

El estudiante Heidegger y la teología

Jesús Adrián Escudero

Universidad Autónoma de Barcelona - España

jesus.adrian@uab.es

Resumen: Heidegger reconoció en varios testimonios autobiográficos la importancia de sus raíces teológicas para el desarrollo de su pensamiento. Aquí nos interesa la relevancia filosófica que los orígenes teológicos tienen para el joven estudiante Heidegger desde la perspectiva de uno de los temas centrales de su escrito de habilitación sobre Duns Escoto: la cuestión de la historicidad del “espíritu vivo” y la dimensión vivencial de la vida fáctica.

Palabras clave: Historicidad, teología, vida factica.

Abstract: Heidegger acknowledged in different autobiographical writings the importance that his theological roots played in the development of his thought. In this paper we focus on the philosophical relevance that those theological origins had on the young student Heidegger, paying special attention to one of the central topics on his dissertation on Duns Scotus: the question of the historicity the “living spirit” and the experiential dimension of factual life.

Keywords: Factual life, Historicity, Theology.

Los primeros años de formación académica de Heidegger en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo (1909-1911) transcurren en un clima de fuerte fervor religioso y en una atmósfera intelectual dominada por los debates teológicos tomistas. Las biografías aparecidas en estos últimos años ofrecen numerosos detalles sobre la temprana educación católica del joven Heidegger (1903-1909), sobre sus diferentes solicitudes de becas para iniciar primero sus estudios de teología (1909-1911) y luego continuar con sus estudios de filosofía (1911-1913) y, finalmente, sobre su malogrado intento para conseguir una plaza de filosofía católica (1916).¹ Así, por ejemplo, sus diversas contribuciones a la revista antimodernista *Der Akademiker* destilan un tono conservador que arremete contra la superficialidad espiritual de la época y defienden la tradición y la disciplina de la jerarquía eclesiástica.²

¹ En este sentido, los primeros capítulos de las biografías de Hugo Ott y Rüdiger Safranski, así como el estudio pionero de Bernhard Casper, la reconstrucción pormenorizada del itinerario académico de Heidegger elaborado por Thomas Sheehan y los trabajos de Alfred Denker y Johannes Schaber ofrecen una excelente panorámica de este período de la vida de Heidegger (cf., respectivamente, OTT, 1992, 45-119; SAFRANSKI, 2000, 15-88; CASPER, 1980, 534-541; SHEEHAN, 1981, 3-19; SHEEHAN, 1988, 16-117; DENKER, 2004, 97-122; SCHABER, 2004, 159-184). También Víctor Farías y Ernst Nolte discuten este período de la vida de Heidegger en un tono algo más sarcástico desde el trasfondo de la posterior etapa heideggeriana en el rectorado y su relación con el nacionalsocialismo (cf. FARÍAS 1989, 49-92 y NOLTE, 1993, 514ss). Y para una valoración conjunta de las líneas de interpretación en torno a esta etapa de la vida de Heidegger véase el documentado artículo de Holger Zaborowski (cf. ZABOROWSKI, 2004, 123-158). Por nuestra parte, nos hemos ocupado de esta tema en trabajos anteriores, ADRIÁN, 1999^a, 217-243, ADRIÁN, 1999^b, 385-412. Para más información sobre la dimensión religiosa y teológica del pensamiento de Heidegger en general, LEHMANN, 1964, 333-367; LEHMANN, 1969, 140-168; O'MEARA, 1986, 141-160; OTT, 1995, 137-156; SCHAEFFLER, 1978, 3-34; THOMÄ, 2003, 1-4; JUNG, 2003, 5-8.

² Estos breves artículos fueron inicialmente descubiertos y comentados por Víctor Farías (cf. FARÍAS, 1989, 75-88). En la actualidad se dispone también de una traducción inglesa de estos en Portevi (1991, 486-519). Asimismo, la intensa labor de documentación archivística llevada a cabo en estos últimos años ha permitido descubrir nuevas publicaciones del joven Heidegger, especialmente buena parte de sus poemas, artículos y recensiones en las revistas *Allgemeine Rundschau*, *Wochenschrift für Politik und Kultur*, *Der Akademiker* y *Heuberger Volksblatt*. Textos como “Allerseelenstimmungen” (1909), “Das Kriegs-Tridum in Meßkirch” (1915) y otros en torno a las mismas fechas han sido parcialmente editados en Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse seines Lebensweges* (GA 16); BÜCHIN y

En el conocido poema *Misterio del campanario* (1954) Heidegger describe como vivió en su niñez el ambiente católico de su pequeña ciudad natal y regresa nostálgicamente al paso de los años contemplados por el viejo campanario de Meßkirch cuyo campanileo alberga los secretos del ser.³ También un paisano suyo, el filósofo católico Bernard Welte, resalta que “Heidegger siempre estuvo aferrado a su tierra natal y se identificó con su pequeña ciudad de nacimiento, Meßkirch, y los amplios paisajes de sus alrededores”⁴. Asimismo, la publicación reciente de sus primeros poemas y de sus primeros artículos de revista entre los años 1909 y 1912 muestra el peso que ejerce el ambiente católico de su ciudad natal. Los primeros poemas de Heidegger, que desde el punto literario no resultan especialmente significativos, ofrecen una buena forma de acceder a la relación del joven Heidegger con el cristianismo. Heidegger publica como estudiante cuatro poemas: “Sterbende Pracht” (1910), “Ölbergstunden” (1911) y “Wir wollen warten” (1911) en la revista *Allgemeine Rundschau* y “Auf stillen Pfaden” (1911) en *Der Akademiker*. En ambos casos se trata de revistas católicas fuertemente antimodernistas. Estos cuatro poemas ensalzan el carácter misericorde de la vida. La vida tiene que mantenerse alejada del agnosticismo y del ateísmo, por una parte, y del triunfalismo de las verdades absolutas, por otra. Heidegger se encomienda al “ángel de la misericordia” y se entrega a la experiencia religiosa del Monte de los Olivos en busca de un diálogo solitario con Cristo. La gracia divina es un tema recurrente para Heidegger hasta 1919. En una carta a Elisabeth Blochmann critica la falta de humildad en un mundo dominado por el dolor, la frustración y la irracionalidad.⁵ Sólo el amor a Cristo es promesa de salvación.

El propio Heidegger reconoció en varios testimonios autobiográficos la importancia de sus raíces teológicas para el desarrollo de su pensamiento. El diálogo con un japonés en *De camino al lenguaje* sea quizás el más conocido: “sin este origen teológico nunca habría alcanzado el camino del pensar. Pero la proveniencia siempre permanece como porvenir. [Es más,] el título de <hermenéutica> me era familiar gracias a mis estudios de teología. En aquel entonces me encontraba convulsionado por la cuestión de la relación entre la palabra de las Sagradas Escrituras y el pensamiento especulativo de la teología”⁶. Incluso Husserl recuerda en una carta a Rudolf Otto el

DENKER, 2005. En el extenso, exhaustivo y minucioso apéndice del primer volumen de la revista *Heidegger Jahrbuch*, se pueden encontrar las referencias de todos escritos menores del joven Heidegger elaborados entre 1909 y 1915 (cf. BREMMERS, 2004, 419-598, especialmente 459-469).

³ Cf. GA 13, 115s.

⁴ WELTE, 2003, 148. Sobre la relación de Martin Heidegger y Bernhard Welte y el significado que para ambos juega la tierra natal ver ZABOROWSKI, 2003, 111-120.

⁵ Cf. HEIDEGGER, “Brief an Elisabeth Blochmann” (carta del 1 de mayo de 1919).

⁶ US, 96.

peso que todavía tiene la tradición teológica en la “personalidad religiosa de Heidegger” en 1919.⁷ De ahí que animará a su nuevo asistente a desarrollar una fenomenología de la religión. Pero el joven Heidegger se siente molesto por la escasa valoración filosófica de Husserl hacia su trabajo. En realidad, sus cursos sobre mística medieval (1919/20), fenomenología de la religión (1920/21) y Agustín (1921) no tenían el propósito final de ofrecer una interpretación de la conciencia cristiana, sino de lograr una comprensión clara de la tarea propia de la filosofía. Sin duda que sus amplios conocimientos de la teología cristiana le ayudan a comprender que la filosofía emana de la experiencia de la vida. Pero en 1919 Heidegger ya era plenamente consciente de su vocación filosófica.⁸

Aquí nos interesa destacar la relevancia filosófica de los orígenes teológicos del joven Heidegger más que ofrecer una simple colección de datos histórico-biográficos. Para ello resulta interesante contextualizar el debate teológico en el que se mueve el joven Heidegger.⁹ En 1907 se inició en Alemania una fuerte discusión en torno a la relación de catolicismo y modernismo.¹⁰ La encíclica *Pascendi dominici gregis* del 8 de septiembre de 1907 se manifiesta abiertamente en contra de la utilización de los métodos científicos en la teología, del inmanentismo vitalista que defiende una religión basada en las vivencias y del evolucionismo que sostiene que en asuntos del dogma hay un progreso histórico. Frente a estas ideas modernistas que tienen a Kant como padre fundador se ordena el estudio de la filosofía neoescolástica y de la teología como garantes últimos de los valores de la autoridad y de la tradición. En diferentes artículos de prensa en la revista católica *Heuberger Volksblatt* y conferencias apologeticas en Meßkirch entre los años 1910 y 1913 encontramos a un joven Heidegger que toma partido en el debate antimodernista del momento: refutación del darwinismo, crítica del subjetivismo y del modelo de vida estetizante de las grandes ciudades, rechazo del liberalismo y del socialismo, determinación de la autoridad eclesiástica y de la libertad de investigación, confrontación con la relación entre catolicismo y la cultura moderna.¹¹

⁷ HUSSERL, E., “Brief an Rudolf Otto” (5 de marzo de 1919). Gadamer, por su parte, calificó el *Informe Natorp* que Heidegger redactó en 1922 tras la ruptura con el catolicismo de escrito teológico de juventud (cf. GADAMER, 1989, 229).

⁸ Cf. GA 56/57, 5. Su hermano Fritz Heidegger le escribe en una carta conmemorativa con motivo de su ochenta cumpleaños que “tu camino conducía tras muchos años de estudio derecho a la cátedra en el aula de filosofía. Los cuatro semestres de teología fueron una inevitable estación intermedia” (HEIDEGGER, “Ein Geburtstagsbrief des Bruders”).

⁹ Sobre el trasfondo del debate eclesiástico y teológico desde el que debe comprenderse la postura de Heidegger remitimos al documentado trabajo de Schaber (2004, 159-184).

¹⁰ Cf., por ejemplo, CONZEMIUS, 2003, 736-750 y ARNOLD, 2003, 91-104.

¹¹ Cf., por ejemplo, HEIDEGGER. “Dem Grenzgebot-Philosophen die zweite Antwort” (1911); “Modernismus” (1911); “Rede über natur-wissenschaftliche Themen und Erdbebenkunde” (1912); “Die tierische Abstammung des

En su recensión del libro de Friedrich Wilhelm Förster *Autoridad y libertad* (1910) Heidegger previene a los estudiantes de teología de los peligros de una autonomía sin límites.¹² El individualismo moderno es incapaz de resolver los verdaderos problemas de la vida religiosa. La dispersión y la superficialidad de la vida moderna destruyen la dimensión espiritual de la existencia humana, con lo que se pierde la posibilidad de la trascendencia. Pero sin trascendencia no hay Dios ni verdad. Únicamente la tradición católica puede garantizar la trascendencia. Según Förster y Heidegger sólo puede haber una verdad. Por ello resulta superfluo sostener la diferencia entre la verdad de la ciencia y la verdad de la fe. La verdad más elevada y determinante está en posesión de la teología. La filosofía sólo es su sirviente y un reflejo de lo eterno. El orden eterno de Dios impone límites al pensamiento. De ahí que sea necesario, como escribe en su ensayo *Sobre la orientación filosófica para académicos* (1911), disponer de cierta fuerza ética y capacidad de sufrimiento para llevar a cabo un trabajo verdaderamente científico.¹³

En estos primeros textos ya se dejan ver los contornos del temprano camino del pensar heideggeriano. Si evitamos las simplificaciones rápidas que hablan de un joven estudiante de teología militante del antimodernismo en boga y nos tomamos la molestia de leer el libro de Förster, podemos encontrar indicios de la evolución filosófica de Heidegger. Förster no se declara en contra de la autonomía del individuo, sino que reflexiona sobre sus verdaderas capacidades. Su libro está pensado como una contribución a la crítica de la razón individual: “un pensar verdaderamente libre presupone un acto heroico de autoemancipación ética”¹⁴. Las decisiones fundamentales de nuestra existencia responden a la autoridad verdadera de Dios y no a la autoridad de las modas. La iglesia, por tanto, no exige un “sacrificio del intelecto, sino un sacrificio de la arrogancia”¹⁵. Förster también discute la pregunta por la competencia y los límites de las ciencias particulares. Cada ciencia tiene su propio ámbito de estudio y su propia metodología. La física investiga la naturaleza muerta, la biología la viva. Esto significa que toda ciencia carece de fundamento. La pregunta qué es física o qué es biología no es de naturaleza física y, por tanto, no puede responderse en el marco de las ciencias. Siguiendo a Braig y Husserl, Heidegger definirá la filosofía como lógica o doctrina

Menschen und das Urteil der Wissenschaft” (1912); “Spiritismus und Wissenschaft” (1913). Sobre las conferencias en Meßkirch véase DENKER, 2000 y DENKER, 2001.

¹² GA 16, 5.

¹³ GA 16, 11.

¹⁴ FÖRSTER, 1910, 28.

¹⁵ FÖRSTER, 1910, 86.

de la ciencia: “lógica es teoría de la teoría, doctrina de la ciencia”¹⁶. Mientras que las ciencias particulares sean conscientes de sus límites no entrarán en contradicción con el dogma de la fe. Los problemas surgen cuando los científicos cometen errores categoriales y, por ejemplo, convierten el método científico de la física en el método de la ciencia en general.¹⁷

En escritos de juventud posteriores Heidegger mostrará que las modernas cosmovisiones como el historicismo, el psicologismo y el monismo cometen este tipo de error categorial. Heidegger suscribe la exigencia de Förster, “quien reclama plena atención para la verdad objetiva en el ámbito religioso tiene que reclamar la misma atención para la verdad objetiva en la naturaleza y en la historia”¹⁸. Esto le abre las puertas de la historia. Y como Heidegger aprenderá bien pronto, la lógica moderna, la matemática y la ciencia natural son el resultado de un largo proceso de desarrollo histórico. La filosofía, como comenta en su recensión al libro de Joseph Gredds (1912), “no es una suma de axiomas que uno memoriza o se contenta con llevar a casa en negro sobre blanco, la filosofía es una lucha continua por la verdad”¹⁹.

Sin embargo, el tono religioso empleado por Heidegger no debe hacernos perder de vista su peculiar forma de entender la religiosidad. Heidegger habla desde su procedencia religiosa y teológica, pero emplea un dialecto propio. Si bien es cierto que la teología católica neoescolástica dominante en la época del joven Heidegger ofrece a la razón humana un acceso a la dimensión cristiana de la vida, existen otras tradiciones en las que el momento imprevisible de la gracia, la caída del hombre, el abismo divino, la singularidad de la situación histórica y personal del individuo y la caducidad de la razón humana ocupan un lugar destacado. Autores de referencia de estas otras tradiciones son Pablo, Agustín, Francisco de Asís, Eckhart, Buenaventura, Lutero, Pascal, Dostoievski, Nietzsche o Kierkegaard. A su origen teológico, pues, se suman otras lecturas que el propio Heidegger considera determinantes para su posterior evolución intelectual: “no se puede expresar debidamente lo que los excitantes años entre 1910 y 1914 significaron para mí; de modo resumido cabe señalar la edición ampliada de la *Voluntad de poder* de Nietzsche, la traducción de las obras de Kierkegaard y Dostoievski, el creciente interés por Hegel y Schelling, los poemas de Rilke y Trakl, las *Obras Completas* de Dilthey”²⁰. Estos años también resultan de

¹⁶ Cf. GA 1, 23.

¹⁷ FÖRSTER, 1910, 96.

¹⁸ FÖRSTER, 1910, 184.

¹⁹ GA 16, 29.

²⁰ GA 1, 56. En este contexto también cabe señalar la temprana lectura de Hölderlin (cf. HEIDEGGER y BODMERSHOF, 2000, 132s).

importancia, porque a través de la lectura de estos autores Heidegger logra distanciarse críticamente de sus orígenes teológicos y religiosos y en este distanciamiento crítico logra abrir nuevos caminos para su pensamiento. En esta fase temprana la relación de Heidegger con el cristianismo no sólo está marcada por tintes neoescolásticos; también entran en juego intereses y motivos que reaparecerán poco después (como, por ejemplo, la teología protestante, la tradición paulina y la pregunta por la historicidad). Heidegger habla el lenguaje de sus orígenes teológicos en un dialecto propio en el que se expresa su propia facticidad histórica, en el que se manifiestan sus experiencias con la vida religiosa y su concepción de la teología.

Alrededor de 1913/14 se empieza a apreciar en Heidegger un cambio de actitud que en 1919 desembocará en la ruptura con el sistema del catolicismo. El primer síntoma de insatisfacción surge cuando el 29 de junio de 1914 la congregación romana decide fijar la filosofía católica en términos estrictamente tomistas. El cambio de actitud se agudiza en 1915: “ya en el inicio de mi actividad académica me quedó claro que una investigación genuinamente científica sin reservas y sin ataduras ocultas no era posible manteniendo realmente el punto de vista de la fe católica”²¹. Las tensiones internas con el catolicismo se intensifican hasta su ruptura definitiva en 1917. En la conocida carta que Heidegger escribió a Engelbert Krebs en enero de ese mismo año se deja claro que “consideraciones de tipo gnoseológico, relacionadas con la teoría del conocimiento histórico, me han hecho problemático e inaceptable el *sistema* del catolicismo, no así la fe cristiana y la metafísica (esta última, con todo, en un nuevo sentido). [...] Creo tener la vocación interior para la filosofía y mediante su cumplimiento en la investigación y la enseñanza espero trabajar en la medida de mis fuerzas por el eterno destino del hombre interior y *sólo por eso* y así justificar ante Dios mi existencia y mi actuación”²². Estas “consideraciones gnoseológicas” sin determinar en la carta a Krebs se concretan en sus primeras lecciones de Friburgo en la forma de una nueva idea de filosofía entendida como ciencia originaria de la vida. Con este cambio de perspectiva Heidegger ofrece una respuesta al juramento antimodernista introducido en septiembre de 1910 en la Universidad de Friburgo en torno a la discutida cuestión de la libertad de la investigación y de la posibilidad de una ciencia sin presupuestos. Eso también explica por qué Heidegger justifica en 1922 su ruptura con los estudios de teología aludiendo al juramento antimodernista, pues este juramento impide la investigación libre y pone en peligro la libertad de la ciencia.

²¹ GA 16, 43.

²² HEIDEGGER, 1980, 54.

Así, pues, el joven doctorando Heidegger, que inicia su carrera académica en 1913 bajo la tutela académica de Heinrich Rickert, se mueve entre la escolástica y el neokantismo. En su currículum redactado para la defensa de su tesis de habilitación en 1915 insiste en la necesidad de fluidificar las categorías escolásticas y de alcanzar una comprensión de su contenido teórico por medio de la filosofía moderna.²³ Los primeros contactos con la filosofía moderna y Kant se enmarcan inicialmente en la controversia del modernismo. Para la encíclica *Pascendi* y para los antimodernistas “filosofía kantiana”, “idealismo alemán” y “teología protestante” son conceptos intercambiables. Kant, el filósofo del protestantismo, y Tomás de Aquino, filósofo del catolicismo, se hallaban implacablemente enfrentados. Aun cuando el joven Heidegger sostiene las tesis escolásticas en sus diferentes solicitudes de beca, probablemente más por cuestiones tácticas que intelectuales, no hay que olvidar que en el semestre de invierno de 1911/12 abandonó los estudios de teología para comenzar los de filosofía con Rickert, quien en palabras de Heidegger le enseñó a reconocer los problemas filosóficos. Mientras que en 1911/12 todavía criticaba a Kant y Hegel, no tardó mucho en sacudirse sus reservas confesionales respecto a Kant y Hegel. En una carta de 1913 escribe a Rickert: “hasta la fecha no existe en toda la literatura de la ‘filosofía católica’ ni un solo libro, ni un solo ensayo en el que se ofrezca una comprensión aproximadamente correcta de *Kant*”²⁴.

Heidegger también recibió importantes impulsos de su profesor de dogmática en la Facultad de Teología de Friburgo, Carl Braig, quien le introduce en una teología mucho más histórica y viva que la escolástica tradicional. En *Mi camino en la fenomenología* Heidegger recuerda que “gracias a él [Carl Braig] me enteré por vez primera, en los contados paseos en los que me fue dado acompañarle, de la importancia de Schelling y Hegel para la teología especulativa en contraste con el sistema doctrinal de la escolástica. De este modo la tensión entre ontología y teología especulativa se introdujo como estructura conformadora de la metafísica en el campo de mira de mi búsqueda.”²⁵ Es precisamente la lectura precoz del libro de Carl Braig *Del ser. Esbozo de una ontología*, la que le contagia el interés por el tema del ser. Esta obra lleva como lema el siguiente pasaje del *Itinerario de la mente hacia Dios* de san Buenaventura: “así como el ojo, atento a las

²³ Cf. GA 16, 39.

²⁴ HEIDEGGER y RICKERT, 2002, 12. Entre 1913 y 1914 Heidegger publica diversas recensiones a propósito de la publicación de tres libros sobre Kant (cf. GA 1, 45, 49-53 y 54) que, a tenor del *currículum* que redacta con ocasión de la defensa de su tesis de habilitación, le proporcionan una nueva visión de la filosofía kantiana, la cual apenas se tiene en consideración en la literatura escolástica (cf. GA 16, 38).

²⁵ ZSD, 82.

diferencias de varios colores, no ve la luz en cuya virtud ve todo lo demás, y aun cuando la vea no la advierte, así el ojo de nuestra mente, atento a los entes en particular y en general, no advierte el ser que trasciende todo género, aunque sea lo primero que se le ofrezca y todas las otras cosas se le ofrezcan por medio de él. Por donde aparece con toda claridad que «lo que el ojo del murciélago es respecto de la luz, eso mismo es el ojo de nuestra mente respecto de las cosas más patentes de la naturaleza» [Met. II, 1]; acostumbrado, en efecto, a las tinieblas de los entes y de las imágenes sensibles, le parece no ver nada, cuando mira la misma luz del sumo ser, no entendiendo que esta obscuridad es la suprema iluminación de la mente, no de otra suerte que al ojo, cuando ve la luz pura, le parece no ver nada”²⁶. La importancia de este pasaje reside en la interrelación de la problemática ontológica y la teoría agustiniana de la iluminación, según la cual sólo hay conocimiento verdadero merced a la participación de la luz divina.

El texto de Buenaventura es susceptible de una interpretación transcendental. En efecto, la luz, condición de posibilidad del ver y de la visibilidad de los objetos, permanece en sí misma invisible. Si se conoce su presencia, es sólo de manera refleja, en la medida en que ilumina los objetos y permite así verlos. De modo similar, la reflexión transcendental, al preguntarse por las condiciones de posibilidad del conocimiento, no da a conocer ningún objeto, sino que sólo pretende sacar a la luz aquello que, sin ser objeto de conocimiento, hace posible la relación del pensamiento con todos sus objetos. Ahora bien, esa condición no-objetiva de posibilidad del conocimiento objetivo no es otra cosa que el ser. El ser es como la luz que permite al pensamiento ver a los entes y reconocerlos como tales. La problemática ontológica que en Buenaventura se daba de la mano con la teoría agustiniana de la iluminación recibe así una audaz formulación transcendental. Precisamente de esta lectura transcendental se desprende lo que Heidegger posteriormente denominará la diferencia ontológica entre el ser y el ente, ya que el ser, como condición de posibilidad del conocimiento de entes, no puede convertirse a su vez en objeto de conocimiento.

Este esfuerzo por combinar problemática ontológica y reflexión transcendental se hace patente en la tesis de habilitación sobre Duns Escoto, en la que al final se deja entrever tenuemente el proyecto de una fenomenología de la vida religiosa a través de la unión de escolástica y mística.²⁷ De hecho, una lectura conjunta de la introducción y del capítulo final de la tesis de habilitación indica el camino de los próximos años, dejando abierto el tema de las estructuras fundamentales

²⁶ Citado en COLOMER, 1990, 476.

²⁷ Cf. KISIEL, 1990, 66ss.

de la vida a través de una ciencia originaria de la vida. Heidegger emplea el término “espíritu vivo” para designar la verdadera dimensión histórica de la existencia humana. El espíritu vivo no sólo es la substancia sin sangre y sin vida del neokantismo y de Husserl, sino también el espíritu en su individualización histórica concreta. El espíritu vivo es el miembro de unión entre ciencias naturales y ciencias culturales. El espíritu vivo posibilita la experiencia teórica del conocimiento de la naturaleza, pero también abre la dimensión práctica de la existencia humana. Heidegger coloca el espíritu histórico y concreto de la vida como fuente originaria de la realidad en el lugar de la conciencia epistemológica de Rickert. El sujeto de conocimiento de Rickert es el resto que queda una vez abstraemos de todos los contenidos de la conciencia. Pero una conciencia separada de sus contenidos es imposible. La fenomenología de Husserl ofrece una posibilidad mucho más interesante de analizar con exactitud la estructura intencional de la conciencia. De esta manera Heidegger da un paso por delante de Rickert y con ayuda del método fenomenológico de Husserl describirá la estructura del espíritu vivo en su historicidad concreta. El descubrimiento de la historicidad que se produce bajo la influencia de las lecturas de Fichte, Hegel, Nietzsche y, sobre todo, Dilthey es uno de los principales motivos filosóficos que le llevan a romper con el sistema del catolicismo. La filosofía ya no es, como señalaba piadosamente en los primeros poemas y artículos, un “espejo de las verdades eternas”.

El problema de la relación de la filosofía con la historia es el verdadero desencadenante que lleva a Heidegger a romper en 1917 con el sistema del catolicismo por motivos eminentemente gnoseológicos. El problema de la historicidad no se deja explicar desde el intento de alcanzar verdades inmutables y eternas como pretende el sistema tomista en el que se educó y sobre el que el joven Heidegger escribió en sus años de estudiante de teología. El interés heideggeriano por la historia está estrechamente vinculado con la comprensión protestante de la religión. En sus observaciones de 1917 al discurso *Sobre la religión* de Schleiermacher declara: “*historia* es en el sentido más propio el objeto más elevado de la religión, la religión empieza y acaba con ella”²⁸. El descubrimiento de la historicidad le lleva a una nueva comprensión de la religión y de la filosofía que queda muy patente a partir de los primeros cursos de Friburgo y se convierte en una constante de su pensamiento. Y, finalmente, la denegación de una plaza de titular de filosofía católica en la Universidad de Friburgo, la conversión al protestantismo tras su matrimonio con Elfride Petri y la interrupción de su actividad docente por incorporación al servicio militar en el momento de estallar

²⁸ GA 60, 322.

la Primera Guerra Mundial acaban por desembocar en la tormenta biográfica de 1917. Como señala Gadamer, se produce en Heidegger un cuestionamiento profundo de los dogmas católicos y de sus convicciones religiosas; un cuestionamiento y un distanciamiento que no sólo obedecen a razones confesionales, sino que también implican una honda transformación teológica y filosófica.²⁹ A partir de ese momento, fe y razón, teología y metafísica empiezan a distanciarse en aras de una búsqueda de las raíces de una auténtica experiencia religiosa. De ahí la necesidad de una fenomenología de la religión que depure la experiencia religiosa de influencias dogmáticas y recupere la pureza de la vivencia religiosa. La ruptura con el catolicismo coincide con un interés creciente por el cristianismo primitivo.

La preocupación por el cristianismo primitivo se enmarca en su encuentro con los representantes protestantes de la escuela de la historia de la religión.³⁰ Pensadores como Hermann Gunkel, Wilhelm Bousset, Ernst Troeltsch, William Wrede y Johannes Weiß trataron de encontrar un acceso a los orígenes de la religión cristiana para comprender los inicios del cristianismo primitivo a través del estudio de su contexto histórico. Así, por ejemplo, compararon el cristianismo primitivo con otras religiones y cultos del momento y pusieron de manifiesto su carácter sincrético al señalar que en el cristianismo confluyen elementos judaicos, pérsicos, babilónicos y helenísticos. De esta manera, establecieron una diferencia clara entre religión del cristianismo primitivo (experiencia) y teología del cristianismo primitivo (reflexión). En su opinión, hay que volver a la vivencia religiosa originaria del cristianismo primitivo, saber qué se creía, pensaba, enseñaba, esperaba, exigía y perseguía en los primeros momentos del cristianismo. En este sentido Heidegger reconoce en las lecciones del semestre de invierno de 1919/20 que la experiencia fáctica de la vida en el cristianismo primitivo ofrece el paradigma histórico más profundo y serio para estudiar el mundo propio de la vida fáctica.³¹ La experiencia de la vida fáctica se convierte en el cristianismo primitivo en experiencia del sí mismo, del mundo propio, de todo aquello por lo que la vida se preocupa.

No es de extrañar, pues, que una vez finalizado el servicio militar inicie su actividad docente y filosófica de la mano de un estudio profundo del fenómeno de la conciencia religiosa y de la

²⁹ Cf. GADAMER, 1986/87, 16.

³⁰ Cf. GA 16, 41. En este punto tampoco hay que minusvalorar las reflexiones de Franz Overbeck en torno al olvido del mensaje del segunda venida de Cristo proclamado por el cristianismo primitivo que se produce con la implantación de la Iglesia y el dogma oficial.

³¹ Cf. GA 58, 61.

experiencia fáctica de la vida que emerge en el seno de las primeras comunidades cristianas. A partir de sus lecturas de libros como *Sobre la religión* (1843) de Schleiermacher, *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883) de Dilthey y *Pablo. Un esbozo histórico-cultural y religiosa* (1911) de Deismann, Heidegger empieza a tomar conciencia de que el concepto de “vida” ha quedado desfigurado por las categorías de la filosofía antigua y por el dogma religioso. Autores como Pablo, Agustín, Lutero y Kierkegaard han revitalizado la noción de la vida interior del sujeto. Por otro lado, paralelamente a la noción cristiana de la facticidad de la vida, resulta fundamental otro rasgo peculiar del cristianismo: el desarrollo de la conciencia histórica. En el intento de establecer un modelo de la vida interior cristiana, la figura de Jesús ofrece una nueva vida histórica propia. El hecho de que Dios se revele a sí mismo como una realidad histórica en la historia de la redención permite situarlo al margen de la transcendencia y situarlo en el seno de la historia.

Los cursos del semestre de invierno de 1920/21 *Introducción a la fenomenología de la religión* y del semestre de verano de 1921 *Agustín y el neoplatonismo* marcan un punto culminante en el camino de Heidegger hacia una fenomenología de la vida religiosa cristiana. En una carta dirigida a Karl Löwith en agosto de 1921 queda perfilada su postura ante el cristianismo: “yo trabajo concreta y fácticamente a partir de mi <yo soy>, a partir de mi origen, de mi medio y de mi nexo vivencial fáctico. [...] A esta facticidad pertenece aquello a lo que brevemente me refiero al decir que yo soy un <teólogo> [y que se funda en la] conciencia histórica”³². Este *logo* en cursiva apunta hacia la fenomenología como único método capaz de llegar a la raíz de los fundamentos filosóficos de la teología, esto es, aprehender la verdadera esencia de la experiencia de la vida religiosa. Precisamente sus lecturas de Dilthey, Schleiermacher, Bernardo de Claraval, Eckhart, Lutero, Teresa de Jesús y Kierkegaard ponen de relieve cuán interrelacionadas están filosofía y teología. En otra carta a Löwith en agosto de 1927 se insiste en el hiato existente entre facticidad y sistematicidad: “la investigación es el modo esencial en el que mi facticidad se articula existencialmente. El motivo y la meta del filosofar no consisten en aumentar el estado de las verdades objetivas. [...] Debemos mantenernos lejos de cualquier ‘sistema’, ‘doctrina’ o ‘posición’ y sumergirnos en la existencia”³³.

Este rechazo del dogma impuesto por el catolicismo y la correspondiente búsqueda de una religiosidad personal desde la situación fáctica de cada uno, se enmarca en el proyecto

³² En PAPENFUSS y PÖGGELER, 1990, 29.

³³ En PAPENFUSS y PÖGGELER, 1990, 36-37.

fenomenológico de una destrucción de la metafísica y de un comienzo nuevo de la filosofía que empieza a tomar cuerpo en los primeros cursos de Friburgo (1919-1923): “La idealidad de los valores, que ha sido entronizada como algo transtemporal y eternamente válido, se desvanece cual un fantasma. [...] La filosofía ha de abandonar la niebla estetizante que la envuelve. [En definitiva,] la filosofía no es otra cosa que la realización radical de la historicidad de la facticidad de la vida”³⁴. En su búsqueda de una filosofía próxima al carácter histórico y dinámico de la vida humana, contrapuesta a la inmutabilidad de los valores y a la disciplina lógica del neokantismo, encontramos a un joven *Privat Dozent* que se sumerge inicialmente en el mundo del misticismo medieval y de la escolástica de Escoto a la búsqueda de las huellas de la vida fáctica.

Nos hallamos ante una forma de interpretar a Duns Escoto en concordancia con la teoría de la expresión de Husserl, que confiere al sujeto una capacidad de donación de sentido análoga al intelecto. Este intento de reactualización de la teología de corte tomista se enmarca de lleno en la llamada «disputa del modernismo».³⁵ En el seno de este movimiento de renovación de la tradición católica medieval cobran una especial relevancia las investigaciones en torno a la «gramática especulativa»; esto es, el intento de exponer los principios lógicos y ontológicos últimos del pensamiento a partir de las estructuras gramaticales del lenguaje. El joven Heidegger tomó partido activo en este redescubrimiento de la filosofía del lenguaje medieval en su habilitación³⁶. Sin embargo, uno no puede evitar preguntarse: ¿qué es lo que movió a la teología de principios del siglo XX a interesarse por esta cuestión? En el ambiente histórico e intelectual de la época flotaba la pregunta acerca del papel que desempeña el sujeto pensante en su relación con el mundo, la sociedad, la cultura y, como no, con Dios. Podría argumentarse que el antimodernismo católico se muestra contrario a las soluciones epistemológicas propuestas por las teorías científicas y el psicologismo. En contra del anonimato de la lógica, cuyos principios transcendentales se formulan

³⁴ GA 61, 111.

³⁵ Hemos ampliado este tema en Adrián Escudero, 2010, 159-163.

³⁶ Cf. Schaeffler, 1989, 295. No hay que olvidar que Heidegger todavía está obligado por las condiciones de la beca otorgada por la «Fundación Constantin y Olga von Schaezler en honor de santo Tomás de Aquino» a redactar una tesis en los parámetros filosóficos y teológicos tomistas. Nos detendremos brevemente en el asunto de la beca, pues permite comprender algunos aspectos de la personalidad de Heidegger. En su primera solicitud del 20 de agosto de 1913 Heidegger escribía, “El que firma esta carta y es su seguro servidor se permite solicitar humildemente al honorable capítulo catedralicio de Friburgo de Brisgovia la concesión de una beca de la fundación Schaezler. El humilde firmante tiene la intención de dedicarse al estudio de la filosofía cristiana en el marco de una carrera universitaria” (en Ott, 1992, 89). Evidentemente, la concesión por tres años de la beca le obligaba a permanecer fiel al espíritu tomista. Sin recurrir a un cuadro psicológico profundo, no resulta difícil imaginar el conflicto interno en el que el joven Heidegger tenía que hallarse, al verse completamente dependiente y limitado por la ayuda material de la Iglesia católica, como ya lo había estado durante los estudios medios y superiores. Para más información, consultar Ott, 1986, 141-160.

sin tener en cuenta al sujeto concreto y sus situaciones vitales, y contra el psicologismo, que confunde la validez lógica de los argumentos con procesos psíquicos de evidencia, surge un renovado interés por las leyes estructurales del lenguaje de las que todo sujeto participa en tanto que hablante de una comunidad. Si se toma como punto de referencia una gramática especulativa en lugar de una lógica trascendental, entonces pasamos de un «yo pienso» anónimo a un «yo actúo» concreto y miembro de una comunidad de lenguaje igualmente concreta. Para los teólogos este giro supone enfocar la razón desde la óptica de su historicidad. He ahí la verdadera enseñanza que extrae nuestro joven doctor en su trabajo de habilitación sobre Duns Escoto.

Referências

- ADRIÁN, J. Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger, I: De la tesis de habilitación a los cursos de 1919, *Pensamiento* 55/212, 1999a, p. 217-243.
- ARNOLD, C. Neuere Forschungen zur Modernismuskrisis in der katholischen Kirche, *Theologische Revue* 90, 2003, p. 91-104.
- BREMMERS, CH. Schriftenverzeichnis (1909-2004), en DENKER, A., GANDER, H.-H. y ZABOROWSKI, H. (eds). *Heidegger-Jahrbuch 1. Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. Friburgo y Múnich: Karl Alber, 2004, p. 419-598.
- BÜCHIN, E. y DENKER, A. (eds.). *Martin Heidegger und seine Heimat*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2005.
- CASPER, B. Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg, *Freiburger Diözesan-Archiv* 100, 1980, p. 534-541.
- COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger III*. Barcelona: Herder, 1990.
- CONZEMIUS, V. Antimodernismus und katholische Theologie, *Stimmen der Zeit* 128, 2003, p. 736-750.
- ESCUADERO, Jesus Adrian. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Barcelona: Herder, 2010.
- HEIDEGGER, M. “Herkunft aber bleibt stets Zukunft”. Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919, en DENKER, A., GANDER, H.-H. y ZABOROWSKI, H. (eds.). *Heidegger-Jahrbuch 1: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. Friburgo y Múnich: Karl Alber, 2004, p. 123-158.
- _____. Charles Sentroul, *Kant und Aristoteles* (recensión publicada en *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, en 1914), en HERRMANN, F.-W. v. (ed.). *Frühe Schriften*, GA 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978, p. 49-53.
- _____. Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger, en PÖGGELER, O. (ed.). *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Colonia y Berlín: Kiepenheuer & Witsch, 1969, p. 140-168.
- _____. Das Kategorienproblem (epílogo redactado con motivo de la publicación de la tesis de habilitación en 1916), en HERRMANN, F.-W. v. (ed.). *Frühe Schriften*, GA 1. Frankfurt de Meno: Vittorio Klostermann, 1978, p. 399-411.
- _____. Das Kriegs-Triduum in Meßkirch (publicado en *Heuberger Volksblatt*, en 1915), en

DENKER, A., GANDER, H.-H. y ZABOROWSKI, H. (eds.). *Heidegger-Jahrbuch 1: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. Friburgo y Múnich: Karl Alber, 2004, p. 22-25.

_____. Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie” (artículo publicado en *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, en 1912), en HERRMANN, F.-W. v. (ed.). *Frühe Schriften*, GA 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978, p. 1-16.

_____. Dem Grenzbot-Philosophen die zweite Antwort (artículo publicado en *Heuberger Volksblatt* 43, el 10 de abril de 1911), en BÜCHIN, E. y DENKER, A. (eds.). *Martin Heidegger und seine Heimat*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2005, p. 71-74.

_____. Dem Grenzbot-Philosophen zur Antwort (artículo publicado en *Heuberger Volksblatt* 42, el 7 de abril de 1911), en BÜCHIN, E. y DENKER, A. (ed.). *Martin Heidegger und seine Heimat*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2005, p. 62-69.

_____. Die tierische Abstammung des Menschen und das Urteil der Wissenschaft, *Heuberger Volksblatt* 14, n.º 47, 22 de abril de 1912.

_____. Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger, II: En torno a los cursos de religión (1920-1921), *Pensamiento* 55/213, 1999b, p. 385-412.

_____. Heidegger's catholic origins, *American Catholic Philosophical Quarterly* 69/2, 1995, p. 137-156.

_____. Heideggers Lebens- und Denkweg 1909-1919, en DENKER, A., GANDER, H.-H. y ZABOROWSKI, H. (eds.). *Heidegger-Jahrbuch 1: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. Friburgo y Múnich: Karl Alber, 2004, p. 97-122.

_____. Herr Studiosus Martin Heidegger und seine Heimat Meßkirch. Bausteine für seine Biographie, 2, *Meßkircher Heimathefte* 8, 2001, p. 25-38.

_____. Lebenslauf (currículo redactado para la habilitación, 1915), en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16 (editado por H. Heidegger). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, p. 38-39.

_____. Martin Heidegger, die Weimarer Republik und die, Konservative Revolution, en GROSSHEIM, M. y WASCHKIES, H.-J. (eds.). *Rehabilitierung des Subjektiven*. Bonn: Bouvier, 1993, p. 505-520.

_____. Modernismus, *Heuberger Volksblatt* , 41, 1911, p. 1-3.

_____. Neuere Forschungen über Logik (artículo publicado en *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, en 1912), en HERRMANN, F.-W. v. (ed.). *Frühe Schriften* , GA 1.

Frankfurt am Main: Frankfurt am Main, 1978, p. 17-44.

_____. Nikolai Bubnoff, *Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit* (recensión publicada en *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, en 1913), en HERRMANN, F.-W. v. (ed.). *Frühe Schriften*, GA 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978, p. 46-47.

_____. Rede über naturwissenschaftliche Themen und Erdbebenkunde”, *Heuberger Volksblatt*, 14, n.º 33, 1912.

_____. Rezension zu F. W. Förster, *Autorität und Freiheit*” (recensión publicada en *Der Akademiker*, en 1910), en HEIDEGGER, M. (ed.). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, p. 5-11.

_____. Rezension zu J. Gredds *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* (recensión publicada en *Der Akademiker*, en 1912), en HEIDEGGER, M. (ed.). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, p. 27-30.

_____. Spiritismus und Wissenschaft, *Heuberger Volksblatt* 15, n.º 31, 14 de abril de 1913.

_____. Vom Geheimnis des Glockenturms (Poema, 1954), en HEIDEGGER, M. (ed.). *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976*, GA 13. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, p. 113-116.

_____. Zu Schleiermachers zweiter Rede *Über das Wesen der Religion*” (esbozo redactado en 1917), en STRUBE, C. (ed.). *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995, p. 319-322.

_____. Zur philosophischen Orientierung für Akademiker” (artículo publicado en *Der Akademiker*, en 1911), en HEIDEGGER, M. (ed.). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16. : Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, p. 11-12.

_____. *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (lección de capacitación docente, de 1915), en HERRMANN, F.-W. v. (ed.). *Frühe Schriften*, GA 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978, p. 415-433.

_____. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (tesis de habilitación, de 1915), en HERRMANN, F.-W. v. (ed.). *Frühe Schriften*, GA 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978, p. 189-411.

_____. *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (tesis doctoral de 1913, publicada en la editorial J. A. Barth, Leipzig, 1914), en en HERRMANN, F.-W. v. (ed.). *Frühe Schriften*, GA 1. , Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978, p. 59-188.

_____. *Grundprobleme der Phänomenologie* (primeras lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1919-1920, en GANDER, H.-H. (ed.), GA 58. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

_____. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (primeras lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1921-1922, GA 61. BRÖCKER, W. y BRÖCKER-OLTMANN, K. (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

_____. *Unterwegs zur Sprache* (1959), Neske, Pfullingen, 1990 (reeditado en GA 12, por F.-W. v. Herrmann).

_____ y ARENDT, H. *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998 (edición de U. L. Ludz, ampliada y revisada en 2002; trad. cast. de Adán Kovacsics, *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*. Barcelona: Herder, 2006.

_____ y BLOCHMANN, E. *Briefwechsel 1918-1969*. STORCK, J. (ed.). Marbach Deutsches: Literaturarchiv, 1989.

_____ y BODMERSHOF, I. *Briefwechsel 1959-1976*. PIEGER, B. (ed.). Stuttgart: Klett-Cotta, 2000.

_____ y JASPERS, K. *Briefwechsel 1920-1963*. BIEMEL, W. (ed.). Múnich y Frankfurt am Main: Piper y Vittorio Klostermann, 1990.

_____ y RICKERT, H. *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*. DENKER, A. (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

_____ y WELTE, B. *Briefe und Begegnungen*. CASPER, B. (ed.). Stuttgart: Klett-Clotta, 2003.

Correspondência de Heidegger

DENKER, A. Herr Studiosus Martin Heidegger und seine Heimat Meßkirch. Bausteine für seine Biographie, 1, *Meßkircher Heimathefte* 7 (2000), p. 5-16.

FARÍAS, V. *Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

FÖRSTER, F. W. *Autorität und Freiheit. Betrachtungen zum Kulturproblem der Kirche*, Kempten y Múnich, 1910.

GADAMER, H.-G. Erinnerungen an Heideggers Anfänge, *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986/87), p. 3-43. Tübinga: Mohr, 1987, p. 417-430.

HEIDEGGER, Fritz. Ein Geburtstagsbrief des Bruders (carta de Fritz Heidegger a su hermano Martin con motivo de su octogésimo cumpleaños), en *Martin Heidegger zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Meßkirch*, Meßkirch, 1969, p. 58-63.

HEIDEGGER, M. Allerseelenstimmungen (publicado en *Heuberger Volksblatt* en 1909), en DENKER, A., GANDER, H.-H. y ZABOROWSKI, H. (eds.). *Heidegger-Jahrbuch 1: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. Friburgo y Múnich: Karl Alber, 2004, p. 18-21.

_____. Brief an Engelbert Krebs (9 de enero de 1919), en CASPER, B., *Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg*, *Freiburger Diözesan-Archiv* 100 (1980), p. 541.

JUNG, M. Die ersten akademischen Schritte (1912-1916). Zwischen Neuscholastik, Neukantianismus und Phänomenologie, en THOMÄ, D. (ed.). *Heidegger-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart y Weimar: Metzler, 2003, p. 5-8.

KISIEL, Th. War der frühe Heidegger tatsächlich ein “christlicher Theologe”?, en GETHMANN-SIEFERT, A. (ed.). *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*. Stuttgart: Frommann, 1990, p. 59-75.

LEHMANN, K. Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912-1916), *Philosophisches Jahrbuch* 71 (1964), p. 333-367.

Literatura secundária

NOLTE, E. *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*. Madrid: Tecnos, 1994.

NUSSBAUM, M. *The therapy of desire. Theory and practice in Hellenistic Ethics*. Princenton (NY): Princenton University Press, 1994.

O’MEARA, Th. Heidegger and his origins. Theological perspectives, *Freiburger Diözesan-Archiv* 106 (1986), p. 141-160.

ORTH, E. W. Martin Heidegger und der Neukantianismus, *Man and World* 25/3-4 (1992), p. 421-441.

OTT, H., *Martin Heidegger. En camino de su biografía*. Madrid: Alianza, 1992.

ØVERENGET, E. *Seeing the Self: Heidegger on Subjectivity*. Dordrecht: Kluwer, 1998.

PAPENFUSS, D. y PÖGGELER, O. (eds.) *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* (3 vols.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990.

PROTEVI, J. Contributions to *Der Akademiker* (1910-1913), *Graduate Faculty Philosophy Journal* 14-15 (1991), p. 486-519.

SCHABER, J. Martin Heideggers “Herkunft” im Spiegel der Theologie- und Kirchengeschichte des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, en DENKER, A., GANDER, H.-H. y ZABOROWSKI, H. (eds.). *Heidegger-Jahrbuch 1: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. Friburgo y Múnich: Karl Alber, 2004, pá. 159-184.

SCHAEFFLER, R. *Frömmigkeit des Denkens. Martin Heidegger und die katholische Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.

WELTE, B. Erinnerungen an ein spätes Gespräch, en HEIDGGER, M. y WELTE, B., *Briefe und Begegnungen*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2003.

ZABOROWSKI, H. Besinnung, Gelassenheit und das Geschenk der Heimat. Zum Verhältnis zwischen Martin Heidegger und Bernhard Welte, *Meßkircher Heimathefte* 10 (2003), p. 111-120.