág. 134/153 y ss.].

ahora. Él quien se crea cada vez precisamente en los modos del comportarse, en los cuales ahora precisamente estoy.» (2013: 242 y ss.)

Dicha sentencia busca recuperar, como el autor lo menciona en el mismo párrafo, los estímulos en torno al carácter afectivo provenientes de la tradición, principalmente a partir de Agustín y Pascal, pero a un nivel fenomenológico.

La disposición afectiva, por tanto, muestra el modo en el que se puede comprender al *Dasein* como ese ente al que en su ser le va su propia comprensión de ser, dado que ésta tiene una «importancia metodológica fundamental para la analítica existencial»³ (pág. 139/159). Lo que me interesa destacar es que la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y el comprender (*Verstehen*) son los elementos constituyentes del *Dasein*, pues el comprender se da siempre y en cada caso como un «comprender afectivamente templado» (142/161 y ss.)

Ahora bien, desde mi punto de vista, lo que se encuentra alrededor de estos problemas tiene que ver, por un lado, con el hecho de que el *Dasein*, al comportarse portando ya su ser, *no mantiene en ningún sentido neutralidad* ni ante lo otro, ni ante él mismo; por el otro lado, se encuentra la intención del autor por ver en la filosofía el ámbito más originario del pensar. De esto último, tematizado principalmente en las primeras lecciones a partir de la herencia husserliana, nace en el § 6 de *Ser y tiempo* la necesidad de llevar a cabo la destrucción (*Destruktion*) de la historia de la ontología con la clara intención de dismantelar el aparato conceptual hasta entonces edificado por la tradición. Por ello es por lo que el *Dasein* inauguraría una forma radicalmente distinta de pensar el ser del ser humano no al margen de la pregunta por el sentido del ser. En todo caso, la analítica existencial del *Dasein* permite el despliegue como tal de la ontología fundamental.

Por consiguiente, si la pretensión heideggeriana busca determinar al *Dasein* desde el existir como su modo propio de ser, y ya no desde el mero estar ahí presente primado por la tradición, la tarea de la filosofía entonces tiene que partir sin supuestos, lo cual significa dejar de adjudicar modos generalizados de pensar el ser de las cosas, ya sea por su extensión o por su pensamiento. Más allá de esto, la propuesta se radicaliza al plantear a la existencia —siempre fuera de sí— volcada al ámbito

³ La intención del presente artículo no consiste en tematizar la analítica del *Dasein*, para ello existen trabajos dedicados a dicha cuestión, cf. Hermann von, (2005); Santiesteban, (2013); Rodríguez (2015). Lo que me interesa destacar es el papel de esta analítica del *Dasein* como el punto de partida de la ontología fundamental y la forma en la que ésta plantea un modo radicalmente diferente a la historia de la metafísica de pensar al ser humano.

disposicional-afectivo. Ya no se trata de pensar al ser humano como *animal rationale*, sino de reconocer que originariamente el ser de este ente no coincide con la idea de razón ni racionalidad. Al contrario, aquello que determina al *Dasein* es su total indeterminación, su apertura, su mera facticidad y su desnudez ante el mundo. Que el *Dasein*, en ese sentido, sea mero proyecto yecto, lo cual ya he enfatizado en otros trabajos⁴, quiere decir que, si el ser que le va al *Dasein* sólo puede ser aprehendido por medio de la comprensión, la manera en la que éste le va, sólo se puede abrir por medio de la disposición afectiva. Así, no sólo interesa el *cómo* se abre el ser en el ámbito afectivo, sino la importancia que Heidegger le otorga al *Dasein* a partir de este modo de apertura.

En definitiva, el intento de Heidegger por pensar ya no la entidad del ente, sino el ser de este ente a partir de la existencia tiene que ver con un rompimiento hacia la tradición metafísica y un desinterés por amoldarse a ciertos cánones ya establecidos. Incluso, el hecho de que Rivera, traductor de *Ser y tiempo*, y muchos otros optemos por no traducir *Dasein*, se debe en gran medida para que éste no se confunda con un sentido de localización o un adverbio de lugar, mucho menos con el sentido cotidiano de lo que este refiere en alemán, entendido precisamente como lo que está ahí: presencia. Esto ya lo avistó el propio autor en los *Seminarios de Zollikon* cuando habla sobre la versión francesa en la que fue traducido *Dasein*:

En la tradición, la palabra *Dasein* significa estar ahí, existencia. En este sentido, se habla, por ejemplo, de las pruebas de la existencia de Dios. Sin embargo, en *Ser y tiempo Dasein* se entiende de forma diferente. Los existencialistas franceses tampoco pusieron atención a esto; por ello, tradujeron *Dasein* en *Ser y tiempo* como *être-là*, lo que significa estar ahí y no allá. El *Da* en *Ser y tiempo* no significa una información de lugar para un ente, sino que nombra la apertura en la cual un ente puede estar presente para el ser humano, inclusive él mismo para sí mismo. Ser el *Da* distingue al ser-humano [pág. 157/193].

En otras palabras, si lo que se busca es comprender al ser por su carácter de apertura, y si el aparato conceptual resulta obsoleto para emprender una crítica a la historia de la metafísica, la implementación de un nuevo concepto filosófico que da cuenta de la apertura del ser como disposición afectiva indica que Heidegger intenta

⁴ Cf. Xolocotzi, 2004, 2007, 2014.

superar el ámbito de la mera neutralidad de los comportamientos, criticando tajantemente esa cierta indiferencia que existió en la tradición en torno a la cuestión afectiva.

En el fondo, no sólo se trata de las posibilidades que el *Dasein* por sí mismo abre para el pensamiento filosófico, sino esencialmente lo que éste tiene que ver en la articulación creadora que Heidegger llama *estilo*. El estilo, al igual que otros conceptos filosóficos, entre ellos *Dasein*, ha sido pensado como una manera de expresión y, por ende, como la adhesión a ciertos cánones. Heidegger al darse a las tareas, primero, de una destrucción de la ontología, segundo, de un nuevo inicio del pensar, lo que hará es ver en el estilo un hilo conductor de todo posible acto del filosofar. Si bien no lo enfatiza al inicio de sus tematizaciones, ni tampoco en *Ser y tiempo*, años más tarde va a descubrir que, implícitamente, el estilo no corresponde a una o diversas formas de expresar el pensar, sino que éste se va unido con el modo correspondiente de filosofar en su carácter creador.

En una carta a Kurt Bauch, Heidegger refiere que «el estilo se "tiene" o no se tiene, y se tiene sólo en tanto se es el estilo» (H-Bauch, 2010: 41)⁵, por lo tanto, no se trata de poseer un «sello distintivo», mucho menos de «tener» estilo a partir de eso distinto, sino que la gran tarea del filósofo consistiría en ser el estilo. Éste, como dirá Heidegger en los polémicos *Cuadernos negros*:

[...] es la certeza que el «Da-sein» tiene de sí mismo en su legislación creadora. Del estilo futuro forma parte la suprema meditación sobre el estilo: ella misma ya es estilo cuando se realiza en el ensayo y en el avance [GA 94, págs. 269/211].

Aquello que el autor ejecuta a través del ensayo y el avance no es otra cosa que la escritura en el estilo, y si el contenido no es la determinación ontológica del *Dasein*, como acabamos de esbozar líneas arriba, sino su modo propio de ser, el estilo, por tanto, se halla en esa dimensión y no en el contenido significativo del decir. De esta manera, el decir en el estilo configura lo significado en ello y codetermina, a su vez, la comprensión de lo que está a discusión.

⁵ Al final en la bibliografía se encuentran referenciados los epistolarios de Heidegger siguiendo el mismo formato: H- Bauch, H-E y H-J.

Así pues, escribir en un estilo afianza el estar del *Dasein* en tal comportamiento, el cual plasma lo pensado de cierta manera. De modo que si la única norma que se aplica en ello es la creación y el estilo se rige por el pensar, el estilo cuando es auténtico es necesariamente creación. No se trata, entonces, de una mera forma de expresión que comunica contenidos, sino que, en la escritura, el *Dasein* se comporta creando y lo hace en un estilo. Aunque Heidegger sea uno de los filósofos ampliamente criticados por escribir en cierto estilo, la escritura no puede nunca dissociarse de dicha tarea. Que el *Dasein* sea el primer intento de afianzar el ser en la apertura de su ahí, no es otra cosa que la creación en el estilo.

§ 3. «Mis lecciones son caminos de bosque»

El lector con cierta experiencia en Heidegger, sabrá que *Ser y tiempo* no coincide con la escritura de una *Crítica de la razón pura* o de un *Verdad y método*; a diferencia de estos textos cuyos pensadores dedicaron varios años de su vida a pensarlos como obras, *Ser y tiempo* nace de una petición por parte del decano de la Facultad de Filosofía de Marburgo, esto a raíz de que como lo narra el filósofo en *Mi camino a la fenomenología*, la Facultad lo propuso como sucesor de Nicolai Hartmann para la primera cátedra filosófica (cf. GA 14, pág. 99/101). La cuestión era muy sencilla: no tenía publicaciones en los últimos diez años y necesitaba un currículum sólido para ocupar dicha cátedra. Aquella anécdota de que *Ser y tiempo* fue escrito en un par de semanas, tiene que ver con el hecho de que Heidegger retoma dos de sus manuscritos previos, a saber: *El concepto del tiempo* de 1924 y *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* de 1925. De ambos textos surge lo que constituirá el *opus magnum* del filósofo alemán.

Independientemente de que dicho texto se haya publicado «a la carrera» como el mismo decano se lo solicitó (cf. 99/101), no significa que los primeros intentos del filósofo por repensar al ser a partir de la existencia sea un asunto esporádico; al contrario, desde sus primeros ejercicios en el pensar, Heidegger da algunos gestos que sirven para comprender esto y entender, a su vez, dos cuestiones importantes: su idea de filosofía, y la sujeción de este modo de filosofar a partir del estilo y su poder creador. Así se lo deja saber a Elfride desde 1916:

Hoy sé que puede haber una filosofía de la vida activa —que puedo declarar batalla a muerte al Racionalismo— sin incurrir en el anatema de la irracionalidad —puedo hacerlo —debo hacerlo— y así hoy está ante mí la urgencia del problema: de qué manera dar existencia a la filosofía, en forma significativa y potente, como verdad viviente y como creación de la personalidad (H-E, 2008: 55 y ss.).

Esta última parte sugiere pensar a la filosofía en relación con dos elementos inseparables: el papel del filósofo y *la manera* en la que el filósofo dota de personalidad creativa al pensar. Esta «manera» no es otra cosa que el estilo en tanto el filósofo es el estilo mismo, muy a propósito de lo que remite Buffon al afirmar que «el estilo es el hombre mismo»⁶.

Al respecto surgen varias cuestiones, no sólo por lo que refiere Buffon, sino por el sentido que esto toma al hablar de un pensador como lo es Heidegger, tanto por la figura polémica que representa, como por las tesis que como pensador defendió. En todo caso habría que preguntarse ¿Qué quiere decir que el estilo sea el hombre mismo? ¿En qué sentido se habla del carácter creador del filósofo? Y, esencialmente, ¿cuál es la relación entre filosofía y estilo?

Antes de proceder a tematizar dichas cuestiones, uno de los aspectos heideggerianos que no puede ser dejado de lado y que ya hemos abordado anteriormente, es el énfasis en el carácter formal de sus tematizaciones. Esto resulta importante para poder entender lo que posteriormente tomará un giro para nada sorprendente, precisamente por todo lo que se va a fraguar alrededor de dicho carácter formal.

Recordemos que, tanto en sus primeras lecciones, como en sus manuscritos, Heidegger empieza por tematizar el proceder metódico de la filosofía a partir de los indicadores formales. En primer lugar, muy acorde con su maestro Edmund Husserl, ahonda en el papel de la filosofía como ciencia originaria y rigurosa. Alrededor de sus primeras lecciones en Friburgo, tales como *Introducción a la fenomenología de la religión* o en las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, introduce los *Formale Anzeige* para dar cuenta del carácter hermenéutico de la vida fáctica. En este último, inclusive, traza de forma clara y precisa su proyecto ontológico. Luego, en el planteamiento de

⁶ Esto lo señala Buffon en su *Discurso sobre el estilo* pronunciado en su ingreso a la Academia Francesa el 25 de agosto de 1753.

Ser y tiempo, vemos cómo el filósofo únicamente presupone el asunto; de hecho, así lo expresa a Löwith a raíz de su trabajo de esos años, los intereses que persigue y de las cosas que implícitamente «siguen ahí»:

No se puede juzgar el trabajo según lo que uno acaba de decir en la clase o en el ejercicio. Yo tenía que enfocarme de manera extrema en lo fáctico para siquiera ganarme la facticidad como problema. *Indicadores formales*, crítica de la doctrina común del *a priori*, formalización y cosas semejantes, todo eso sigue ahí para mí, aunque no hable de ello ahora (H-L, 2017, pág. 151)⁷.

Estos indicadores formales, insisto, sirven estrictamente para una cuestión de orden metodológico⁸. Ellos determinan, a diferencia de las categorías tradicionales, el modo de acceso a la vida fáctica y la manera en la que se modifica el lenguaje de forma categorial; como su nombre lo dice, indican la situación concreta en la que la vida se lleva a cabo, en la que la vida se vive, mas no se conceptualiza ni es objeto de teorización.

Si bien todo esto surge a partir de la preocupación genuina de la vida fáctica, hay que entender que el carácter de tales investigaciones se torna sistemático a partir del carácter formal. Las lecciones en este sentido constituyen un primer modo de plantear los problemas filosóficos y de tratar con ellos. Lo que me interesa ahora es mostrar que el carácter de las lecciones mienta una forma en la que el pensador se ve a sí mismo y a su filosofía, lo cual nos dará pautas para ver de qué forma filosofía y estilo no pueden ir nunca de forma separada.

Esto se comienza a delinear a partir de aquello que menciona Heidegger en 1919:

[...] la filosofía es una ciencia absoluta que se convierte en vivencia para el investigador —y en general en un tipo de vida personal— y sólo hay verdadero sentido allí donde el sentido valioso se transforma en vida creativa y se vuelve real en ella. [H-E, 2008, pág. 109]

⁷ «Und man kann die Arbeit nicht nach dem beurteilen, was man gerade in der Vorlesung oder Übung gesagt hat. Ich mußte zuvor extrem auf das Faktische losgehen, um überhaupt die Faktizität als Problem zu gewinnen. Formale Anzeigen, Kritik der üblichen Lehre vom Apriori, Formalismus und dgl. ist alles noch für mich da, wenn ich auch jetzt nicht davon rede.»

⁸ Al respecto existen diversos trabajos que desarrollan ampliamente la cuestión de los indicadores formales, cf.: Figal (1992); Opilik (1993); Rodríguez (1997) y (2004); Rubio (2011); Xolocotzi (2004) y (2019).

Con dicha aseveración el pensador alemán aboga por el sentido creador de todo filosofar, e inclusive en este sentido creador es que la filosofía se vuelve vivencia. La cuestión aquí se trata de que la filosofía es un ejercicio personal y, por lo tanto, se vuelve auténtico para el pensador.

Años más tarde Heidegger reiterará la misma idea, pero planteada en distintos modos. Esto se debe a la visión autocrítica que el autor hace de su pensamiento. Alrededor de 1946, éste reflexiona intensamente sobre lo ya escrito y enfatiza el papel de las lecciones hasta ese momento, de manera que afirma:

Mis lecciones han sido caminos de bosque (*Holzwege*). Quien las recorre de otra forma las sobrevalorará, en lo bueno y en lo malo. Transitar las calles es fácil; pero accidentarse también. [GA 97, pág., 240]

Al inicio de *Caminos de bosque* Heidegger menciona a manera de preámbulo de dónde surge la palabra *Holzwege*:

«*Holz*» [madera, leña] es un antiguo nombre para el bosque.

En el bosque hay caminos [«*Wege*»], por lo general medio ocultos por la maleza, que cesan bruscamente en lo no hollado. Es a estos caminos a los que se llama «*Holzweges*» [«caminos de bosque, caminos que se pierden en el bosque»]. Cada uno de ellos sigue un trazado diferente, pero siempre dentro del mismo bosque. Muchas veces parece como si fueran iguales, pero es una mera apariencia.

Los leñadores y guardabosques conocen los caminos. Ellos saben lo que significa encontrarse en un camino que se pierde en el bosque [GA 5: pág. 6].

Que dichas palabras funjan como advertencia, no significa que todos los lectores lo hayan entendido como tal. Lo interesante de esto surge al pensar estas sentencias no sólo como aquello que abre el texto, sino la manera en la que dicha metáfora acompañará el carácter de las lecciones; sin duda un periodo fundamental para poder entender tanto lo previo, lo posterior y aquello que muchas veces escapa a los intentos de tematizar la pregunta por el ser. Ahora bien, el hecho de que las lecciones sean estos caminos de bosque, o como una traducción española también lo sugiere bajo el nombre

de *sendas perdidas*⁹, no es sino el camino inhóspito que éstas significan en el marco de la *Gesamtaugabe*. Estas pueden prestarse, como lo llegó a referir Heidegger, a un sinfín de malas interpretaciones en torno a los impulsos que las motivaron. Incluso, más allá de una mala interpretación, hay que tomar en cuenta el carácter accidental que a partir de ellas se puede propiciar. Es decir, si retomamos las palabras del autor, las lecciones serían estas sendas perdidas que no conducen a una meta específica, sino que, por el contrario, lo que harían sería internarnos en la espesura del bosque.

Sin embargo, en el caso particular de Heidegger, gracias a la ingente obra, en su mayoría publicada, entre ellos los *Cuadernos negros* y demás epistolarios, podemos apreciar con más detalle cuál es el sentido que estas palabras toman al interior de su pensamiento. Por un lado, tiene que ver con la idea de camino que está en juego; por otro lado, con la idea de filosofía y su carácter histórico.

El énfasis en el camino tiene dos vías, la vía transitable, la que sin mayor complicación nos conduce al destino que perseguimos; la segunda, la vía con ciertos atropellos, la vía en la que resulta insuficiente la luz de la razón y la mera aprehensión de ideas; se trata de un camino en el que, o bien nos accidentamos, o bien no saldremos de él. En este sentido, el accidente, no aprehende al camino como tal, sino que lo destaca como la absoluta permanencia. Si nos remitimos a la idea de caminos de bosque, esta no coincide con la idea de camino en general. Andar por los caminos del bosque implica, de entrada, perderse, extraviarse, lo cual llevaría a cuestionar el ingreso mismo. Si un camino de bosque no nos lleva a nada, más que a accidentarnos ¿qué caso tendría recorrerlo? Lo que defendería Heidegger no es ni siquiera el ingreso, sino la forma en la que acontece el accidente.

Recordemos vivamente la alegoría de la caverna de Platón, en donde la salida y la permanencia son dolorosas. Quizás haya algo de razón en que el inicio del filosofar acontece siempre de forma dolorosa e incluso violenta. Heidegger piensa muy acorde a la idea platónica del filosofar; la concibe como un ejercicio que te obliga a transitar por caminos de bosque, por caminos de los cuales esperar una meta sería, simplemente, ir en contra de la filosofía misma. De ahí que su idea de filosofía tenga que ver estrictamente con abrir caminos, caminos de bosque que busquen internarte en la densidad, para que si acaso, en algún momento, acontezca el claro (*Lichtung*).

⁹ En 1977, *Holzwege* fue traducido como *Sendas perdidas* por J. Rovira Armegol, Buenos Aires: Losada.

Así las cosas, una visión canónica de las lecciones las ubica como ejercicios interpretativos, o más bien como ejercicios malinterpretados. Muchos de los lectores que han intentado leer a Aristóteles o a Kant a partir de las interpretaciones heideggerianas se han llevado grandes decepciones, precisamente porque no han comprendido que la auténtica interpretación según Heidegger: «debe mostrar aquello que ya no se percibe en las palabras y que, sin embargo, éstas dicen. Para ello la interpretación debe emplear necesariamente la violencia» (GA 40: 171/148 y ss.). La intención del filósofo de la Selva Negra, por tanto, nunca fue aclarar ni exponer, sino más bien confrontar, al fin de cuentas «[...] para el pensar es más saludable andar entre lo que extraña que instalarse en lo comprensible» (GA 7: 218/196). Y dicha confrontación con lo comprensible es ya un estilo.

De manera que, si las lecciones componen el primer gran camino del autor, éstas deberán entenderse a partir de la violencia que el pensamiento ejerce sobre el pensador y viceversa. El filosofar sería pues la constante lucha por transitar lo intransitable y aún así, internarse en lo profundo del pensar. Por ello la insistencia de Heidegger de apreciar el camino en su continuo despliegue, sea accidentado o no, pero apreciarlo en esa justa medida, como un continuo andar y no como mera estaticidad. Así se lo aclara a Löwith, respecto del carácter de dichas lecciones:

Para ser sincero, no me interesa mi desarrollo, pero si hay que hablar de ello, no se debe interpretar a corto plazo a partir de la serie de lecciones y de lo que sólo allí se ha comunicado. Esa contemplación a corto plazo olvida hacia atrás y hacia adelante las perspectivas e impulsos centrales [H-L, 2017, pág. 151].

Rechazar dicha contemplación a corto plazo sugiere apostar por una visión panorámica de lo que éstas tienen que ver con el despliegue de lo posterior y los impulsos que ahí se gestaron. Pero independientemente de todo desarrollo, lo central tiene que ver con la manera en la que el propio pensador se piensa a sí mismo, de una forma casi desinteresada, y, a la vez, reconociendo los impulsos dados.

Dicha actitud la deja ver en cientos de ejercicios epistolares, no sólo cuando refiere que ha llegado el tiempo de medirse con los filósofos verdaderos (cf. H-E, 2008, pág. 133), remitiendo a los griegos, por supuesto, sino cuando afirma que no se le puede

pensar a él como filósofo. En 1921 enfrenta a Löwith a raíz de equiparlo con filósofos de la tradición:

[...] la discusión padece del error básico de que usted y Becker me están midiendo (hipotéticamente o no) con parámetros como Nietzsche, Kierkegaard, Scheler o algún otro filósofo creativo y profundo. No se lo quiero negar —sin embargo, en ese caso hay que decir que no soy filósofo—. [...] Solamente hago lo que tengo que hacer, lo que considero necesario, y lo hago tal como puedo; no maquillo mi trabajo filosófico como tarea cultural para un «hoy general» [H-L, 2017, pág. 52].

El hecho de que Heidegger niegue ser un filósofo implica grandes controversias, ya que tanto sus planteamientos como sus escritos son indudablemente filosóficos. La cuestión de fondo reside en la idea que se tiene de filósofo. Si nos detenemos en las palabras que el pensador expresa en la cita anterior, los parámetros con los que según él lo equiparan, se trata nada más y nada menos que con dos pensadores que se encontrarían fuera de los parámetros académicos de su tiempo, a excepción de Scheler.

Si prestamos un poco de atención a la idea de filósofo que tiene el propio Heidegger, ésta coincidiría más bien con el acto de filosofar, antes que con el título que se le otorgue a dicho acto. Entre los que describen cómo era la experiencia de este filosofar se encuentran algunos de sus alumnos, tales como Hans Jonas y Leo Strauss. Por un lado, el primero describe que en medio de lo complejas que le parecían las clases del pensador friburgués:

Uno tenía de inmediato la impresión, aún sin entender nada, de que ahí se trataba de algo nuevo, de abrir perspectivas y trabajar nuevos medios lingüísticos. [...] Ahí estaba un hombre que pensaba frente a los estudiantes, que no leía lo pensado, como sucedía con Husserl, sino que ejecutaba el acto del pensar mismo en presencia de sus estudiantes. Y eso conmovía [Jonas, 2004: 415 y ss.]

Por otro lado, tenemos el testimonio que relata Strauss al escuchar sus interpretaciones aristotélicas, frente a uno de los grandes aristotélicos de esa época.

Nunca había visto yo tanta seriedad, profundidad y concentración en la interpretación de textos filosóficos. Escuché las interpretaciones de Heidegger de ciertos pasajes de Aristóteles y tiempo después escuché a Werner Jaeger interpretar los mismos pasajes en Berlín. La caridad me obliga a limitar mi comparación señalando que no había comparación [Strauss, 1989: 27 y ss.].

Dichas «descripciones fenomenológicas» incitan a pensar que nuestro autor, más allá del acto de preparar sus cursos, que en efecto preparaba, en cada cátedra se distanciaba de sus escritos, ponía su pensamiento en juego, y una vez más se entregaba al acto de pensar. Hasta cierto punto, la personalidad de Heidegger que sus alumnos describen como rebelde, le impedía adherirse a las exigencias académicas de ese entonces. El hecho de que casi se le obligara a publicar algo para obtener la cátedra de Marburgo, ya que la última década se la había pasado en blanco, tiene mucho que ver con un cierto carácter íntimo de aquello que pensaba y escribía, y que por lo tanto lo mantenía lejos de cumplir las expectativas del ámbito académico. No es casual que también casi al final de su vida y frente a diversos episodios que lo colocaron frente a las meras posibilidades de la finitud, Heidegger aceptara finalmente publicar sus manuscritos y después emprender un ejercicio *quasi/cuasi* épico para resguardar su obra¹⁰.

Por ello, todo intento por encasillar su pensamiento en un ámbito meramente intelectual le causaba conflictos, de ahí su rotunda negación a ser considerado filósofo en esos términos. Además, el hecho de no maquillar su trabajo y hacer sólo lo que se puede, tiene que ver con las serias críticas que le hicieron en torno a sus «violentas interpretaciones» filosóficas, pero como él mismo refiere, a veces «los seres humanos entienden algunas cosas sólo al malinterpretarlas» (GA 97, pág. 229).

Todo esto, finalmente, me conduce a pensar que para Heidegger la cuestión del estilo no es un asunto secundario, en la medida en la que éste no puede ir desconectado del pensar. El estilo conforma y marca la pauta de todo pensamiento, le da viveza a la palabra y sentido a ese decir. El que Heidegger desde sus primeras lecciones, pasando por *Ser y tiempo* y hasta problematizar la esencia del lenguaje se da a la tarea de seguir pensando su única pregunta, no significa que la pregunta no se haya transformado con el paso de los años, sino el estilo que le ha dado al pensarla. Pese a los fracasos que él mismo reconoce, entre ellos el proyecto inconcluso de *Ser y tiempo*, su pensamiento y no sólo las lecciones, se desarrolla, según mi modo de ver, como caminos de bosque, porque en todo caso su estilo de pensamiento se sujeta al propio contramovimiento de la filosofía. Son caminos que muy pocas veces nos conducen a respuestas, y lo que

¹⁰ Para profundizar en dichas cuestiones tengo varios textos en donde narro qué fue lo que pasó alrededor de la *Gesamtausgabe*. Confróntese al respecto, 2011, 2012; 2013, 2018.

hacen en realidad es internarnos en lo más profundo de este filosofar. El ejercicio filosófico para Heidegger refiere, por lo tanto, a la vitalidad del pensamiento, porque en este sentido, no hay nada más vivo que la filosofía.

Quizás esto de más luz para entender que el estilo es el hombre mismo en la medida en que el pensador le da performatividad a sus propias ideas; el filósofo como creador, me atrevo a decir como artista, le imprime su estilo a su pensamiento, le imprime su sello, sus gestos. Así, el estilo y la filosofía para Heidegger constituyen el unísono en el que el pensar fluye ligero y libre, le da al filósofo la genuina convicción de andar por caminos inexplorados, de adentrarse en la siniestra espesura del pensar, y de ese modo, dar estilo a la personalidad. De esto no sólo Heidegger era consciente, el propio Wittgenstein inicia sus investigaciones filosóficas indicando:

Por más de una razón lo que publico aquí tendrá puntos de contacto con lo que otros escriben hoy. Si mis anotaciones no portan ningún sello propio que la señale como mías, no quiero tampoco reclamarlas ya como mi propiedad [Wittgenstein, 2003: 13].

§ 4. IV. Conclusión: la correlación entre pensamiento y estilo

68

El camino filosófico de Heidegger, como sabemos, se ha dividido en dos grandes momentos según Richardson (1963), la ontología fundamental y el pensamiento ontológico. Pero esta división desde hace mucho tiempo resulta insuficiente y no le hace justicia a las problemáticas que el pensador desarrolla a lo largo de su vida. Al inicio de sus primeras lecciones y como se ha mostrado anteriormente, la real iniciación en el método fenomenológico-hermenéutico le exigía un ejercicio sistemático y formal; posteriormente, el intento es el replanteamiento de la pregunta por el sentido del ser lo que constituiría la llamada ontología fundamental; lo que viene después, conocido también como el segundo Heidegger, se podría pensar en dos direcciones: la pregunta por la verdad del ser y el pensamiento del ser. Todos estos momentos constituyentes, refiere Heidegger, no son «ningún sistema, ninguna teoría, ningún aforismo, sino una sucesión de saltos cortos y largos del preguntar en disposición con respecto al acontecimiento apropiador del Ser»¹¹ (GA 66, pág. 434/361).

¹¹ «Kein System, keine Lehre, keine Aphorismen, sondern eine Folge kurzer und langer Sprünge des Fragens in die Bereitschaft zum Ereignis des Seyns.»

El que Heidegger califique su trabajo como no filosófico, como una sucesión de saltos o como caminos de bosque, nos habla ya de la manera en la que éste se enfrenta a la empresa del pensar. La intención heideggeriana ni siquiera busca romper los cánones hasta el momento edificados, hablese de sistemas, tratados u obras completas, simplemente no busca adherirse a ellos. Esta reticencia viene dada a partir de la máxima «caminos, no obras»¹² (*Wege, nicht Werke*), porque en el fondo la búsqueda del conocimiento no persigue un fin, sino la apertura de más caminos. Habría que cuestionarnos si no es que el inicio de la filosofía surge de la misma manera.

Lo que quiero enfatizar con esto es lo que Heidegger mienta con la noción de camino, porque más que una idea filosófica, remitiría en primera instancia a una metáfora literaria. Esto no significa que Heidegger no escribiera filosofía, sino que originariamente su peculiar estilo, pese a la cuestión formal de sus inicios, nunca estuvo apegado a un estilo filosófico a la manera de Kant, Hegel o Husserl. También es cierto que, como señala Trawny «un estilo absoluto sería una contradicción de términos» (2013: 229). En todo caso, las distintas facetas heideggerianas coincidirían con una manera de apropiarse del estilo y fluir con él. En este sentido hay que tener en cuenta que las facetas por las que atravesó Heidegger fueron variopintas. No sólo escribió lecciones, conferencias y seminarios; además se ejercitó en los diálogos y las anotaciones, éstas últimas controversiales. Pero incluso en el ámbito dialógico, la tarea principal era buscar la manera de no copiar ni asemejarse a la forma platónica de reflexionar. Así describe su experiencia:

De improviso he hallado una forma del decir que no hubiera nunca osado por el riesgo de una semejanza externa con los diálogos platónicos. Estoy escribiendo un «diálogo» —en verdad poseo la «inspiración»— así es como debo llamarla, para escribir varios. El decir que poetiza y el que piensa han alcanzado así una unidad originaria, y todo fluye [H-E, 23 de marzo de 1945: 243].

En otros textos, tales como *Zu Hölderlin. Griechenlandreisen, De camino al habla*, o en *El origen de la obra de arte*, Heidegger toma sistemáticamente en cuenta el pensamiento de poetas como Hölderlin, Trakl, Rilke, Stephan George, entre otros. A los cuales bien se les podría atribuir pensamientos filosóficos sin ser filósofos. La cuestión aquí se

¹² Así lo indica Heidegger en el prospecto de 2006 de la *Gesamtausgabe*, pág. 3.

juega justamente en la manera en la que dichos poetas y pensadores se sujetan al estilo dándole una unidad al decir poético y pensante. El hecho de que en la anterior cita Heidegger afirme dicha unidad, constituye parte de lo que desarrollará en torno a una superación de la estructura lógica que determina al lenguaje, y de esta forma, alcanzar la así llamada esencia del lenguaje. Para el pensador alemán ésta se encuentra

[...] allí donde acontece como poder formador del mundo, es decir, donde prefigura de antemano el ser del ente y lo lleva a la ensambladura. El lenguaje originario es el lenguaje de la poesía [GA 38, pág. 170].

Esto es, si el pensamiento de Heidegger se desarrolla a lo largo de distintos momentos y estos siguen un hilo conductor que sería esa única pregunta por el ser, la pregunta misma cuestionaría aquello que conduce y la manera en la que lo hace. En este sentido, si como ya he defendido, el pensamiento heideggeriano se desarrolla como caminos de bosque y estos condujeron en un primer momento al rompimiento de la hegemonía de la presencia, dando paso a uno de los conceptos fundamentales de la filosofía del siglo XX, a saber, *Dasein*, este desarrollo no hubiese sido posible sin la sujeción al estilo. Esta sujeción implica, a su vez, *querer un estilo*. De esta forma, los estilos de Heidegger se consagrarían en la medida en la que el hilo conductor se conduce y conduce a lo inefable filosóficamente y a lo nombrable poéticamente.

Así, para el filósofo alemán, el estilo y el pensamiento no pueden entenderse por separado, sino que hay una intrínseca correlación que posibilita el despliegue de lo por pensar. Por ello es que si el ejercicio filosófico consiste en explorar aquello inexplorado del camino, lo que se mantiene latente es el estilo, en tanto éste acompaña al ser humano en la intimidad y soledad de su andar. Si la filosofía acontece al filo del ámbito trascendental, el estilo permite pues, si acaso, nombrarlo. A partir de esto, cobra sentido aquello de que la filosofía:

[...] no es una ocupación cualquiera con la que pasemos el tiempo si tenemos ganas, no es una mera recopilación de conocimientos que en cualquier momento nos procuremos fácilmente de los libros, sino que —sólo oscuramente lo sabemos—, en su conjunto y en lo más extremo, es algo donde acontece un pronunciamiento último y una conversación a solas del hombre [GA 29/30: pág. 6/27].

Finalmente, cuando el propio Heidegger en sus *Cuadernos negros* habla del estilo (cf. GA 95: 53/52) como un fenómeno moderno de autoconciencia y de confianza en sí mismo, se cuestiona la posibilidad del estilo en los griegos, puesto que éstos defendían también la legislación creadora del filosofar, dando por hecho que el estilo acotado a esos términos permeó no sólo el inicio de la filosofía griega, sino los pensamientos que piensan al filo de esta experiencia, entre ellos el propio Nietzsche.

Al respecto, resulta sugerente que en sus pocos intentos por pensar el estilo, Heidegger refiera a los griegos y a Nietzsche. Los griegos porque ahondaron en el papel creador del pensamiento; Nietzsche porque le cedió el papel creador al hombre como artífice: hacer de la vida una obra de arte. De este último quizás haya surgido para Heidegger el impulso más vivo para ser parte de esa creación:

Una sola cosa es necesaria. —«Dar estilo al propio carácter»— ¡un gran arte y poco frecuente! Lo ejerce aquel que abarca con la mirada todas las fuerzas y debilidades que ofrece su naturaleza y las integra luego en un plan artístico hasta que cada una de ellas aparezca como arte y razón y hasta la debilidad fascine a la vista. [...] A la inversa, son los caracteres débiles, que no tienen poder sobre sí mismos, los que odian la sujeción al estilo [Nietzsche, 2016: 218].

Bibliografía

Textos de Heidegger «Gesamtausgabe» (GA)

GA 2, *Sein und Zeit* (1927), editado por F.-W. von Herrmann, 1977. [Traducido por J. Eduardo Rivera como *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2013].

GA 5, *Holzwege* (1935-1946), editado por F.-W. von Herrmann, 1977. [Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte como *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 1995].

GA 6.1, *Nietzsche I* (1936-1939), editado por Brigitte Schillbach, 1996. [Traducido por J. L. Vermal como *Nietzsche I*. Barcelona: Destino, 2000].

GA 6.2, *Nietzsche II* (1939-1946), editado por Brigitte Schillbach, 1997 [Traducido por J. L. Vermal como *Nietzsche II*. Barcelona: Destino, 2000].

GA 12, *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959), editado por F.-W. von Herrmann, 1985. [Traducido por I. Zimmermann como *De camino al habla*. Barcelona: Serbal, 1987].

GA 14, *Zur Sache des Denkens* (1962-1964), editado por F.-W. von Herrmann, 2007.

GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit* (WS 1929/30), editado por F.-W. von Herrmann, 1983. [Traducido por J. Alberto Ciria como *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo–finitud–soledad*. Madrid: Alianza, 2007].

- GA 38, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (SS 1934), editado por Günter Seubold con base en los manuscritos de Wilhelm Hallwachs, 1998.
- GA 47, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* (SS 1939), editado por Eberhard Hanser, 1989.
- GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), editado por F.-W. von Herrmann, 1989. [Traducido por Dina v. Picotti como *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos, 2003].
- GA 66, *Besinnung* (1938/39), editado por F.-W. von Herrmann, 1997. [Traducido por Dina V. Picotti como *Meditación*. Buenos Aires: Biblos, 2006].
- GA 75, *Zu Hölderlin–Griechenlandreisen*, editado por Curd Ochwadt, 2000.
- GA 94, *Überlegungen A*, editado por Peter Trawny, 2014. [Traducido por Alberto Ciria como *Cuadernos negros. 1931-1938*. Madrid: Trotta, 2015].
- GA 95, *Überlegungen B*, editado por Peter Trawny, 2014. [Traducción de Alberto Ciria como *Reflexiones VII-XI. Cuadernos negros 1938-1939*. Madrid: Trotta, 2017].
- GA 97, *Anmerkungen A*, editado por Peter Trawny, 2015.

Otros textos de Heidegger:

Heidegger, Martin (2013), *Seminarios de Zollikon*, (trad. Á. Xolocotzi). Ciudad de México, Herder.

Epistolarios de Heidegger (siglas):

- H-Bauch; Martin Heidegger y K. Bauch, *Briefwechsel 1932-1975*. Friburgo de Br., Alber, 2010.
- H-E; Martin Heidegger y Elfride Heidegger, *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970* (trad. Sebastián Sfriso). Buenos Aires, Manantial, 2008.
- H-L; Martin Heidegger y Karl Löwith, *Briefwechsel 1919-1973*. Friburgo de Br., Alber, 2017.

Bibliografía secundaria:

- Figal, G. (1992), *Heidegger zur Einführung*. Hamburgo: Junius.
- Nietzsche, Friedrich (2016), *La gaya ciencia*. Madrid, Tecnos.
- Opilik, K. (1993), *Transzendenz und Vereinzelnung: Zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers «Sein und Zeit»*. Friburgo: Alber.
- Richardson, W. (1963) *From Phenomenology to Thought*. La Haya: Nijhoff.
- Rodríguez, R. (1997), *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos.
- Rodríguez, R. (2004). *Del sujeto y la verdad*. Madrid: Síntesis.
- Rubio, R. (2011) «La doctrina de la indicación formal a la luz de la crisis del programa de *Ser y tiempo*», en *Natureza Humana*, vol. 13, n.º 1. São Paulo: Sociedade Brasileira de Fenomenologia e Sociedade Brasileira de Psicanálise Winnicottiana, pp. 84-101. <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1517-24302011000100005&script=sci_abstract> [21/02/2022]
- Trawny, P. (2013) «Stilus», en P. Baur, B. Bösel y D. Mersh (eds.), *Die Stile Martin Heideggers*. Friburgo y Múnich: Alber.

- Wittgenstein, L. (2003) *Investigaciones filosóficas* (trad. Alfonso García y Ulises Moulines). Ciudad de México: UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Xolocotzi, Ángel (2019), «La sombra conceptual. Conceptos operativos e indicadores formales en la fenomenología», en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXIV, n.º 3. 123-139.
- Xolocotzi, Ángel (2018), *Heidegger. Lenguaje y escritura*. Ciudad de México: Fontamara.
- Xolocotzi, Ángel (2013), *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Xolocotzi, Ángel (2011), *Una crónica de «Ser y tiempo» de Martin Heidegger*. México: Ítaca.
- Xolocotzi, Ángel (2004) *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a «Ser y tiempo»*. México: Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana.
- Xolocotzi, Ángel y L. Tamayo (2012). *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*. Madrid: Trotta.

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA