

# Heidegger y el siglo XX

José Enrique Ruiz-Domènec

Universitat Autònoma de Barcelona. Institut d'Esudis Medievals  
08193 Bellaterra (Barcelona). Spain

---

## Resumen

El presente artículo analiza el denso clima intelectual y el complejo cuadro político en el que se enmarca el pensamiento de Heidegger, especialmente su obra más relevante, *Ser y tiempo*. La principal aportación de este libro, que se hace eco de la ebullición cultural de los años veinte y de un régimen político dominado por la República de Weimar, consiste en la capacidad de pensar el cambio de mentalidad que se estaba produciendo en ese momento en Europa. Esa necesidad de pensar el destino de su tiempo convierte a Heidegger en uno de los principales referentes filosóficos del siglo XX y, quizás también, de este nuevo siglo XXI.

**Palabras clave:** República de Weimar, *Zeitgeist*, Husserl, Heidegger.

---

## Abstract. *Heidegger and XXth Century*

The present article analyzes the deep intellectual atmosphere and the complex political situation that influences in Heidegger's thought, especially in his most relevant work, *Being and Time*. The most important contribution of this book, which reflects the cultural mainstreams of the 20's and the political background of the Weimar Republic, consists in the capacity to think about the changes in the European mentality of that moment. Precisely this need to think about the destiny of his time explains why Heidegger is considered one of the principal philosophical referents of the XXth century and, probably, of the beginning of this new XXth century.

**Key words:** Republic of Weimar, *Zeitgeist*, Husserl, Heidegger.

---

Hace poco tiempo que los historiadores han comenzado a buscar la significación (*Bedeutsamkeit*, decía Hans Blumenberg) del siglo XX. Fragmentario, según Richard Vinen; un sistemático ataque a la modernidad por parte de las vanguardias para Juan José Sebreli; un laberinto intelectual en la reputada opinión de Peter Watson.<sup>1</sup> Estos comentarios constituyen una especie de anticipo de lo que está aún por llegar. Precisar los motivos, fechar cada una de las obras

1. Richard VINEN, *Europa en fragmentos. Historia del viejo continente en el siglo XX*. Barcelona, Península, 2002. Juan José SEBRELI, *Las aventuras de la Vanguardia*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2002. Peter WATSON, *Historia intelectual del siglo XX*. Barcelona, Crítica, 2002.

y medir su alcance comunicativo, supone alcanzar una percepción clara de las transformaciones en el modo de pensar europeo durante esta densa centuria. Los cambios de método y contenido en un primer momento dubitativos, se precipitaron a partir de 1900: menos de treinta años después habían transformado el viejo edificio de la filosofía idealista alemana. Decenas de estudiantes universitarios, aventurándose en los debates que tenían lugar en Berlín, Viena o Cambridge, abrieron caminos nuevos en las fronteras del saber, reduciendo cada vez más las zonas opacas: Sigmund Freud, en el psicoanálisis; Arthur Evans, en la arqueología; Hugo de Vries, en la botánica; Max Planck, en la física cuántica; Pablo Picasso, en la pintura; Hugo von Hofmannstahl, en la estética; Franz Brentano, en la filosofía, o Gottlob Frege, en las matemáticas. Si seguimos con atención la intensa actividad intelectual ocurrida en Europa en los años que precedieron a la Primera Guerra Mundial, quizás conseguiremos fijar con rigor las circunstancias que hicieron posible el nacimiento de la *fenomenología trascendental* en el congreso matemático celebrado en la Exposición de París de 1900, y nos daremos cuenta que la distinción entre *noema* y *noésis* no habría florecido sin esas poderosas fuerzas de renovación intelectual, aunque no debemos olvidar que en esos años la filosofía se basaba en el modo analítico que proponía Ludwig Wittgenstein en Viena y Bertrand Russell en Cambridge, es decir, en el lenguaje de un positivismo lógico y de una matemática que daría sus frutos en la excepcional obra de Alfred North Whitehead. Lo que nosotros llamamos «filosofía» dejaba pocos espacios de renovación metodológica, con el fin de que elegantes profesores de universidad pudieran enseñar los mecanismos de la lógica y debatir con sus refinados colegas cuestiones de procedimiento.

En ningún otro lugar de Europa el debate filosófico alcanzó mayor importancia como en el sur de Alemania (Heidelberg, Marburgo, Tubinga, Friburgo), y el poder académico más vigoroso, con mayores recursos, el más capaz de sustentar en torno suyo la fecundidad de las críticas a los grandes maestros (Kant, Hegel, Fichte) acabó estableciéndose en esas universidades alejadas del *Zeitgeist* de Berlín, Viena o Leipzig. Fue en esa región donde se llevaron a cabo las principales aplicaciones en el campo de la fenomenología, coincidiendo con los triunfos de Wittgenstein en Cambridge, inmediatamente después del armisticio que ponía fin al Imperio de los Hohenzollern, coincidiendo con los trabajos de Max Weber, que pronto sería llamado a intervenir en política y que sería uno de los artífices de la República de Weimar. En el momento en el que el arte de la Bauhaus se mostraba en su plenitud, en el que se desarrollaban la música dodecafónica de Schönberg, Webern y Berg, en el que Franz Boas, desde América, comenzaba a revelar a estudiantes deslumbrados por sus ideas el maravilloso y perturbador mundo de los pueblos primitivos, pueblos sin escritura, pero no salvajes, cuyos modos de pensar cuestionaban las bases del saber fijadas por el iluminismo alemán. En el momento en el que se percibían indicios de una extensión del marxismo hacia territorios del combate político y sindical que terminaría dando lugar a figuras como Rosa Luxemburgo. Pero, por entonces, inmersos en la distancia social de una cátedra universitaria, los fer-

vientes creadores de la fenomenología sólo atendían al desarrollo de sus proyectos de investigación.

Situemos, pues, a Edmund Husserl en la cima de un edificio universitario cuya consolidación se había llevado a cabo durante un siglo en Alemania, cuyas primeras bases se habían colocado con la decisión de Wilhelm von Humboldt de crear una nueva universidad en Berlín, al frente de la cual situó a Hegel, un reputado filósofo de la política y de la historia. Para captar todo el sentido de la obra y comprender lo que fue su destino, es necesario llegar hasta los fundamentos de esa cultura universitaria alemana, organizada en sólidas cátedras y prestigiosos seminarios de filosofía. *Seminario*: partamos de esa palabra, y de su utilidad como mecanismo de aprendizaje intelectual de una élite social. *Seminario* designa, antes que nada, la morada en la que se imparten las clases avanzadas y se organizan las investigaciones en el centro de un gran edificio, las facultades universitarias; pero también, y en gran medida, *seminario* significa la reunión de sus participantes, un grupo de hombres y mujeres agrupados en torno a un catedrático para discutir con él y contribuir con sus observaciones a solucionar cuestiones de orden teórico. El encuentro de estos dos significados en la misma palabra *seminario* refleja bastante bien lo que fue la vida universitaria en la Alemania del período Weimar, que arraiga en una vieja tradición prusiana y, al mismo tiempo, le ofrece la flexibilidad necesaria para aceptar en el cuerpo docente a personajes de los márgenes de la *Kulturkampf* de Bismarck. La presencia de distinguidos profesores judíos, como Husserl, en los claustros universitarios estaba en marcha desde finales del siglo XIX cuando, en las aulas de Berlín o Leipzig, se instalaron los hijos de la burguesía acomodada, muchos de ellos judíos. Los profesores más prestigiosos, y también algunas figuras emergentes, implantaron redes autónomas en las principales universidades. Los catedráticos se sintieron seguros en sus privilegios y comenzaron a dictar conferencias en público, mientras seguían de cerca la evolución de algunos discípulos aventajados.

Así pues, la experimentación de las *Investigaciones lógicas* se llevó a cabo en el seminario, en el seno de un debate minoritario (el grupo de estudiantes apenas superaba la docena), que prestaron su calor al objetivo central del maestro de encontrar «una ciencia teórica independiente de toda psicología y de toda ciencia objetiva». Un círculo intelectual vehemente que en París hubiera apostado por las novelas de Marcel Proust, pero que en Alemania estaban más cerca de *El Puente* de Max Beckmann o Ludwig Kircher, al que los prestigiosos catedráticos trataban de orientar para calmar sus ansias de vanguardia e impedirles introducir en la venerable institución universitaria alemana las extravagantes ideas de los creadores de opinión de la República de Weimar: Gropius, Itten o los miembros de «El Jinete Azul», Oskar Kokoschka o Franz Marc. Por eso mismo, el trabajo de Husserl es de una abstracción exquisita, y sus argumentaciones de una dificultad extrema, sólo para iniciados en el difícil campo de la alta filosofía. Ese refinamiento, esa intrusión de los valores científicos en la filosofía tenía como objetivo frenar el irracionalismo romántico promovido por Schopenhauer y Nietzsche, al que muchos jóvenes leían a escondidas de

sus tutores. Era el signo de los tiempos. Los años veinte encerraban en su seno una profunda contradicción: al refinamiento de los prestigiosos catedráticos se oponía un grupo cada vez más numeroso de intelectuales de masas, entre los que destacó Oswald Spengler, cuyo libro *Der Untergang des Abendlandes* (primera edición en 1914) cautivó a la nueva generación de estudiantes universitarios de Alemania. La crisis económica atrapó a los socialdemócratas de izquierdas, inspiradores de la República de Weimar, en una encrucijada imposible de resolver. Ni siquiera la aplicación del ideario económico de John Maynard Keynes podía hacer frente a la irrefrenable inflación de aquellos años. La penuria también llegó a la universidad. Proletarizó a los catedráticos, que tuvieron que refugiarse en las fortunas de su familia o de sus esposas. Por entonces ya no había ninguna razón para que las nuevas ideas que fascinaban a las masas no llegaran hasta el centro de los seminarios de filosofía; se trataba de encontrar un personaje que articulara al mismo tiempo el rigor y el respeto exigido por la selecta minoría de profesores de universidad y al mismo tiempo captara la atención de un público necesitado de explicaciones contundentes. Era el tiempo de T.S. Eliot y su *Tierra baldía*, una denuncia sobre los horrores de la guerra en términos ocultistas que conectaban con la tradición medieval de las leyendas del Grial, lo que daría alas a las proclamas de Ezra Pound y los futuristas italianos (que eran tanto como llamar a la puerta del fascismo, como pareció comprender desde Budapest «el círculo de amigos de domingo» compuesto por el sociólogo Karl Mannheim, el historiador Arnold Hauser, el músico Béla Bartók, y el filósofo marxista Georg Lukács. La mayoría de esos pensadores fueron capaces de compaginar las exigencias eruditas con las proclamas políticas. Pero, en la Alemania de los años veinte, se necesitaba demostrar también que la fenomenología de Husserl podía dar paso a un pensamiento que explicara a las masas el significado del siglo XX.

Como todos los grandes proyectos filosóficos, la formulación de la fenomenología trascendental entra en crisis en pleno desarrollo. ¿Por qué solemos creer que a Edmund Husserl se le impidió terminar su construcción teórica? Este gran maestro se daba perfecta cuenta que al aventurarse por los laberintos de su teoría hasta la noción del límite mental su búsqueda terminaba frente a los grandes temas de la filosofía universal, temas que habían planteado, sin resolver, Heráclito, Platón, Descartes, Leibniz, Kant o Hegel. La adscripción de sí mismo a ese pléyade de autores le situó más allá del debate de su tiempo, lejos de las inquietudes de la gente, y probablemente también de sus estudiantes que buscaban la manera de conducir su método de percepción de la realidad a las ideas de Schopenhauer o Nietzsche. Parecía imposible que una cosas así sucediera. Parecía imposible todo lo que en pocos años iba a suceder en Alemania. Casi al mismo tiempo que Adolf Hitler ingresaba en prisión, donde escribiría *Mein Kampf*, un joven ambicioso y con talento decidió adscribirse a la fenomenología, retomar el método allí donde Husserl lo había dejado, de un modo libre, caótico para sus detractores, jugando con las posibilidades que permitía una disección del mundo de la vida (*Lebenswelt*, una de las palabras preferidas por el maestro), desarrollando otras posibilidades, des-

plegando otros horizontes, buscando el límite en otra dirección. Su nombre: Martin Heidegger.

En 1924, Heidegger se encontraba en Marburgo. Había tomado distancia de su maestro Husserl, convencido de que la elaboración de su programa filosófico en torno a una ontología de la vida humana debería hacerse lejos de su control diario; además contaba con una buena nómina para mantener a su mujer y a sus dos hijos, algo necesario para un asistente católico de treinta y tantos años: había nacido en 1899. Heidegger se adueñó de la vida intelectual de esa ciudad. Hoy en día hay una tendencia a dramatizar esos años, a situarla en medio de una crisis emocional, justo en el momento que llegó a Marburgo la joven judía Hannah Arendt para escuchar al joven asistente del que tanto se hablaba, incluso en Berlín. Quería estar junto a él, como otra famosa mujer del pasado, Eloísa, quiso estar junto al maestro Abelardo. Sus vidas se encontraron: la pasión amorosa se unió al interés filosófico. El seminario y la cama (que no el diván). Hay aquí una historia de ironía hacia los psicoanalistas de Viena y hacia los intelectuales de izquierda de Berlín (los amigos de Hannah), como Bertolt Brecht, que cantaban las miserias de aquel tiempo en sus óperas de tres peniques (tampoco valían mucho más). La redacción de su proyecto filosófico se hizo en ese ambiente de efervescencia personal. Heidegger comenzaba a ser un hombre peligroso, sospecharon al unísono su maestro Edmund Husserl y su distinguido colega de Heildeberg Karl Jaspers. Escribió su tratado con el soberbio título de *Sein und Zeit*, y comenzó a soñar en su carrera como *Herr Professor* en Friburgo, heredando la cátedra y el seminario de su maestro, y eso lo pensaba mientras la República de Weimar se tambaleaba, mientras Thomas Mann escribía su inquietante metáfora de *La montaña mágica* (novela publicada en 1924), mientras los cuadros de Wassily Kandinsky buscaban el valor de las moléculas o, sencillamente, mientras los conspiradores del partido nazi encontraban motivos para creer en el futuro en las doctrinas esotéricas de la sociedad Thulé, con Rudolf Hess a la cabeza, ante el estupor de Karl Kraus y de Robert Musil, que, desde Viena, veían la pérdida de atributos en el hombre. *Sein und Zeit* pertenece en su totalidad a esa época, vive su espíritu inquieto, y busca un futuro para Alemania.

Lo cierto (y lo importante, me parece) es que veintisiete años después de la presentación de las *Investigaciones fenomenológicas* en París, aparece una aplicación sobre los senderos de una pérdida de sentido a la vida y al mundo. Imaginemos el impacto de esa indescifrable obra en una sociedad confundida, absorta ante el laberinto de las vanguardias, donde un grupo de impostores afirmaban cosas verdaderamente insólitas por medio de la pintura, la música, el teatro, el cine, la poesía. ¿Es más indescifrable *Sein und Zeit* que la ópera *Lulú*, de Alban Berg, o que un cuadro de Mondrian? Y, sin embargo, todas esas obras, incluida la de Heidegger, se hicieron populares. ¿Cómo nos podemos extrañar, por tanto, que la gente leyera, comentara y debatiera un texto que no comprendían? ¿Acaso comprendían la música de Berg o la pintura de Klee? Es esto lo que contrasta entre los dos filósofos, el maestro y el discípulo, entre Husserl y Heidegger. Se diría que las barreras de una cultura de élite se han

derrumbado: estamos ante la «rebelión de las masas», de la que hablaría Ortega y Gasset en 1930. En los veintisiete años que van de 1900 a 1927 se produjeron cambios profundos sobre el mundo vital de los europeos: unos cambios que Husserl no quiso ver, y que en cambio Heidegger integró en su obra.

Sobre todo, esto fue lo decisivo para el ulterior distanciamiento de ambos pensadores. En la época de Edmund Husserl, la solidez de las rentas sostenía un edificio social privilegiado. Los desarraigados estaban irremediablemente condenados a la emigración: más de treinta millones de europeos se marcharon de su tierra natal entre 1900 y 1927, muchos desde luego por razones políticas o étnicas, pero también muchos otros por razones estrictamente materiales (no tenían qué comer, ni cómo alimentar a sus familias). Mientras que en la época de Heidegger la inflación había arruinado a las clases rentistas y el tirón procedía del trabajo en las fábricas, en los talleres, en las oficinas, en las escuelas de diseño, en el teatro, en el cine, en los periódicos, en la universidad. El mundo del trabajador recreado por Ernst Jünger antes de que le diera por la estética de la guerra. En las ciudades populosas se concentran miles de individuos en busca de un mundo mejor, huyendo de su espacio natural, de sus raíces. ¿Era bueno eso? La vitalidad del ser se transfirió a la lucha de clases. A partir de ese momento los filósofos se convirtieron en los intérpretes del pueblo en su anhelo por liberarse de una opresión de siglos. La crisis financiera aceleró todo este mundo con el famoso *crack* de la bolsa de Nueva York en 1929. ¿Cómo era posible que un suceso ocurrido en aquella lejana ciudad de Norteamérica afectara a la vida de los campesinos de la Selva Negra? Todas las miradas se dirigieron a Heidegger. Para su desgracia, también se dirigieron hacia otra gente de su generación, como el siniestro Alfred Ronsenberg, editor del *Völkischer Beobachter*, y autor de *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* (1930): el libro que, para el círculo de Heinrich Himmler y Martin Bormann, fue la base intelectual del nazismo. Aquí radica la encrucijada intelectual de Europa y desde luego la del propio Heidegger.

Menos de tres años después de presentar con éxito *Sein und Zeit*, Heidegger observa que el futuro es inestable, inseguro, totalmente sometido al azar. Los enfrentamientos entre las camisas pardas del NSDAP y los espartaquistas del partido comunista se unen a las huelgas generales, a la inflación, al miedo ante una sociedad «en decadencia». Los muros del refinado mundo de los seminarios de las universidades alemanas han dejado de ser lo suficientemente altos; tras ellos, se percibe el rumor de las masas.

Por esta razón, las estructuras de la filosofía alemana, heredadas de Kant y Hegel, necesitaban una profunda renovación. Con las exigencias de las masas se piensa de otro modo; el catedrático desaparece tras el escritor, su público y los partidos políticos que apoyan sus ideas. Ya no hay independencia, ni libertad de cátedra, sino presiones del poder, equilibrios entre las diferentes fuerzas sociales, tan evidentes que un hombre como Edmund Husserl se ve en la obligación de valorar esa situación como una «crisis de la humanidad europea» (lo hace en las célebres conferencias de 1933 dictadas en Viena y Praga). Los que ocupan las cátedras y los órganos de gestión en las universidades apa-

recen como un cuerpo de especialistas asalariados. Estos ascienden cuando saben encontrar un apoyo en un partido político: en esta universidad dominan los socialistas; en aquella, los liberales; en esa otra, los comunistas; en alguna, los nazis. Los delegados estudiantiles acuden a los seminarios a espiar a los profesores disidentes, contar lo que oyen y ven a sus superiores jerárquicos, los encuentren tras la cruz gamada o la hoz y el martillo; a veces saben reprimir a tiempo una idea que puede romper el equilibrio de fuerzas. Los peores parados son los prestigiosos catedráticos judíos. Nadie les quiere: esa es la realidad. Para ellos se abre la emigración forzosa, como treinta años antes había ocurrido para las familias humildes. América les abre las puertas. Los que quedan deben adaptarse a los tiempos que están por llegar, que son aún peores. De esta convulsión social y política nace un nuevo Martin Heidegger, el de las *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, y el del *Origen de la obra de arte*, atento a su nueva audiencia en Alemania, esa gente que acabará por votar a Adolf Hitler para la cancillería, convencida de que él pondrá orden en el país, frenará el avance de los comunistas y asegurará el salario a los trabajadores. Esa audiencia sigue fascinada por *Sein und Zeit*, pero le exige al maestro que incardine el método fenomenológico en la gran tradición alemana, la de la época medieval, la luterana, y, por qué no, la que vislumbró el *Segundo Reich* con Bismarck, justamente en unos años que ya se hablaba de fundar el *Tercer Reich*. Así, en el semestre de 1934-1935, señala a sus estudiantes: «El tiempo original, histórico de los pueblos, es por consiguiente el tiempo de los poetas, de los pensadores y de los fundadores de Estado, es decir, de aquéllos que fundan y justifican la existencia histórica de un pueblo. Ésos son los verdaderos creadores.»

¿Qué es el alma alemana? Heidegger es el encargado de saberlo, y de profundizar desde una perspectiva de análisis fenomenológico en las razones de los grandes creadores, de los poetas, que la fijaron. Y así busca en el *Meister Eckhart*, como en Hölderlin, Rainer Maria Rilke, Georg Trakl y Stefan George, el espíritu de un pueblo, en una línea que antes habían ensayado Herder y Fichte. Se afana en deshacerse de aquello de la vieja Ilustración que se haya podido quedar pegado en el nuevo orden ideado por el *Führer*. A sus ojos el alma alemana no ha perdido ninguno de sus rasgos constitutivos, ni tampoco su razón de ser, en medio de la convulsión social del nazismo; al contrario parece como si ese partido supiera encontrar en el alma de la nación la única razón política para gobernar. Conoce a fondo el romanticismo y el posromanticismo alemán, y no evita su cueva sonora (mezclando a Wagner con Strauss y Mahler); vigila celosamente su pervivencia en la forma de ser alemana, rechaza con igual vehemencia a los intrusos (entre ellos a su maestro), erige ante el positivismo de los aristócratas Wittgenstein y Russell la infranqueable barrera que Fichte había creado sobre Hume. Sin embargo, mira por encima de ella. Curioso de todo, sabe enfrentarse al mundo de los significados de Ernst Cassirer o a las exigencias existenciales de Karl Jaspers. Por eso utiliza un lenguaje cada vez más misterioso y proteico: «El temple fundamental, es decir, la verdad de la existencia de un pueblo, se funda originariamente por el poetizar. Pero el ser del ente así descubierto se comprende como ser por el pensamiento, y el ser así

comprendido es puesto en el temple de la verdad histórica por el hecho de que el pueblo es llevado a sí mismo como pueblo. Eso acontece por la instauración del Estado a través de los creadores del mismo.»

Al igual que Husserl, Heidegger escribe para la elite formada en los seminarios de la universidad que quiere sentirse como tal y desea recuperar el tiempo perdido, pero una elite aturdida por toda la convulsión de la política nacional de los años treinta que la arranca de su sueño y la fuerza a mirar de frente a un mundo que no es el que deseaba. Pero, en el otoño de 1939, esos mismos estudiantes recibieron una noticia alarmante, a la vez atractiva y terrible: las tropas de la renovada *Wermacht* de Hitler habían invadido Polonia. Inglaterra y Francia declaraban la guerra a Alemania por ese acto contrario al derecho internacional. La diplomacia había cambiado en el transcurso de los doce años que transcurren desde la publicación de *Sein und Zeit* y el ataque a Polonia. La reunión de Munich no había dado los resultados esperados. Las cancillerías europeas sospechan las unas de las otras. Se tenían por arrogantes a los mariscales de campo prusianos que presionaron al canciller para que asegurara el control de sus grandes posesiones. ¿Es esto el alma alemana? Heidegger recurrió a Nietzsche, un clásico maldito del pensamiento alemán: un individuo que los nazis creían cercano por algunas vulgares simplificaciones (;pero hacían algo que no fuera vulgar, a parte de su papel de matarifes?) de sus ideas sobre la genealogía de la moral. Durante los dos primeros años de guerra europea (1939-1940), Heidegger organizó su seminario sobre el pensamiento de Nietzsche, que nunca se pudo publicar. Poco faltó para que le condenaran por aquello.

En el ambiente intelectual en que se debatió *Sein und Zeit* tras la Segunda Guerra Mundial, la implicación de Heidegger en la política nazi repercutió de tres maneras. En primer lugar, despertó los rencores, la hostilidad de todos aquéllos a quienes su pensamiento había expulsado de una situación muy tranquila: ante todo a los universitarios instalados en los Estados Unidos, en especial a Karl Löwith, profesores como él en los viejos tiempos, amenazados en su prestigio mientras perdura la idea de que Heidegger era el pensador del siglo XX; también muchos de sus alumnos, amenazados por el pavor de las competencias en su esperanza de ocupar un día el lugar del viejo maestro retirado momentáneamente en la Selva Negra, como era el caso de Hans-Georg Gadamer, instalado en la Alemania del Este. Por otra parte, la aparición de una teología negativa fundada sobre las ideas de que Heidegger creaba una fuerte dosis de malestar mientras el maestro siguiera vivo y pensando, pues no resultaba cómodo citarle como inspirador mientras se denunciaba su silencio ante las atrocidades del sistema político al que apoyó con sus panfletos y acciones. Paul Tillich fue el más dañado en ese asunto. Finalmente, proclamar con Richard Rorty que Heidegger era el último de los grandes pensadores edificantes, es decir, periféricos, suponía encontrarse ante un retorno a convertir la filosofía en una conversación con lo humano, en la línea esbozada en la controvertida *Carta sobre el humanismo* que recibió la airada respuesta de Jean-Paul Sartre con su *El existencialismo es un humanismo*, y que, en cierto modo,

legitimaba su cansada respuesta al periodista de *Der Spiegel* poco antes de morir: «en todo caso, el pensar y el poetizar son las únicas respuestas posibles a nuestro tiempo». En pocas palabras, el éxito de *Sein und Zeit* (y del resto de su obra) agudizaba la polémica sobre su papel en la Alemania nazi. Aquí se encuentran los ataques de Víctor Farías y de otros biógrafos que trató de resituar con elegancia Rüdiger Safranski.<sup>2</sup> La sensación de que el pensamiento quedaba huérfano sin su guía se hizo cada vez más evidente con esos ataques. ¿Se puede recobrar el mundo de la filosofía que una vez tuvimos (en la década de los veinte) si perdemos el legado de Heidegger? Pero, ¿qué legado es ese? ¿Es acaso el legado del siglo XX?

2. Rüdiger SAFRANSKI, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona, Tusquets, 1977 (trad. de Raúl Gabás).