

Martin Heidegger y Karl Löwith, *Briefwechsel. 1919–1973*, edición y comentarios A. Denker, Karl Alber (Martin Heidegger Briefausgabe, II.2), Friburgo/Múnich, 2017, 330 pp.

Ich denke oft an die Freiburger Jahre.

HEIDEGGER, carta 63, p. 121

Si se concibe la “historia de la filosofía” no como una secuencia lineal progresiva, sino como una serie discontinua de “momentos filosóficos” con carácter eventual o de acontecimiento, a la filosofía del siglo xx quizá habría que caracterizarla, según proponía hace poco Alain Badiou, como un “momento germano-francés” que podría tener por hilo conductor al pensamiento fenomenológico (con su recepción y ramificaciones) y cuyo origen, por lo tanto, habría que situar en Edmund Husserl y en Martin Heidegger (cfr. Badiou y Nancy 2017, pp. 7–8). La correspondencia entre Heidegger y Karl Löwith que aquí se reseña<sup>1</sup> permite iluminar algunos aspectos de ese verdadero acontecimiento filosófico a partir de la llegada de este último a Friburgo a principios de 1919 (i.e., durante los primeros cursos de Heidegger como asistente de Husserl; cfr. Löwith 1989, p. 26 y Donaggio 2006, pp. 26 y ss.). A través de críticas a aspectos concretos de la posición filosófica de Heidegger que Löwith esboza ya desde muy temprano y que articularán asimismo las líneas fundamentales de su propia propuesta intelectual, las cartas ofrecen una mirada privilegiada al interior de la transformación hermenéutica de la fenomenología a manos de Heidegger, así como de sus desarrollos posteriores tras su traslado a Marburgo como profesor extraordinario y su vuelta a Friburgo como sucesor de Husserl a partir de 1928.

En este contexto resulta decisiva la confrontación con el pensamiento husserliano porque, según comenta Enrico Donaggio, el vínculo entre Heidegger y Löwith “nació sobre la base de un común rechazo por Husserl” (Donaggio 2006, p. 28). La complicidad entre el joven docente y el aún más joven alumno, la confidencialidad que una correspondencia privada otorga a las opiniones allí expresadas, así como cierta urgencia por resaltar una posición propia y distanciarse de los postulados teóricos del padre de la fenomenología, hacen que en ocasiones las referencias a Husserl destaquen por su tono irreverente —más bien irrespetuoso—, así como por juicios y valoraciones a todas luces injustos desde nuestra perspectiva histórica. No obstante, es posible atisbar en tales

<sup>1</sup> Löwith había recurrido a estas misivas en su relato autobiográfico *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, así como en su monografía sobre Heidegger (cfr. Löwith 1989 y Löwith 1953). Asimismo, cuando sólo tres de las cartas de Heidegger a Löwith habían sido publicadas y el resto yacía en el Archivo de Literatura de Marbach, tanto Donaggio 2006 como Xolocotzi 2011 estudiaron esa correspondencia para reconstruir el itinerario vital de ambos pensadores. Estos trabajos reproducen fragmentos importantes de las cartas más relevantes y ofrecen con ello un acceso a ellas en español.

expresiones los motivos propiamente filosóficos de aquel rechazo. Así, en una carta de febrero de 1921, el alumno que recién llegaba a Friburgo justo para estudiar con Husserl menciona un alejamiento temprano de su actitud teórica y de la tendencia fundamental de su pensamiento por ser éste “de un carácter lógico y erudito [...] ajeno a la realidad y carente de vida” (p. 36). Löwith, que vincula —de manera tal vez demasiado inmediata y superficial— la existencia del autor de las *Investigaciones lógicas* con sus planteamientos filosóficos (afirma incluso que “una existencia tan aporética como la de Husserl tampoco puede ver o plantear problemas esenciales”, p. 36; véanse pp. 72 y 84), contraponen el desapego histórico del maestro y su supuesta indolencia existencial con la actitud filosófica de Heidegger que “desde su más propia experiencia sí conoce la pesada carga de la situación espiritual de la época” (p. 36). En última instancia, “que una filosofía tenga significación o no dependerá al cabo de la gravedad de la problemática y la preocupación personal, de la profundidad y esencialidad del pensamiento subjetivo” (p. 38). A pesar de la inmediatez de estas afirmaciones y de su vinculación esquemática de vida y pensamiento, esta actitud es reflejo de una convicción compartida por ambos, la de la necesaria determinación del propio trabajo filosófico desde la existencia concreta y, de ahí, su capacidad para adentrarse con mayor o menor intensidad y compromiso en los problemas de la filosofía como articulaciones de la vida histórica. Ésta es la razón por la que, en otra carta de 1922, Löwith afirma que “ya desde el primer semestre me quedó claro que era usted —y no Husserl— mi maestro” (p. 60) y que la recepción productiva de “lo valioso de su trabajo [sc. de Husserl]” sólo pudo venirle dada en la mediación y apropiación que Heidegger había efectuado de su pensamiento, “desde ahí ya transfigurado y perfeccionado” (p. 60). El apunte es importante, pues aquí se percibe la anticipación de un rasgo característico de la influencia y efectividad de la fenomenología durante el siglo xx y, más en particular, de una recepción determinada de la obra de Husserl mediada ya por la interpretación y la crítica de Heidegger y que aún al día de hoy es característica y determinante en una parte importante de la comprensión de la fenomenología.

No obstante, las cartas también muestran que la recepción de esta comprensión heideggeriana de la filosofía por parte de Löwith fue todo lo contrario de una aceptación acrítica de su programa filosófico. Es sabido que, tras la Segunda Guerra Mundial, fue uno de los discípulos que con más dureza enjuició el pensamiento del maestro, y aunque su crítica —como destaca el propio Löwith— pretendía ser en cierto sentido una “apología” de su filosofía,<sup>2</sup> fue justo él quien dio pie a la primera manifestación culturalmente relevante y conocida del denominado “caso Heidegger” publicando en 1946 en la revista

<sup>2</sup> En una carta de 1948 a Delio Cantimori, citada por los editores de la correspondencia de Karl Jaspers (Jaspers 2016, p. 506, n. 45), Löwith comenta: “Considero a Heidegger, tanto entonces como ahora (a pesar de mi artículo en la revista de Sartre), el único filósofo importante del presente. Usted encontró este ensayo ‘*cattivo ma bello*’: ¿por qué *cattivo*? En el fondo es una *apología* de Heidegger”.

de Jean-Paul Sartre *Les Temps Modernes*, un texto sobre las implicaciones políticas de su pensamiento, y en el cual sostenía la tesis de que “la vinculación política de Heidegger está en una relación no sólo fortuita, sino esencial, con su filosofía de la existencia” (Löwith 1948, p. 37).<sup>3</sup> La correspondencia entre ambos permite conocer de primera mano cuán pronto y radicalmente Löwith confrontó los desarrollos teóricos de Heidegger. Justo en esta crítica y en la discusión entre ambos, severa y sin miramientos, ha de situarse el interés propiamente filosófico de estas cartas.

En este sentido, destacan aquellas misivas en las que Löwith esboza su “crítica parcial *positiva*” a la “elaboración *metódica de principio*” heideggeriana (p. 38). En un intento de justificar su propio ensayo de apropiación de los planteamientos filosóficos fundamentales del filósofo (por ejemplo, frente a una lectura enfocada a la cuestión epistemológica como la de Oskar Becker), se plantea la necesidad de centrar su reflexión en el vivir concreto personal. Rescata así la importancia del “yo soy” para la determinación de la existencia en las anotaciones críticas de Heidegger sobre *Psicología de las cosmovisiones* de Jaspers (cfr. Heidegger 1919–1921, pp. 29 y ss.) y se plantea, entonces, “si en general, y a pesar del espacio de juego de la facticidad histórica, no contradice al propio sentido del “sí mismo” el explicitarse de modo teórico-filosófico” (p. 43). En la tematización del “sí mismo” y del “vivir fáctico” se da necesariamente, según Löwith, una desviación determinada desde el “problemático ‘sí mismo’” hacia la “*problemática* del ‘sí mismo’”. Se refiere con ello a cómo “en el lugar del ‘yo soy’ fáctico entra la facticidad de la explicación filosófico-teórica del ‘yo soy’” (p. 47), es decir, a “cuán rápidamente y con qué facilidad se da una suerte de caída en la explicación científica de los fenómenos de la existencia y se impone el interés teórico y la preocupación objetiva” sobre aquello a lo que aquí Löwith se refiere —citando a Dostoevski— como el “vivir vivo” (p. 44). En este contexto sitúa además lo que considera su principal

<sup>3</sup> A él se remiten además dos testimonios muy citados en la discusión sobre la relación de Heidegger con el nazismo: el de su asentimiento a la afirmación de que su compromiso político estaba motivado por su comprensión de la historicidad (véase Löwith 1989, p. 57, y el extracto del diario italiano de Löwith incluido como complemento en este volumen, p. 201: “[Heidegger] respondió afirmativamente cuando le comenté que, en mi opinión, su filosofía (‘existencia’-‘historicidad’) concurda *internamente* y *por principio* con el nacionalsocialismo”; cfr. Büllow 2014, pp. 201 y ss.) y la anécdota del filósofo cuando visitó con la insignia nazi en la solapa al antiguo alumno judío exiliado en Italia, una historia que no sólo reproduce en su “informe” de 1940 (cfr. Löwith 1989, p. 57), sino que también la recoge ese mismo año, 1936, en el citado diario italiano (p. 201) y en anotaciones privadas de su diario de viaje a Japón (Löwith 2001, p. 11; cfr. esto también en Donaggio 2006, p. 125, n. 34). Es más, el propio Löwith se refiere inmediatamente a esto en una carta a Jaspers de abril de 1936: “Heidegger está de momento aquí [. . .]. Su conferencia sobre Hölderlin fue muy artística y bellamente construida: no obstante, qué tiene que ver la esencia de esta poesía con la cruz gamada que lleva en el ojal es difícilmente comprensible” (Jaspers 2016, p. 503).

preocupación filosófica, su “tema específico”, que formula como el problema de la relación entre “*vida y concepto*” (p. 38) y que plantea desde el carácter irreducible del vivir en general a toda categorización y todo concepto: “el vivir efectivo, existente, se mantiene a una distancia nunca del todo franqueable del filosofar y el concepto, incluso como expresión fenomenológica, está en una muy problemática situación frente al vivir vivo” (p. 44).

Según esto, las disposiciones metódicas de Heidegger no podrían evitar la objetualización y la imposición del interés teórico sobre el modo de realizarse del propio vivir fáctico. La distancia entre el vivir y el concepto no se resuelve tampoco —como parece pretender Heidegger— con la atención a la facticidad del propio filosofar, pues, si bien el “yo soy” del filósofo *también* se determina en la investigación y en el interés teórico, no puede considerarse este “‘*también*’ filosófico-teórico” como algo “tan originario y genuino y completo como el propio ‘vivir vivo’ y, así, extender el concepto de la facticidad histórica de forma que abarque toda consumación (también la consumación teórica, comprensiva, explicitadora)”, ya que, con ello, según argumenta Löwith, “se pierde precisamente el momento de la facticidad” (p. 51). Sin embargo, para Heidegger la tematización fenomenológica se funda en motivaciones y tendencias propias del vivir fáctico, por lo que el discurso filosófico podrá aún acompañar al vivir en su movilidad y dinámica esenciales sin someterlo a la fijación del interés teórico en la medida en que sea capaz de explicitar y de apropiarse del modo en que se vive la articulación esencial de su facticidad. Su respuesta de agosto de 1921 confronta la crítica de Löwith cuando insiste en este aspecto (“el modo esencial de la articulación existencial de mi facticidad es la investigación científica”, p. 54; *cfr.* Xolocotzi 2011, pp. 70 y ss.)

Con la redacción de su introducción a Aristóteles (el conocido como *Informe Natorp* de 1922), así como con la lección de ontología del semestre de verano de 1923, Heidegger considera encaminado su proyecto filosófico, que se alejaría aún más del programa fenomenológico husserliano. Sobre la ya famosa introducción, se plantea incluso si procedería publicarla, puesto que de hacerlo, comenta, “el viejo [sc. *Husserl*] probablemente se dará cuenta de que le estoy retorciendo el cuello”. De igual forma, al referirse a la lección escribe que en ella asesta “los golpes fundamentales contra la fenomenología” y que ya ha ganado una posición autónoma (“ahora me sostengo enteramente sobre mis propios pies”). Sin embargo, que el proyecto no está definido y que Heidegger se encuentra aún en cierto modo a la deriva lo muestra precisamente esa lección sobre ontología, de la que también se queja por los problemas conceptuales y de comunicación que le presenta —destacando su carácter “resbaladizo”— y de la que incluso asegura “no comprenderla completamente él mismo” (pp. 87–88). Testimonios similares reflejan lo que la publicación de sus lecciones y la investigación de su pensamiento temprano han permitido conocer acerca del “camino del pensar” heideggeriano: que éste no se orientó de continuo y desde el principio a partir de una idea prefijada (por ejemplo, la “pregunta por el ser”) y que su obra magna, *Ser y tiempo*, tampoco se sigue linealmente de la trayectoria inicial de su pensamiento: su proyecto filosófico está sometido a

la contingencia de un camino propio, no exento de rodeos y callejones sin salida y que se sabe, como expresa el propio Heidegger en estas cartas, expuesto al fracaso.

De hecho, la tendencia propiamente “ontológica” de su trabajo se acentúa tras su marcha a Marburgo como profesor extraordinario, a donde finalmente le sigue Löwith como asistente. El discípulo percibe con nitidez la nueva posición de Heidegger y sus diferencias temáticas, conceptuales y metódicas con las lecciones de Friburgo que le eran conocidas. Así, Löwith anticipa una interpretación que comprende *Ser y tiempo* y, en general, el proyecto heideggeriano de una ontología fundamental en Marburgo, como una ruptura con los planteamientos y los temas que le habían ocupado antes y, en cierto modo también, como una pérdida de la vitalidad característica del pensamiento del joven Heidegger. Löwith confiesa en este sentido: “me alegra no haber estudiado por primera vez con usted aquí [sc. en Marburgo], sino en 1919 en Friburgo” (pp. 135–136) o “para mí es una suerte [...] no haber empezado a aprender con la ‘ontología’, sino con la ‘hermenéutica de la facticidad’” (p. 147). La correspondencia deja constancia así de una transición: su propuesta ontológico-fundamental representa nada menos que una nueva torsión de su apropiación transformadora del pensamiento fenomenológico ante la que Löwith dice sentirse “en un punto análogo al que se encontraban ‘los de Múnich’ frente a la evolución de Husserl hacia la fenomenología de la constitución” (p. 140). No obstante, si un aspecto destacable de las cartas de Heidegger es la exposición de la comprensión inmediata que el filósofo tiene de su propio trabajo durante esta época, en este contexto es interesante atender al modo en que éste pone en marcha aquí su luego reiterada “autointerpretación”, i.e., su conocida insistencia en el carácter continuista y monotético de su “camino del pensar”. Así, frente a la constatación por parte del discípulo de una cierta transición o viraje en sus planteamientos filosóficos esenciales, Heidegger interpreta su propuesta en Marburgo sólo como agudización y radicalización de lo ya planteado en las lecciones tempranas (“Los problemas de la facticidad persisten para mí de igual modo que en mis inicios en Friburgo, sólo que mucho más radicales”, p. 150).

Tras la publicación de *Ser y tiempo*, Löwith expresa objeciones de fondo a los desarrollos teóricos de Heidegger durante su estancia en Marburgo y, por ejemplo, critica el “modo demasiado precipitado” en que se ponen en marcha los análisis en clave “ontológica y de principio”, i.e., cómo “las diferencias óntico-existenciales decisivas —las cuestiones de acento— se pierden en una ‘indiferencia absoluta’ (Hegel)” a pesar de ser “también decisivas para la formalización ontológica” (p. 140). Algo que sucede, de nuevo, “cuando una ‘hermenéutica de la facticidad’ se transforma en analítica ontológica de la existencia” (p. 140). Aquí se dirige en concreto contra la relación entre los momentos óntico y ontológico tal y como aparece formulada en dicha obra (sobre esto, *cfr.* Löwith 1930, pp. 63 y ss.). Si antes se había opuesto a la dilución de lo inmediatamente fáctico (de la existencia propia, del “vivir vivo”) en una conceptualidad filosófica reflexiva y no creía que las disposiciones metódicas

heideggerianas consiguieran escapar plenamente a tal peligro, ahora critica en forma decidida que en la mencionada correlación óntico-ontológica, que Löwith concibe como un “movimiento dialéctico”, terminará primando necesariamente el aspecto ontológico, pues a ello obliga la lógica de la filosofía como disciplina teórica, como “ciencia del ser”, de un “ser” que ya no es tampoco el “ser del vivir fáctico” como, v.g., en el *Informe Natorp* (cfr. Heidegger 1922, p. 29; i.e., “ontología” significa cosas distintas en 1922/23 y en *Ser y tiempo*; cfr. sobre esto Gander 1999, p. 90). Para él se trata entonces de invertir la relación de fundamentación y, con ello, de atender al fundamento primeramente óntico de la filosofía en lo “antropológico” o “psicológico”, que es como Löwith se refiere a ese ámbito o región primaria del vivir. Es más, contra la exclusión metódica de principio que Heidegger establece en *Ser y tiempo* entre la existencia como modo de ser del *Dasein* y el modo de ser de lo meramente presente, propone una suerte de “simultaneidad dialéctica de ser-presente (*Vorhandensein*) y existir (*Existieren*)” (p. 141) y sugiere así, precisamente para fijar la reflexión acerca del ser de lo humano en su suelo óntico, atender incluso a la “naturaleza del hombre”.<sup>4</sup>

Como muestran sus cartas, las referencias a la “naturaleza humana” en este contexto y, en general, su proyecto de una “filosofía antropológica” (cfr. cartas 99 y 100, pp. 176 y ss.) toman su impulso decisivo en la crítica de la “neutralidad ontológica” (cfr. también pp. 171 y s. y Löwith 1930, p. 64) y la “indiferencia absoluta” del discurso ontológico-fundamental de Heidegger; por lo tanto, surgen de su primera intuición filosófica, de su pretensión de no desatender lo concreto y primeramente dado del “vivir vivo” del que, según Löwith, se aleja de manera decidida la analítica existencial del *Dasein* y, en general, el planteamiento heideggeriano que subordina la explicación de fenómenos como la facticidad o la historicidad a la pregunta por el sentido del ser. Aquí habría que recordar, además, que el recurso a la “antropología” encuentra un precedente en el propio Heidegger que, por ejemplo, en el mencionado *Informe Natorp*

<sup>4</sup> Posteriormente, por ejemplo, en un texto de homenaje a Heidegger de 1969, Löwith señala en forma explícita los ámbitos temáticos de “la naturaleza del hombre” y “el mundo de la naturaleza” como puntos ciegos de la pregunta heideggeriana por el ser: “lo que eché en falta en el planteamiento existencial-ontológico fue la *naturaleza*: la naturaleza a nuestro alrededor y en nosotros mismos” (Löwith 1969, p. 280). En relación con lo que podría denominarse el momento “cosmológico” (o “filosófico-natural”) de la crítica a Heidegger, i.e., el relativo a la “naturaleza” como totalidad dada y al mundo natural como algo no cubierto por las nociones heideggerianas de “mundo” y de “ser-presente”, Löwith continúa así en el mismo texto: “Sin embargo, si falta la naturaleza, entonces no falta un ente o un ámbito de lo ente entre otros, sino la totalidad del ente en su enticidad y no es posible añadirla posteriormente. Ya que, ¿qué puede ser la naturaleza si no es la *única* naturaleza de todos los entes. . .?” (Löwith 1969, p. 280) La vinculación del fundamento óntico de la pregunta por el ser con la naturaleza en el sentido de la totalidad del ente no aparece en la correspondencia de estos años; de haberlo hecho, Löwith habría anticipado en cierto sentido la digresión metontológica del propio Heidegger.

plantea una “antropología radical fenomenológica” como orientación fundamental en el problema de la facticidad para la interpretación de Aristóteles (y, con ello, como condición para la destrucción fenomenológica, *cfr.* Heidegger 1922, p. 38) o que en su primera lección en Marburgo, al referirse a la vinculación de la pregunta por el ser con el cuestionamiento del “ser humano” (*i.e.*, del *Dasein*), deja abierta la posibilidad de comprender la ontología en cierto sentido como “antropología” (*cfr.* Heidegger 1923–1924, p. 279 y Gander 2008, pp. 142–143). Por lo tanto, interesa tener esto presente: el planteamiento de Löwith en ningún caso aspira a extender los análisis de Heidegger a otros ámbitos temáticos o servir de aplicación de sus nociones filosóficas a otras disciplinas, sino que parte precisamente de un interés metódico vinculado con la comprensión del trabajo filosófico mismo y se sostiene así sobre la motivación fundamental que lo llevó por primera vez a acercarse a Heidegger.

Como es obvio, desde la posición del mismo Löwith la propuesta de referirse inmediatamente a la antropología y la psicología como determinación del suelo óntico en el que ha de sentar pie la reflexión ontológica plantea serios problemas metódicos. En una carta de agosto de 1927, Heidegger insiste en que “la interpretación antropológica, en cuanto que ontológica, sólo es realizable sobre el fundamento de una aclaración de la problemática ontológica en general” (p. 150) y, en la misma carta, continúa: “También yo soy de la convicción de que la ontología sólo puede fundarse ónticamente y creo que hasta ahora, antes de mí, nadie lo ha visto y expresado explícitamente. Sin embargo, fundación óntica no quiere decir remitirse e indicar de manera arbitraria a algo óntico, sino que el fundamento para la ontología sólo podrá encontrarse si uno sabe qué es esta misma y la deja dirigirse entonces en cuanto tal a un fundamento” (p. 150).

Tras el regreso de Heidegger a Friburgo en 1928, Löwith extiende su crítica en términos similares a algunos trabajos posteriores (por ejemplo, al *Kantbuch* de 1929, *cfr.* pp. 171–172). Sin embargo, la intensidad de la confrontación y la disposición de aquél a discutir las objeciones del antiguo alumno disminuyen. Por lo demás, Löwith, que en 1933 percibe con toda evidencia la amenaza que representaba la *Machtergreifung* de Hitler (*cfr.* Donaggio 2006, p. 114), se traslada a Roma en 1934 con una beca de estudios. En 1935, estando aún en Italia, se le retira el permiso docente y es expulsado de la universidad. Comienza entonces su exilio: Italia-Japón-Estados Unidos (sobre esto, *cfr.* Löwith 1989, Löwith 2001, Donaggio 2006, cap. 4, y Bülow 2014). La correspondencia, cada vez más infrecuente, breve y trivial, se interrumpe en 1937. Retoman el contacto a partir de 1949, por iniciativa de Löwith.

## BIBLIOGRAFÍA

- Badiou, A. y J.-L. Nancy, 2017, *Deutsche Philosophie*, ed. J. Völker, Matthes und Seitz, Berlín.
- Bülow, U. von, 2014, “Reise um die Erde in 18 Jahren. Karl Löwiths Exil”, en M.

- Bormuth (comp.), *Offener Horizont. Jahrbuch der Karl Jaspers-Gesellschaft*, vol. 1, Wallstein, Gotinga, pp. 197–211.
- Donaggio, E., 2006, *Una sobria inquietud. Karl Löwith y la filosofía*, trad. S. Sánchez, Katz, Buenos Aires.
- Gander, H.-H., 1999, “‘...ich lebe die inneren Verpflichtungen meiner Faktizität’. Heideggers Wende zur phänomenologischen Hermeneutik”, en H.R. Seep (comp.), *Metamorphose der Phänomenologie*, Karl Alber, Friburgo de Brisgovia/Múnich, pp. 86–110.
- , 2008, “La fenomenología hermenéutica del vivir fáctico de Heidegger”, trad. F. de Lara, en F. Duque (comp.), *Heidegger. Sendas que vienen*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, vol. I, pp. 139–171.
- Heidegger, M., 1919–1921, “Anmerkungen zu Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen*”, *Wegmarken (Gesamtausgabe*, vol. 9), ed. F.-W. von Herrmann, 3a. ed., Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1996, pp. 1–44.
- , 1922, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (1922)*, ed. G. Neumann, Reclam, Stuttgart, 2002.
- , 1923–1924, *Einführung in die phänomenologische Forschung (Gesamtausgabe*, vol. 17), ed. F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1994.
- Jaspers, K., 2016, *Korrespondenzen. Philosophie*, ed. D. Kaegi y R. Wiehl, Wallstein, Gotinga.
- Löwith, K., 1930, “Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie”, en *Wissen, Glaube und Skepsis (Sämtliche Schriften*, vol. 3), J.B. Metzler, Stuttgart, 1985, pp. 33–95.
- , 1948, “Réponse à M. de Waelhens”, *Les Temps Modernes*, no. 35, pp. 370–373, disponible en <<https://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2008-4-page-37.htm>>.
- , 1953, *Heidegger — Denker in dürftiger Zeit (Sämtliche Schriften*, vol. 8), J.B. Metzler, Stuttgart, 1984, pp. 124–234.
- , 1969, “Zu Heideggers Seinsfrage: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur”, *Heidegger — Denker in dürftiger Zeit (Sämtliche Schriften*, vol. 8), J.B. Metzler, Stuttgart, 1984, pp. 276–289.
- , 1989, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Fischer, Fráncfort del Meno.
- , 2001, *Von Rom nach Sendai. Von Japan nach Amerika. Reisetagebuch 1936 und 1941*, ed. K. Stichweh y U. von Büllow, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach.
- Xolocotzi, Á., 2011, *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, Ítaca/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

JOSÉ M. GARCÍA GÓMEZ DEL VALLE  
Investigador independiente  
jmggv@web.de